

اِذَا ارَادَ اللهُ شَيْئًا سَبَّحَ الْمَلائِكَةُ فِي آيَاتِهِ

الحمد لله والثناء له في هذه الحنفية من كتاب جامع مدار ومقدم عليه علماء عامة بلاد هلام مثل بغداد
ولنج وكابل واورار النهر وهندوستان وعراب وروم وشماع اعني الهندايد كرا



مدال بطريقه استهاده آيات واحاديث انماصول واعتبارات فروع مع تدليل رسائل مؤلفي
السلطنة القضاة جامع فروع واصول حاوي فيقول يقول لانا السيرة على مترجم فادى الكبري في شام

مطبع فيض من سبع نشي وكتوبين صحت طبع

اطلاع۔ اس میں علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ دار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مندرجہ ذیل ہے ایک
 نشان کر چاہنا خانہ سے ملتی ہے جس کے سائید و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں
 یہ سب بھی از ان پر اس کتاب کے پیش ہی کے تین صفحے جو سادے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی
 فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدرواؤن کو
 آگاہی کا ذریعہ مہیا ہو

کتب فقہ فارسی	کتب فقہ اردو
<p>دریہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو جلد کامل۔</p>	<p>فتاویٰ الاطوار۔ ترجمہ اردو در مختار مترجمہ مولوی خرم علی مولوی محمد احسن کامل چار جلد میں۔</p>
<p>شرح سفر السعادت۔ از مولانا عبدالحق دہلوی معروف حج الحج۔ سبلی یہ فتاویٰ اشعور از ملا محمد شاہ۔</p>	<p>راہ نجات۔ ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ۔ مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کرامت علی چوہدری۔</p>
<p>تذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبدالحق۔ بقیان۔ در حکم تہا کو و حقہ از ملا معین الدین۔</p>	<p>حقیقۃ الصلوٰۃ۔ مع رسالہ بے نماز ان۔ ترجمہ فتاویٰ عالمگیری کامل ہر چار جلد مع مقدمہ</p>
<p>بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی۔ نام حق۔ مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری۔</p>	<p>یعنے جلد اول مترجمہ مولانا احتشام الدین و باقی ہر جلد مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔</p>
<p>ماتہ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد اشدر رحمہ اللہ۔ شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ مفتی الابرار شاہ عبدالحق محدث دہلوی۔</p>	<p>کشف الکجیات۔ ترجمہ اردو مالا بدین از مولوی محمد نور الدین۔</p>
<p>مسلك المتقين۔ مرغوب طلباء ولایت اف مولوی الہیار خان۔</p>	<p>نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ اردو نہ چاہا بلکہ گجانی مطبوعہ نظامی۔</p>
<p>فتاویٰ برہنہ۔ جامع البواب فقہ از مفتی نصیر الدین قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔</p>	<p>ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثانیہ (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ</p>
<p>شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی کنز فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مع فرونگ۔</p>	<p>باری قائلے (۵) طلیہ شریف (۶) نورنامہ (۷) چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام۔</p>
<p>مالا بدینہ۔ از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع دستخط شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین سمرقندی۔</p>	<p>شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری۔ تنبیہ الغافلین۔ مسائل دینیہ۔ حیرت الفقہ۔ مسائل مشککہ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔</p>
<p>رسالہ تنبیہ الانسان۔ در حلیت حرمت خاؤران۔</p>	<p>نحو اب السائلین۔ بطور استفادہ۔ کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔</p>

سَنُّ رِوَالِہٖ اَنْ تَہْدِیَہٗ لِشَرَحِ صَدْرَہٖ لِلِاسْلَامِ

الحمد للہ کہ مقدمہ جامع الدرر جبین ترجمہ فقہ اکبر مع کتاب الوسیۃ امام ہمام ابو سفیان زوائد شرح کتاب
وفوائد فی متعلق عقائد اصول ایمان اور فصول متعلق قواعد فروع اجتماع ادو اعمال ارکان ہر سنی



یعنی ترجمہ کتاب الہدایہ جو کہ مسائل اصل مذہب کے ساتھ مسائل مفتی بہا کو جامع کمال تحقیق کیا
بتدقیق با حدیث مطبوع کے جانب عالم اہل مولانا ابیر علی صاحب ترجمہ فتاویٰ عالمگیری نے تالیف ترجمہ فرمایا

در مطبع میثقی نو کشتہ واقع لکھنؤ میں بہ طبع کردہ

۱۹۶۲ء
۳۸۵

SALAR JUNG P
(Oriental S
URDU PRINT
Accession No. 0
Subject



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین ویکانی فرید و اول سلوۃ و السلام علی سید رسل و انبیاء علی آلہ و صحابہ و اتباعہ الی یوم الدین
و علی جمیع الانبیاء و المرسلین اجمعین۔ اما بعد۔ یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی سنج البدایہ اپنی نسیا سے تنقیر
مع توضیح سے معراج الدرایہ ہر اور کامل تحقیق مع تہذیب سے معرکایہ ہر مع ہذا ذخیرہ مسائل اصول سے کنز دقائق
اور خلاصہ زیادات فتاویٰ سے تبیین الحقائق، ہدایہ معانی نوازل و واقعات صحیحہ کا جامع مجمع، ہمارے ہر رشتہ پر ہر لفظ
میں مختصر کافی و معانی میں بسط وافی، ہر تحقیق فقہ ذیہ میں شتھر نافع کثیر گویا جامع کثیر جسم صغیر، ہر فائدہ الحمد و المنة و البدایہ فی
البدایہ و النہایہ و عمل اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اجتہادات افضل البتہ بن امام الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام
عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جانشک روسے زمین پر پہلی ہر نصف سے زائد مومنوں کو اس فقہ پر اپنا عبادت کر دے اور احوال و امین
ہست سے اکابر و اولیاء صاحب آیات و کرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل برہی حقیقت اجتہاد و برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل بیت
ہو و در توی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب میں مذکور ہونگے۔ و صل فقہ کے تین جزو میں اول فقہ البرہانی
اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد ہو بدنی اعمال مانگان میں دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلد ص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو وہی عمل
کا ثمرہ ہو۔ سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع و سجود وغیرہ جب تک علم نہ ہو یہ اعمال صحیح ہونگے۔ اور تنقیح توضیح
میں تصحیح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق جنہ تصوف کہنے لگے ہیں یہ امام رب کے عہد میں داخل فقہ تھے لہذا
مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اس طرح کہ اول مقدمہ میں ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی و شرح ملا علی قاری ہم شامل کیا
اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ میں علیحدہ نشان سے شامل کیے۔ پھر مسائل کتاب یعنی متن تو اصول مذہب ظاہر و باطن

السر امر ہم و فاعلون یا مومن الایہ - و کتبہ اور اسکی کتابوں کا قلم مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور جتنے ہوں کوئی تعداد معین نہیں ہر حق - و رسمہ اور اسکے سب رسولوں کا قلم یعنی اللہ تعالیٰ کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہر حق میں خواہ آپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہ ہو - و الیوم الآخر اور در قیامت کا فسکہ وہ ضرور آنے والا دن ہے و البعث بعد الموت اور اٹھانے جانے کا بعد موت کے بعد اول تو قبر میں واسطے سوال منکر و کبیر کے اور دوم قیامت کبریٰ میں ہر جاندار کا حشر ہوگا اگرچہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا یا اگر گیا ہو بقول صحیح - حق - بقولہ تعالیٰ قل یحییٰ الذی انشا با اول مرۃ الایہ و القدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ اور میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر پر پرت کہ بھلائی و بُرائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر ہر کسی کی تدبیر سے بدلتی نہیں ہے - لیکن کسی معاملہ میں پہلے یہ نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ کی کیا تقدیر ہے پھر جو واقع ہو ایسی تقدیر جو نامعلوم ہو گیا بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ الایہ - و الحساب والمیزان والنجۃ و النار حق کلمہ اور میں ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور ثننا اعمال کا میزان میں اور حبت و دوزخ سب برحق ہیں فہیون ہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و وقائع قیامت کے سب حق ہیں پھر آرام رح نے جزو عظیم یعنی معرفت اسی کی توضیح شروع کی - و اللہ تعالیٰ واحد لا من طریق العدد و لکن من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالیٰ واحد ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس معنی میں واحد ہے کہ اسکا کوئی شریک نہیں ہے یعنی وحدانیت یہ نہیں کہ وہ ایک دو میں گنتی میں ایک ہے بلکہ گنتی اسکی پیدا کی ہوئی چیز ہے تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اسکے - لہذا سورہ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کلمہ سے اس محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ اکبر ہر حق یعنی ذات و صفات میں اسکا شریک نہیں ہے - اللہ احد اللہ تعالیٰ ہی صمد ہے و کسی کا محتاج نہیں اور سب اسی کے محتاج ہیں لہذا کہ کسی کو جناف تو جسے کہا کہ اسکا بیٹا اُسے اللہ تعالیٰ کو نہ پہچانا وہ کافر ہے - و لم یولد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا - و لم یکن لہ کفو احد - اور نہ اسکا کوئی کفو ہے و نہ جو روحی محال ہے اور نہ کوئی اسکے مثل نہ سمجھس و نہ مشابہ اور نہ مانند ہے - لایشبہ شیاً من الاشیا من خلقہ وہ پاک و غریب مشابہ نہیں اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ و نہ یعنی جو کچھ اسکے سوائے ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے و وہ اس مخلوق میں سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہیں ہے - و لایشبہ شیاً من خلقہ اور نہ کوئی چیز اسکے خلق میں سے اسکے ساتھ مشابہ ہے و بقولہ تعالیٰ لیس کثلہ شیء و ہوا سمیع البصیر یعنی نہیں اسکی مثال کوئی چیز اور وہی سمیع البصیر ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا و دیکھنے والا بطرح اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں ہے پس جسے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا لہذا ہم ہمیشہ سے ہے و لا یزال اور ہمیشہ رہیگا و نہ یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے - با سماء اپنے ناموں کے ساتھ - و صفاتہ الذاتیہ و الفعلیہ اند اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہیں یا فعلی ہیں و نہ یعنی اسکی سب صفات کمال ہیں اور وہ ہم لم یزل و لا یزال ہیں اور صفات کا طور و طرح سے ہر ایک صفات ذاتیہ و دوم صفات فعلیہ اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہیں جیسے علم نہیں اللہ تعالیٰ عظیم ہے بصفہ ذاتی کیونکہ اسکا ضد تو جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے - و نہ صفت فعلی وہ کہ اسکا

منہ بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب ہیں۔ امان اللہ تبارک و تعالیٰ فالحجۃ پس صفات ذاتیہ بہ ہر ایک جات ہے کہ تو نے تعالیٰ الٰہی انبیوم
ما القدرۃ عدم قدرت۔ و العلم سوم علم۔ و الکلام اور چارم کلام ہے کہ تو نے تعالیٰ کلم اللہ موسیٰ علیہ السلام و السمع والبصر اور خمس
سمع اور ششم بصر ہے کہ تو نے تعالیٰ و ہوا السمع البصر۔ و الارادۃ ہفتم ارادہ ہے کہ تو نے تعالیٰ یرید اللہ کلم البصر۔ واضح ہو کہ صفات
ذاتیہ میں سے احدیت ذات اور واحدیت۔ صفات اور وحدیت اور خلقت و کبریا بھی میں ہیں۔ و اما الفعلیۃ اور میں صفات فعلیہ
ما الخلق من نوید اگر افع اللہ خالق کل شیء۔ و التزیین اور رزق دینا و رزق من بشار۔ و الانشاء و ہدین و اناف
ہو اندی انشاء جنات۔ و الابداء اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا ہے ہوید شیء و یعید۔ و المنع اور صنعت کرنا ہے صنعت البکر الذ
انفن کل شیء۔ و غیر ذلک من صفات الفعل اور اس کے سوا ہے جو صفات فعل میں سے ہیں و سب اس کے صفات فعلی
ہیں مثل رحمت و غضب و رضا و محبت و غیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل ولا یزال باسما و صفاتہ لم یجد ثلسم و لا صفۃ
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہر اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اس کے لیے حادث نہیں ہوئی ہر
اس کی توضیح یہ ہر کہ لم یزل عالما بعلہ و العلم صفۃ فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہوا اپنے علم کے ساتھ اور علم اس کی
صفت ازل ہر۔ و قادر البقدرۃ و القدرۃ صفۃ فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہر اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اس کی صفت ازل ہر یعنی یون ہی ہمیشہ سے ہر ہمیشہ اس کی صفت رہیگی۔ و متکلم بکلامہ و الکلام صفۃ فی الازل
وہ ہمیشہ سے متکلم ہر اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اس کی صفت ازل ہر۔ و خالق تخیل و الخلق صفۃ فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہر اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اس کی صفت ازل ہر۔ و فاعلا بفعولہ و الفعل صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہر اور کرنا اس کی صفت ازل ہر و غیر ذلک مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اس کی صفت کوئی حادث نہیں ہوتی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہوا اللہ تعالیٰ و الفعل صفۃ فی الازل و المفعول مخلوق
و مفعول اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالیٰ ہر اور فعل اسی کی صفت ازل ہر اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہر اور اللہ تعالیٰ مفعول کچھ مخلوق نہیں ہر۔ و صفاتہ فی الازل غیر محدثہ و لا مخلوقہ اور ازل میں صفات الٰہی
خود پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں و یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُن سے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان
اس کی ذات پاک کے ساتھ ہر نعمن قال انہا مخلوقہ او محدثہ او دعت فیہا او شک فیہا فہو کافر باسرتعالیٰ
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نہ پیدا ہو گئی ہیں یا اُن کے بارہ میں تو تعجب کرے یا انہیں شک لاوے
تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہے و تعجب تو تعجب کہے جس نے یہ ہیں کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یون ہی ازل قدیم ہیں اور
نہ کہ کھڑ کر چھانو تو گانہ وہ اس وقت کافر رہیگا یا شک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ و القرآن کلام اللہ فی لمصاحفت
مکتوب و فی القلوب محفوظ علی الالسن مقروء علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالیٰ کا
کلام ہے مکتوب میں لکھا گیا اور قلوب میں محفوظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا
و محفوظ بالقرآن مخلوق و کتابنا و قرآننا لہ مخلوقہ و القرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہر محفوظ کرنا
و مخلوق ہر اور ہمارا اس کو کھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے و نہ مبنی کلام الٰہی اس کی

صفت ازلی ہو لیکن عوام پر مشتبہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے میں اس کے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ انکی نظر کلام نہیں کرتی تو فرمادیا کہ حفظ و قراءت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔ تنبیہ قدیم کہنا سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسباب احسنی میں چونکہ اس نصاب پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ جتنے پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کی کیا معنی ہیں اہم حدیث نے فرمایا۔ و ما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن عن موسیٰ و غیرہ من الانبیاء علیہم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلک کلام اللہ تعالیٰ اخبار اعظم و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و کلام موسیٰ و غیرہ من المخلوقین مخلوق و القرآن کلام اللہ تعالیٰ لا کلامہم اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و غیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہی جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہو اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں اور موسیٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے کچھ ان کا کلام نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ کو بولنا کہ اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب وہ پیدا ہو گیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسیٰ علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہے اور کلام اللہ تعالیٰ ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے ان کا کلام بھی مخلوق ہے۔ و سمع موسیٰ کلام اللہ کہما قال تعالیٰ و کم اللہ موسیٰ تکلیما اور موسیٰ نے کلام الہی کو سنا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و کم اللہ موسیٰ تکلیما یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقہ کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سننا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالیٰ متکلماً و کم یکن کلم موسیٰ وقد کان اللہ تعالیٰ خالقاً فی الازل و لم یخلق الخلق لیس کثرتی و ہوا السمع البصیر فلما کلم موسیٰ کلمہ بکلامہ الذی ہوہ صفت فی الازل اور بیشک اللہ تعالیٰ متکلم تھا حالانکہ اسے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالیٰ خالق تھا ازل میں حالانکہ اسے خلق پیدا کی تھی (اسکی شان میں قیاس وہم عاجز ہیں کہما قال تعالیٰ) لیس کثرتی و ہوا السمع البصیر یعنی کوئی شے اس کے مثل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام کے متکلم کیا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے۔ و صفاتہ کلما بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے۔ یعلم لا کعلنا و یقدر لا کقدرنا و یرئی لا کورینا و یسمع لا کسمعنا و ہما تبارک و دون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے دون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے دون مشابہت ہمارے سمیٹنے میں۔ یعنی اللہ تعالیٰ و مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں شریک لفظ بولتے ہیں۔ و تکلم لا ککلامنا یعنی شریک بالآلات و الحروف و اللہ تعالیٰ تکلم بلا آتہ و لا حروف و لا حروف و لا حروف و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے یہ اتنے ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و ہنم و دانت و ہنم و آلات اور حروف سے کلام

رہنے میں اور اللہ تعالیٰ بدولت کسی آلہ اور حدوث کے کلام فرماتا ہے اور حدوث تو مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ لیس جسم ولا جو ہر ولا عرض اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جو ہر اور نہ عرض ہے۔ فقط عرض ہو سکتا ہے کہ میں جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم ہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جو ہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جن کو مشبہ قائم ہو اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے اور جو ہر جزو لا تجزئ کو بھی کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عزوجل جس جید کا بڑا کرے کہ اُسی نے لوگوں میں جو ہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اسکے دہم میں ہے۔ ولا حدلہ ولا ضدلہ ولا ندلہ ولا مثللہ اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ ایسا کوئی ضد لینے مخالف دولت ہے اور نہ ایسا کوئی شبیہ و شریک ہے اور نہ ایسا ہمسرد و ہمجنس ہے قال تعالیٰ لیس کمثلہ شیء وهو السميع البصير اسکے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق غرض جل کے مشابہ ہے پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ محدود ہے اور نہ گنتے میں ہے اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے اور نہ اسکے بعض میں اور نہ اسکے اجزاء ہیں اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اسکی انتہا ہے اور نہ اسکی مابیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں ہوا کرتے ہیں اور نہ وہ کسی جگہ میں ٹھکن ہے اور نہ اسپر زاد جاری ہوتا ہے۔ ولہ یذو وجہ ونفس اور اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ دو وجہ و نفس ہے۔ فما ذکر اللہ فی القرآن من ذکر الوجود پس جو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان وجہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ کل شیء بالک والوجہ۔ وقولہ تعالیٰ فاما یظن انما یموت ورجع الیہ۔ وقولہ تعالیٰ ویحیی وجہ ربک۔ وقولہ تعالیٰ الا ابتغوا وجہ ربکم الاعلیٰ۔ ان آیات میں وجہ مذکور ہے۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان یہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ یہ السرفق الیہ یموت وقولہ بل یاد بسوعتان۔ وقولہ خلقت بیدی تو النفس اور بیان نفس سے فقہ کقولہ تعالیٰ لا اعلم ما فی نفسک۔ بالجملہ قرآن میں جو ذکر وجہ و نفس کا ہے قولہ صفات بلا کیف۔ ثوبہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیفیت و شبہی یہ بات مجہول ہے کہ نام کی کیفیت کیا ہے؟ قول ہی امہ سلف اور فقہاء و علماء صاحبین کا قول ہے۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اسی پر گزرے ہیں اور کچھ تاویل نہیں کرنے تھے اور پچھلوں میں بعض نے تاویل کی ہے اسکو امام رح نے منع فرمایا بقولہ ولا یعقل ان یہ قدرۃ او نعمۃ لان فیہ ابطال الصفتہ۔ اور یونہی نہ کہا جاوے کہ یہ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت ہے کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ وهو قول اہل التقدر والاقرار الامام الکامل کا فرقہ خدا بہ مقتزل کا قول ہے۔ فقہ قدیمیہ وہ بتبرگرہ ہے جو بندہ کو خود بخود و بی کسی کا خالق کہتے ہیں اور انہیں میں سے معتزلہ و روافض بھی ہیں جنہوں نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات اتنی بلا کیف کہتے ہیں لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولكن یدہ صفتہ بلا کیف ولیکن یہ انہی کی صفت ہے بلا کیف۔ وعصبہ و رضاہ و ضحاک من صفاتہ بلا کیف اور غضب اتنی اور رضا اتنی

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ آج وہ دلائل کا اثبات ہمارے اعتقاد میں حق ہو لیکن ہمارا علم اسکو حادی نہیں ہو سکتا پس
ہم کو اصل تو آیات قطعہ سے یعنی معلوم ہر بان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہیں ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے
لڑا ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوئے تو انھوں نے اصل صفات سے ہی انکار کر دیا۔ یوں نہیں بلکہ
سرخسی رحمہ اللہ نے بھی ذکر فرمایا۔ علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات تشابہات آئی ہیں انہیں بھی یہی حکم
و اعتقاد ہو کہ انہیں ایمان لارے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ منجملہ ان احادیث کے قول ہے اللہ

علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من تیفثہ تجففہا من جمیع الوان الارض و عینت بالیاء المختلفہ و سواہ و فسخ فیہ الروح فصاریہ انما
حسا سا بعد ان کان جارا الحمد للہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو ایک مٹی خاک سے جسکو کیا تمام اقسام زمین سے اور
وہ گوندھی گئی مختلف پانیوں سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اس میں روح پھونکی پس وہ جاد کی حالت سے

جوان حس و حرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلبا بین الاصبعین من اصابع
الرحمن کلب واحد یضرب فیکف بشار۔ یعنی آدمیوں کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے

بیچ میں مانند ایک دل کے ہیں انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ از منجملہ قول علیہ السلام لا سزال جہنم نقول ہل من مزید
حتی یضع الجبار رب العزۃ فیما قدمہ فیہ فی بعض فقرات الی بعض فقرات الحدیث۔ پس اول حدیث میں بیان صفت اصابع

ہو اور اس میں بیان صفت قدم ہو۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان الشریط یدہ باللیل لیتوب سسی النہار و یسطبہ بالنہار
لیتوب سسی اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ رواہ مسلم۔ اس میں بیان ید اللہ کی صفت کا ہے۔ از منجملہ قول علیہ السلام الحجر

الاسود بین السمرنی ارضہ یصلح باعبادہ۔ یعنی حجر اسود زمین میں بین السمرنی کے ساتھ بندہ دن سے مصافحہ فرماتا ہے
اور حدیث ابو ہریرہ میں مرفوع آیا کہ جس نے مفادضہ کیا حجر اسود سے تو وہی ہو کہ اس نے ید الرحمن سے مفادضہ کیا۔ رواہ

ابن ماجہ۔ مخرج کتابہ کہ علامہ قاری رحمہ اللہ نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہیں اور یہ احادیث شمار سے باہر ہیں پھر
جیسے حجر اسود کی حدیث ہے یہ بالکل صریح ہے کہ تاویل بیان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہے

بلکہ معنی اس سے صفات انہی ہیں اور عقول پیچھے اس کے ادنی مخلوق ہیں یہ انہیں ایمان لانے سے سرفراز ہیں اور اگر
اسکی حقیقت و کیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کریں تو نامعقول ہیں کیونکہ جیسی ذات باری غر شاہہ ادراک سے

عالی متعالی ہو ویسے ہی اس کے تمام صفات وہم و ادراک سے برتر ہیں اور انہیں ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور عارفوں کے
واسطے ایک شغف شادہ عالی و حسن الحال ہے جسکا قیاس میں لانا بالائی محال ہے۔ پھر قاری رحمہ اللہ نے لکھا اور امام

ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان و دنیا پر نزل فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہاں
بلکہ کیف۔ یعنی تمہاری عقل اسکی کیفیت کی چون و چرا کے لائق نہیں ہے اور نہ تم نزل کو مشاہدہ کسی مخلوق کے نزل

کے قیاس کر دو کہ یہ تشبیہ کفر ہے۔ قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو۔ علی صوتہ الرحمن
تو ایسی آیات و احادیث کو جس طرح وارد ہیں اسی طرح ظاہر پر کھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالیٰ جسم و جسامت
و تشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہے اس میں کوئی صفت حادث کی نہیں ہے اور امام عظیم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم ولی اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پرستوی ہو اور ہر ایک کے لیے اللہ تعالیٰ کو عرش کی کوئی اختیار ہو یا عرش پر
 اس کا شصت و اسی مرتبہ ہو بلکہ وہی عرش کا اور عرش کے سوا سب کا حافظ قیوم ہر اسی کی حفاظت و قیادت سے
 سب قائم ہیں سو پناہ اللہ تعالیٰ کی بکرا سکو کسی چیز کی اختیار ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اس کی تدبیر کا قار و مولا اور عرش کو
 تو اس نے پیدا کیا ہی اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ اختیار و مشابہت سے منزہ ہے انتہی متوجہ۔ امام مالک رحمہ سے
 کسی نے عرش کا استواء پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استواء ہونا تو معلوم ہے اور کیفیت بھول ہی گئے اس کے اور اک کی
 طاقت نہیں ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور پوچھنا بدعت ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہی طریقہ سلف رضی اللہ عنہم کا ہے
 اور یہی بہت راست و سلاست ہے۔ بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام ابوحنیفہ استاذ امام غزالی کے ابتداء میں تاویل کرتے
 پھر آخر عمر میں اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم جمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
 اجماع کیا ہے پس تاویل کرنا حرام ہے۔ یہ قول ہمارے اصحاب ائمہ یہ کہ موافق ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے تاویل کا جواب بھی
 اس صورت میں رکھا ہے کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکیں اور ضرورت پڑے تو جائز ہے کہ تاویل کر دی جاوے۔
 علی قاری رحمہ نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شراح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الہی سے مراد ارادہ اکرام ہے
 اور غضب الہی سے مراد ارادہ انتقام ہے کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہے۔ اور قاری رحمہ نے لکھا کہ
 ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے و قول بلکہ تعدد میں جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے
 اب حاصل کلام یہ ہے کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ میں یہ دو وجہ دین و دین و قدم و استواء و نزول وغیرہ کا وارد ہے
 تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہمارے محاورہ میں ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی میں ہیں اور ہر کو خوب معلوم ہے
 کہ اللہ تعالیٰ کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہیں ہے تو قطعی معلوم ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور رہا یہ کہ وہ کیونکر
 اور کس کیفیت سے ہیں تو جیسے ذات الہی ہیں کیونکہ اور کس کیفیت کو گنجائش نہیں ہے ویسے ہی اس کے صفات بھی
 و ہم دنیا میں سے برتر ہیں پس ہم جانتے ہیں کہ ذات الہی اور جملہ صفات الہی ازلی برحق ہیں کوئی چیز اس میں حادث نہیں
 اور نہ کبھی اس کو تغیر ہے اور نہ وہاں زمانہ و مکان کو دخل ہے بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اس کے مخلوقات ہیں
 اور ہم اس کی کسی صفت سے انکار نہیں کرتے ہیں میں سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین
 و علماء ربانین و ادیبان کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔ پھر امام غسٹم رحمہ نے فرمایا۔ وخلق اللہ تعالیٰ الاشیاء
 لامن شئی اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے و نہ یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیا کو پیدا کیا
 بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہے۔ و کان اللہ عالم فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالیٰ
 ازل میں اشیا کا عالم تھا قبل ان کے وجود کے و نہی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہے اس کا علم اول و آخر یکساں ہے
 کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہے اور اس نے تو زمانہ پیدا کیا ہے۔ و ہوا الذی قدر الاشیاء و قضیہا اور اسی نے
 اشیا کو مقدر کیا اور قضیہ کیا۔ و لایکون فی الدنیا و لانی الآخرة شئی الا بشیئہ و علمہ و قضیہ و تدویرہ و کتبہ
 اور تدویرہ کوئی چیز دنیا میں اور نہ آخرت میں مگر اسی کی مشیت۔ یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور

لکھے سے۔ ولکن کتبہ بالوصف لا بالکلی۔ ولکن اسکا لکھنا بوصف ہر نہ حکم شلایہ چیز غلام وقت چون ہوگی اور لکھنا حکم نہیں ہر شلایہ چون ہوگا۔ امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہیں کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب اسد تعالیٰ ہی کی طرف سے ہر نقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ۔ یعنی کہہ دے اسی محمد کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے کل ہر اور جسے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہر خودہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی بشرطیکہ اسکی توحید ہو۔ اتنی مترجما۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس آیت کو لکھا قال تعالیٰ وکل شیء فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستقر۔ وقاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی لکھا و دنا گوار کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی بروہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہر جو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہو وہ ہوا اور جو نہیں وہ نہ ہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ نقصاے اتنی پر راضی ہونا ضروری اور کفر جب نقصاے اتنی ہوا تو اسپر راضی ہونا چاہیے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ مغالطہ ہے اور جواب یہ ہے کہ کفر نقصاے اتنی نہیں ہر کیونکہ نقصاے اتنی تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونوں مبائن ہیں پس کفر نقصی ہر نہ نقصا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پسند کر دیا اور اس میں کوئی اعتراض نہیں ہر اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہے اور حقائق غرض کہ کی طرف کچھ وہ نہیں ہو سکتا ہے مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہوا لا ینفک کافر ہے اور جو کوئی غیر کے کفر پر راضی ہو وہ صومرین ہیں اگر کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی کافر ہے اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان میں جاو تو صیح ہے ہر کہ کافر ہو گا کذا فی التاتارخانیہ اور مؤید اسکا قولہ تعالیٰ ربنا اطمس علی ما لم دشدد علی قلوبہم فلا یفہموا حتی یبروا اللہ اب الایم۔ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون یون کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں حکایت فرمایا ہے۔ واقضالہ و انقضاء واقعہ روا الشیخہ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور نقصا و قدر و مشیت یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازل میں بلا کیف ہے یعنی نامند دیگر صفات و آیات مشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے۔ وعلیم اللہ تعالیٰ المعلوم فی حال عدمہ معدوم و معلوم انہ کیف یكون اذا اوجده وعلیم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجود وعلیم انہ کیف یكون فناء وعلیم اللہ المفقود فی حال قیامہ فاداعده علمہ قاعدانی حال قعودہ من غیر ان تغیر علمہ ادیحدث لہ علم ولکن التغیر و اختلاف الاول یحدث فی المخلوقین۔ اور اللہ غرض کہ معدوم کو اسکے حالت عدم میں معدوم جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اسکو ایجاد فرماوے گا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ غرض کہ موجود کو اسکی حالت وجود میں موجود جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اسکا فنا کس کیفیت سے ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ شاکر ہے ہر کوئے کو اسکے کثرے ہوئی حالت میں جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے شمیگا اور جب شمیگا ہوگا اسکو شمیے ہوئی حالت میں جانتا ہے اور ان سب تغیر مختلف حالتوں میں اسکو جانتا ہے ہر وہ علم کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کچھ تغیر ہوا اسکے علم میں کوئی جدیدیات پیدا ہو لیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات میں ہے۔ خلق اللہ خلق سلیمان الکفر والايمان ثم خاضعہم وامرہم وناہم فکفر من کفر فاعلہ وانکارہ وجمودہ بخذلان اللہ تعالیٰ لیاہ وامن من امن فاعلہ واقرارہ واعد فیہم تبویق اللہ تعالیٰ لیاہ و نصرتہ۔ اسد تعالیٰ نے انبی خلق کو کفر یا ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور انہی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسنے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے تسلط سے ہائیکہ اسد تعالیٰ نے سکھوایا

وہی کہ اسکا تو مشیت
اور اللہ تعالیٰ ہی
فوق تقدیر ہے نہ کہ
تو تو تو تو تو تو تو
اور اگر اللہ تعالیٰ کی
اور اللہ تعالیٰ کی
اور اللہ تعالیٰ کی

اور اسکی نصرت ضرور فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بانیگہ اسکو
 اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی و امام حج نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
 ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الفطریۃ الخ - اور بعض
 آیات و احادیث و روایات کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رحمہ نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
 علم انہی میں ہے یعنی پیدا کیا تو سالم پیدا کیا و لیکن وہ اپنے علم انزل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہو گیا مومن تو یہاں بیان فطرت
 پیدا ایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم انہی کا ہے کہ وہ آؤر ہی آؤر ہی بوجہ آیات کے تولد تعالیٰ و تقدیر انا کہ ہم
 کثیرا من الجن والانس لعم غلوب لا یفتقون بہا الا یہ - یعنی جننے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جنہم کے لیے بتوں کو جن
 انس سے جگے دل ایسے ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک - اور بوجہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنة و لاء لالنار و لاء لابی - یعنی میں نے اس گروہ کو
 جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پر دانہیں ہے اور میں نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پر دانہیں ہے - و قولہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فرمے کہ من العباد فریق فی الجنة و فریق فی السعیر - تمہارا رب بندوں سے فانی ہو ایک فریق جنت
 میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے - اور حدیث جامع مانع ہے ہر اعملا کل میسر لما خلق لہ - تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
 پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آویگا - امام اعظم رحمہ نے فرمایا - اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
 من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی وریات کو انکی پشت سے نکالا یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردوں
 و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے لیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
 کے تمام ذریات کو عید لینے کے لیے ایک بارگی طبقہ طبقہ نکالا - علیٰ صور الذریض و سود و بعدرت جھوٹے چیتوں کے
 پیدا و سیاہ - فجعلہم عقلاء و فہما طبعہم الست برکم قالوا بلی - سو انکو فاعل کر کے خطاب فرمایا - است برکم یعنی کیا میں
 رب نہیں ہوں - قالوا بلی - بولے کہ کیوں نہیں ہیں بیشک تو ہمارا رب ہے - و امر ہم و ہما ہم فاقروا لہ بالو لو تہ فکان
 ذلک منہم ایمان فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنی ایمان و غیر کا اور انکو منع کیا یعنی شرک و شر سے سوا ان
 سبھوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ نوان لوگوں سے ایمان نہا پس دے ہی حاق
 پیدا ہوتے ہیں فہی فطرت اسلامی ہے - و من کفر بعد ذلک فقد بذل و غیر من آمن و صدق فقد ثبت
 علیہ و دایم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے خود وہ حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
 تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و دامت کی فہ اگر دہم ہو کہ ہم کو توبہ اقرار یا نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ یہ اللہ
 کی طرف سے امتحان ہے اور اگر زیادہ ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یا دلاسنے والے سمجھنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایسا تو
 بالیقین فرض ہے اور اگر دہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسپر کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو ازہ
 شدید ہے جسے بہت سے اعمال برے کہے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - احصاء اللہ و نسوہ - یعنی
 اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر دیا ہے اور دوسے مرد بھول گئے ہیں - یعنی اعمال پر مذہب و ثواب ہوگا - واضح ہو کہ روح پر

نسیان نہیں ہو سکتا یہ نسیان اس جسم و دھاس کے مکرر کرنے سے ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کر جاتا ہے اور آخرت میں ان اعمال کو جنہیں بیان بھولا ہے صاف یاد کر لیا اور اس پر لازم ہونگے۔ ولہم یحیر احد من خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقہم مومنا ولا کافرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے قبر کے ساتھ مجبور نہیں کیا کسی کو اپنی خلق میں سے کفر یا اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا۔ ولکن خلقہم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو متبدل و تنقیر کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندہ دن کا فعل ہے نہ یعنی بندہ دن کے اختیار سے ہر قمری مجبوری سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ سن کی غرضی حال کفرہ کافر اذامن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان یتغیر علمہ و صفہ۔ جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو اُسکے حال کفر میں کافر جانتا ہے بھرب اس کے بعد ایمان لایا تو اس کے حال ایمان میں مومن جانتا ہے بغیر اسکے کہ اللہ تعالیٰ کا علم و صفت متغیر ہو نہ یعنی علم الہی پر زمانہ جاری نہیں ہے اُسکا علم ہر حال میں اپنی شان پر بندہ دن تغیر کے ہے اور تغیر ان حوادث و مخلوقات میں ہے جو جمیع افعال العباد من الحکمتہ و اسکون جسم علی الحقیقہ اور تمام افعال بندہ دن کے از قسم حرکت ہون یا از قسم سکون ہون یہ افعال انہیں بندہ دن کی کمائی و حقیقت ہیں نہ اور انکی پیدا کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں واللہ تعالیٰ خالقہا۔ اور خالق ان افعال کا اللہ تعالیٰ ہے نہ وہ وقال اللہ تعالیٰ واللہ اعلم و اللہون۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا انکو اور اسکو جو کم کرتے ہو یعنی تمہارے کام و فعل کو۔ اور آیات آسمین بہت ہیں کہ خالق کسی چیز کا سوا ہے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔ امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سبب فاعل خود مخلوق ہو تو اس کے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں انتہی ستر جاپس اللہ تعالیٰ بندہ دن کے افعال کا پیدا کرنے والا ہے۔ والمعاصی کلہا بعلمہ و قضائہ و تقدیرہ و مشیتہ لا یجبتہ ولا یرضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہون یا بڑے ہون اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہیں کچھ اسکی محبت سے نہیں اور نہ اسکی رضامندی سے۔ ولا باہرہ اور نہ اسکے حکم سے ہیں۔ وہی اور یہ افعال بندہ دن کے خواہ بچھے ہون یا بڑے ہون۔ کلہا بمشیتہ و علمہ و قضائہ و تقدیرہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں یعنی اگرچہ بندہ دن کی کمائیاں ہیں۔ والطاعات کلہا ایا ما کانت واجبتہ باہر اللہ تعالیٰ و مجبتہ و یرضائہ اور طاعات کوئی ہون سب کے سب ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اور اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ۔ نہ حاصل یہ کہ کل افعال بندہ دن کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو معاصی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں اور جو طاعات ہیں وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہیں پھر یہ معاصی و طاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہیں۔ والانیما علیہم السلام کلہم منہم ہون عن الصغائر والکبائر والکفر والقیلح اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب بالکل پاک ہیں بغیرہ و کبیرہ گناہوں اور کفر و ہر طرح کے قبائح سے نہ انبیاء میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزرتے جنکی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور جو آدم علیہ السلام کی نفوس سے

انکار کو کہے تو کفر ہے۔ اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے ٹکڑے جدا ایمان میں جو داخل ہوا
اُس آدمی کی اجنبائی حالت ہو اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ و کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں۔ اب واضح ہو کہ انبیاء
علیہم السلام کا حال یہ ہو کہ اپنے سوا سے عام مومنوں کے ایمان کے اعلیٰ درجہ سے بھی انکی منزلت بڑھی ہوئی ہو تو وہ اس
حد ہی میں نہیں ہیں کہ صغیرہ و کبیرہ یعنی معروف اُن سے صادر ہو بلکہ ان کے مرتبہ کے مناسب جو امور ہیں کبھی انہیں نغزش
ہو سکتی ہو لیکن یہ نغزش اس صغیرہ گناہ کے معنی میں نہیں ہو کیونکہ یہ انکی حد ہی نہیں بلکہ امام حج نے فرمایا وقد كانت
منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ نغزش ہو گئی ہو ف علی قاری حج نے ابن الامام حج سے نقل کیا کہ عبور
اہل سنت کے نزدیک انبیاء صفات و کبار اثر سے معصوم ہیں مگر سو سے صغیرہ ہو سکتا ہو اور بعض اہل سنت نے سو کو
منوع کہا ہو لیکن اصح یہ ہو کہ سو و نسب ان جائز ہو اور حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے کسی نے منوع کا ارتکاب انبیاء
علیہم السلام سے قصد کے ساتھ مجوز نہیں کیا مگر بطور سو و نسب ان کے جائز قرار دیا ہو۔ مترجم کتاب کہ غور کے بعد ظاہر ہو گا
کہ جن اہل سنت نے سو سے منع کیا ہو انکی مراد یہ ہو کہ جو مفہوم سو کا ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سو انکی شان نہیں ہو اور کلام
اسی میں ہو تو یہ سو نہیں ہو لیکن ان کے مرتبہ میں ایک سو کی شان ہو کہ اسکا نام سو ہو تو وہ سو جائز ہو اور وہ نہ صغیرہ
نہ کبیرہ ہو بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام نغزش و زلت ہو جیسا کہ امام حج نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اخلاص و خفیت
میں نہیں ہو و الحمد للہ علی ذلک۔ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہدہ و رسولہ و صغیرہ لم یعدہم
و لم یشرک بالہ طرفہ صین قط و لم یرکب صغیرہ و لا کبیرہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بند سے
و اُس کے رسول و برگزیدہ میں کبھی آپ نے نہ بت ہو جا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی
شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرتکب ہوئے و نہ قطعی یعنی ہو اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہ
کہے تو یہ اسکی غلط فہمی ہو اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہیں اور خصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء
ورسل سے اعلیٰ و افضل ہیں نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب
بن مرثد بن کعب بن لؤی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نزار
بن معد بن عدنان یہاں تک نسب معروف ہو اور آگے تاریخ میں اختلاف ہو۔ و افضل الناس بعد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر الصدیق۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر الصدیق
رضی اللہ عنہ ہیں و ابو بکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تميم بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب
القرشی ثقی۔ پس سب اولیاء سے اولین و آخرین سے افضل ہیں باجماع امت و احادیث صحیحہ ثم عمر بن الخطاب پھر عمر
بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں و عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن داج بن عبد
بن لعب القرشی العدوی ثم عثمان بن عفان پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہیں و عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ
بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی۔ آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم
تک کسی قبیلہ یا کسی پیغمبر کی وراثت یا نكاح میں نہیں ملین سوا سے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے ثم علی

بن ابرہہؓ۔ پھر علی بن ابی طالبؓ میں کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف
 اقرشی النہشمی فضائل جلیلہ و مناقب کبیرہ آپ کے بشمار ہیں۔ عقائد نسبی میں زیادہ کیا کہ ان چاروں خلفائے راشدین
 کے بعد باقی عشرہ مبشرہ میں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دنش کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور متفقین
 ہیں دس میں چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و عتبہ بن
 ابی وقاص و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن زید بن عمرو بن نفیل و ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم آج ہیں۔
 پھر فضیلت میں اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیتہ الرضوان ہیں۔ اور مترجم کتاب کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ
 و حسن و حسین و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احادیث صحیحہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم
 و جمیع کے جنتی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہیں ہیں اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب
 تحقیق الاشارہ فی تعظیم البشارۃ میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ عقائد نسبی میں بیان چنہ عتائہ
 زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء و رسولوں میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ دوم آپ کی امت سب استون
 بہتر ہے۔ سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اہل اور سب دینیوں کی ناسخ ہے۔ چہارم آپ کی تمام امت میں آپ کے
 اصحاب سب سے بہتر ہیں۔ پنجم خلفائے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے پھر پچھتم خلافت تیس سال ہے پھر پچھتم
 بادشاہت و امارت ہے۔ ہفتم مسلمانوں کے لیے دنیاوی انتظام میں ایک امام ضروری جو احکام نافذ کرے و حدود قائم
 کرے اور لشکروں کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوٰۃ وصول کرے اور تغلب کرے والوں و زہر نون کو مغلوب کرے
 اور جمیعہ و عیدین کو قائم کرے اور لوگوں کی منازعات فیصلہ کرے اور بغیر وارث چوں کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد
 کو تقسیم کرے۔ ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضروری یعنی اسطرح نہ کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو نون سے بالکل غائب کہتے ہیں
 کے منظر میں کیونکہ ایسے امام کا ہونا و نہونا برابر ہے۔ ہفتم یہ امام قریش سے بنادین غیر سے نہ بنادین ف یعنی جب جماعت
 مسلمانوں کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرے خلافت حاصل
 کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کمرستان کو فتح کرے اسلام کا ماتحت کرے تو اپنے غلبہ پر
 وہ امام ہے اس سے مخالفت ردائیں ہے۔ وہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بند محصور ہو اور
 نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا و قدرت والا ہو کہ احکام نافذ
 کرے و حدود اسلام کی حفاظت کرے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط
 پوری ہوں یعنی جو فقہ کے فاضی و گواہ میں مذکور ہیں۔ یا زوہم صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی
 کے ساتھ یاد کرے۔ و آزدہم طاعی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ ہر حق ہے اور جس نے
 آپ کے ساتھ لڑائی کی اس نے خطا کی۔ صحیح ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے بدلیل حدیث باخار نقل کردہ
 ابی نعیم۔ یعنی اے عمار جھکو گردہ باغی تیرے قتل کر دیا۔ مترجم کتاب کہ حدیث سے آنا نکلا کہ جو موت تجھے قتل کرے جگہ جگہ
 کی حالت میں ہونگے۔ پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ کردہ کہنا جائز ہے یا نہیں تو ظہر ہے کہ اگر وہ جہاد

کہ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور
 چھاپا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں بقولہ تعالیٰ ولاتنا بدوا بالاقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری
 نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہر اور صحیح روایت ہو کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہو
 تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا اور باغیوں نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگوں کو قتل
 کریں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
 کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک اعظمیٰ قرار دیا اور لوگوں کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
 گھر بیٹھ رہے پھر لوگوں نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی کہ
 آنحضور نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کر دو اور ہم تمہاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی
 انکار کیا اور یوں ہی حضرت عثمان کی اسطرح شہادت کو اعظمیٰ قرار دیا اس میں نین روز گزر گئے جو مجھے روزِ ماجرین و انصار
 نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر هجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
 کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دارِ اہمروہ کی حیثیت کریں پس آپ نے بعد غدت کے اسکو قہر لیا اور
 یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی میں ہرگز مین قبول کروں کیونکہ وہ بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
 رضی اللہ عنہم بھی ماننے لگے کہ سب سے افضل آپ ہی میں پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بیعتیں چھوٹے لوگ
 کہتے ہیں کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور ترجمہ کتاب ہے کہ
 اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو یک
 جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمانؓ میں شریک
 تھے اور شام میں معاویہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء میں سے امیر معاویہؓ زیادہ قریب
 تھے اور خونِ ناحق کا مطالبہ ولی کو پہنچتا ہے اور ان باغیوں کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرنے میں
 کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یوں نقل کیا ہے کہ باغیوں نے تادل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
 باغیوں کا حکم یہ ہو کہ باغی لوگ جب امام عدل کے قریب قرار ہو جاویں تو جو کچھ آنحضور نے حالت بغاوت میں اہل عدل
 کے مال و جان میں جمع کیا ہے پھر پوچھا ہے بن اُتے اسکا مطالبہ دیکھا جاوے اور حالت لڑائی میں جو مال باغیوں کا لوٹ
 میں آیا ہو وہ ان باغیوں کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہے اور جو باغی گزرتا رہوں وہ رہا کر دیے جاویں پس جب
 دسے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منت و غنوک حاصل تھی اور جب صحابہؓ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
 علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیوں نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہو گئے تو آپ پر انکو قصاص نہیں
 قتل کرنا یا ہرگز کرنا دیا سے قتل کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیوں سے مواخذہ و قصاص لازم ہے
 لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیوں کی قوت ٹوٹ جاوے اور غنوک جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جائز ہے اور اس وقت میں جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی نصوص زینا حضرت طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وہ بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہکو و دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسروں سے اجتہاد میں خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما آخر میں نادام ہوئے اور یون ہی حضرت ام المؤمنین عائشہ نام جو میں اور بعض اوقات اس قدر روئین کہ اور حنی زہر چائی تھی اور یون ہی امیر معاویہ رحمہ اللہ جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا نسق اپنی لازم نہیں آتا اگرچہ اس اجتہاد میں خطا ہوئی مترجم کتاب کہ عبد المترا بن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف سے لیکن انھوں نے قرآن سے استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مظلوم نہ ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کہاں سے کہتے ہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولہ سلطاناً فلا یسرف فی القتل ان کان منصوراً یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہے۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تفسیر میں لکھا کہ یہ استنباط جبہ ہوا یہی واقع ہوا۔ مترجم کتاب کہ معاویہ رضہ کو خلافت علی رضی اللہ عنہ میں مناقشہ نہ تھا لیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور چہ زبیر کی نوبت نہ پہنچی تھی کہ در بیان میں جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل بیان کے اطمینان کے واسطے محصل حال ذکر کر دیا اور امر انہی مقدم در تھا اور حق صریح یہی ہے جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیر امتہ قرار دیا پس وہ سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند کے تارے ہیں اور اپنی فضیلت میں قرآن کلام انہی ناطق حق ہے اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد پھر کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہیں ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کو میرے اصحاب کو لینے سابقین کو سو اگر تم میں کوئی کو چہ کہے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہنچے گا انکی ایک مد کو اور نہ اس کے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ و مسلم فی صحیحہ اور احادیث ان صحابہ کے فضائل میں بکثرت معنی میں متواتر ہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسے تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہیں سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا یہی عمر بھر کی عبادت (شب و روز) بہتر ہے۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری میں روایت ہے کہ جبکہ حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب میں کہا کہ فتنہ کے باب میں تم میں سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے پھر خدیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ امیر المؤمنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہے آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بندہ دروازہ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ وہ دروازہ گھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو خدیفہ نے کہا کہ نہیں بلکہ توڑا جائیگا۔ راوی کتاب کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا جانتا ہے۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس رات شہید ہوئے اس کے اول میں کو تھے پر آئے اور باقیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشاریات بیان کیجے اور اور ان سے قسم لی تو انھوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابو بکر و عمر و بنی تھاکو وہ اُحد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ تمہرے پیغمبر فقط نبی و صدیق و شہید ہیں باغیوں نے کہا کہ ان
 سچ ہیں پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بکیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ مجھے گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہوں پھر کوٹھے سے
 نیچے اتر گئے۔ صحیح روایت ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو پہچان کر
 حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کر لگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
 حق میں امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اسے
 نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اس نے کہا کہ ہمارے بیان تمہارے سب علیہ موجود ہیں اور
 میں آپ کے بعد والوں کو بھی جانتا ہوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے
 پیغمبر کے قرابت والوں سے ہوگا وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کر لگا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ
 عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اس نے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہو تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے
 سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنی او گندے او گندے تو اس نے کہا کہ اے مومنوں کے سردار میں اس کی
 مذمت نہیں کرتا وہ تو مرد صالح ہے میرا یہ مطلب ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوگا کہ تلوار میں کھنچی ہوئی اور خون جاری
 ہوگا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیٰ رزقہم فرمادے۔ بالخصوص یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
 امر الہی قدر نقد و رہی پھر خواجہ درد انصاف بے شبہ جہالت سے گراہ ہوئے کہ انھوں نے افضل الانبیاء والمرسلین
 خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الہی عزوجل سے معارفہ کیا اور
 حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس و لحاظ نہ رکھا۔ خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر
 گمراہ ہو۔ امام رح نے فرمایا۔ ولا تذکر الصحابۃ الا بخیر۔ اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہیں کرنے سوائے بھلائی
 و خوبی کے کثرت ہر مومن اسے محبت کر لگا اور ہر منافق اسے بغض رکھتا اور حسد و لا تکفر مسلما بذنب من الذنوب
 وان کانت کبیرۃ اذالم يستحلوا درہم کافر نہیں کہتے کسی مسلمان کو جو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
 ہو بشرطیکہ اس نے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو ف یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہو تا تو قطعی ظاہر و ثابت ہے پھر اسے اسکو
 حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہے۔ قاری رح نے لکھا کہ سب اشعین کبیرہ گناہ ہیں مگر کفر نہیں ہے یہی کو
 صحیح کہا پھر لعنت و دمعنی ایک یہ کہ کفر میں مقوم اور ایمان سے بالکل دور ہے دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہوں کے بدکار و عازل
 نقصان زانی رح نے فخر عقائد میں کہا کہ سلف صالحین و علماء مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ و اس کے اطراف پر یعنی منقول
 نہیں ہے کیونکہ غلبت الامراء کے بارہ میں یہ ہے کہ انھوں نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہیں ہو سکتا ان
 اختلاف و ہابہ و یزید کے ہے۔ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یہ یہ پر اور نہ حجاج پر۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی امام
 غزالی رح نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی احوط ہے اور اسکا نام زبان پر لانے اور اس کے ساتھ مشغول ہونے سے سوائے اسکی
 برائی کے کچھ حاصل نہیں لیکن ہم اسکو ادراکے مدگاروں سے بالکل لگا نہیں رکھتے۔ شیخ ابن ایہام رح نے
 تیرہ کے کافر ماننے میں اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہے اور بعض نے کہا کہ

میں بلکہ توقع کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رحمہ نے مرکب کبیرہ کے حق میں لکھا۔
 نسیمہ مومنا حقیقہ۔ اور ہم مرکب کبیرہ کو خفیت میں مومن کہتے ہیں۔ ف مغزلہ مرکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے لہذا
 امام رحمہ نے فرمایا۔ ویسوز ان کیون الرجل مومنا فاستغیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
 سے مومن ہو بہ کاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر ہو۔ والسمح علی الخفین سنتہ۔ اور دونوں موزن پر مسح کرنا
 سنت ہے۔ یعنی سنت قریب بہ تواتر سے ثابت ہے۔ والترادج فی شہر رمضان سنتہ اور تراویح ماہ رمضان بہ سنت
 ہے۔ یعنی اصل تراویح بہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بروفا جرح
 من المومنین جائزۃ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکو کار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے۔ ف قاری رحمہ نے کہا کہ
 جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ و جماعات ترک کرے وہ خود متدعی ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا
 نقول ان المومن لا یضرب الذنوب وانه لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ
 میں داخل نہ ہو گا۔ یہ فرقہ مرجیہ و یاحیہ کا رد ہے۔ مغزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا انه یخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان یمحج
 من الدنیا مومنا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اس میں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
 غیر توبہ مرا ہو بعد ازاں کہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ و سیئاتنا مغفورۃ کقول المرتبۃ
 و ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن
 نقول سبتہ مفصلۃ ولکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنة بشرطها
 خالیه عن العيوب المفسدة والمعانی البطلۃ ولم یطلبها حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعها بل یقبلها
 منہ ویثیبہ علیہا جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی وہ حالیکہ وہ فاسد کر نیوالی عیبوں ظاہری سے اور
 باطل کر نیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد نہ ہو گیا نہ اسکا کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو
 اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کرے گا۔ یہ تو تفصیل نیکی کی ہے
 اور یہ بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من اسیات دون الشرک والکفر ولم یتیب عنہا حتی مات مومنا نہ
 فی مشیتہ اللہ تعالیٰ ان شاء غدرہ وان شاء عفا عنہ ولم یغدر بہ بالکفار ابدًا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ ضعیف ہو یا کبیرہ
 ہو سو اسے شرک و کفر کے اور اس بدی سے اسے توبہ نہ کی جائے کہ وہ مومن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت
 میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے۔ ولکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیا کہ وہ بلی
 تو اللہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ول یغفر دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ شرک اپنے ساتھ ہونے نہ بخشے گا اور سو
 شرک کے بخشے گا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبار ما تنہون عنہ مکفر منکم سیدکم اؤ یہ۔ ولکن کبار ما تنہون
 نہیں ہیں۔ والرب یار اذا وقع فی عمل من الاعمال فانه یطیل اجرہ وکذا العجب۔ اور یہاں یعنی دکھانے کی نیت
 جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل، توبہ یہاں اس عمل کے ثواب کو کھودیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
 فہ قال القاری رحمہ اس میں اشارہ ہے کہ اسو اسے رب یار و عجب کے دیگر ردیل اطلاق سے فعل باطل نہیں ہوتا ہے۔

والآیات للاتباء والکرامات للادب والبراق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق ہیں و مفترکہ و ردوافض سے انکار کیا اور کیوں نہیں کہ ان لوگوں نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی نہیں تھی۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت اس مرتبہ دلائل پر پہنچا ہے۔ و اما المی فکون لاعداۃ مثل ابلیس و فرعون و ما تکنون للرجال ہماروسی نے الاخبار فلا نسیمہا آیات و لا کرامات و لکن نسیمہا قصار حاجات لہم۔ اور وہ صورتیں فرق عادت کی جو دشمنان حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ ہر دو جال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث میں ہو گئی ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے اور نہ کرامات کہتے ہیں و لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کی حاجتیں پوری کرنی ہیں و ذلک لان اللہ تعالیٰ یفیض حاجات اعدائہ استمدراجا لہم فیفترون ویزدادون عصیاناً و کفراً و ذلک کلمہ جائز ممکن۔ اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداؤ کی حاجتیں پوری کر دیتا ہے تاکہ استمدراج کے لیے اپنے آہستہ درجہ بدرجہ انکو غضاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس دے اسطرح حاجتوں کے پورے ہونے سے مغرور ہو کر اور زیادہ عصیان و کفر میں بڑھ جاتے ہیں اور یہ سب جائز ممکن ہر وقت شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا پھر اسے تاقیامت مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی۔ حدیث میں ہے کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت دے پسند کرتا ہو وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر تقسیم ہو تو یہ فقط استمدراج ہے پھر ترجمہ یہ آیت فلما نسوا ما ذکرنا بہم عننا علیہم ابواب کل شئی حتی اذا فرغوا باادوا تو اخذنا ہم بغتۃ فاذا ہم بلسون۔ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح انھوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے مدد و اذیہ کھول دیے یہاں تک کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہم نے انکو گرفتار کر لیا اچانک سونا گاہ دے ہر نیکی سے ابوبس ہو گئے و کان اللہ خالقاً قبل ان یخلق ورازقاً قبل ان یرزق۔ اور اللہ تعالیٰ بلاشبہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے و فیہ سئلوا فقادی امام رحمہ نے کمر بیان فرمایا جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت و حقیقت بندہ کے اور اک سے باہر ہو اور اسکی ذات و صفات میں تغیر نہیں ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت بالوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ یرمی فی الآخرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلا دینا آخرت میں و فیہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہیں اور سلف و خلف رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و ردوافض نے پیدا ہو کر خلافت کی اجناد کی اور اہل السنۃ و الجماعہ اپنی اصل پر ثابت رہے و اللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا جس سے بعد اللہ تعالیٰ سب منکرون کے اوہام و اقوال بخوبی رد ہو گئے ہیں اور یہاں اس قدر تطویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ویراہ المؤمنون و ہم فی الجنۃ باصین رؤسہم۔ اور مومنین در حالیکہ جنت میں ہیں اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی انگوٹھ سے دیکھیں گے۔ و اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت فرمادینا اسکی

نظر سے رد اکبر پائی کا حجاب اتحاد یگانہ پس وہ اس بے مثال فضل و کرم سے سرفراز ہوگا۔ لیکن یہ دیدار الہی جیسا امام نے فرمایا۔ بلا تشبیہ ولا کیفیت ولا کیون بینہ و بین خلقہ مسافت۔ یعنی ہم یقین جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہو اور بدون کیفیت اور بدون کیت اور اللہ تعالیٰ و مخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہ ہوگی و نہ یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ و پاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا۔ والا یان ہو الا شہار والتصدیق۔ اور ایاں یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہو مگر یہی امام رحم نے کتاب الوصیہ میں فرمایا ہو اور تصریح کر دی کہ نہ خالی اقرار کافی ہو اور نہ خالی تصدیق کافی ہو اور شایع ملا علی قاری رحم نے توضیح کی کہ ان دونوں میں تصدیق تو ایسا رکھ کر کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہو۔ مگر علی قاری رحم نے شرح عقائد فقہا زانی کی تبعیت میں کہا کہ ایاں کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہو اور اسی کو شمس الائمہ حلوئی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور مجتہد متقدمین اس طرف ہیں کہ ایاں فقط تصدیق قلبی ہو اور اقرار اسواسطے شرط ہو کہ ایاں احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ بزنا دیکھے جاوے پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہو اگرچہ احکام دنیاوی میں مومن نہ ہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہو اگرچہ ظاہر میں احکام دنیاوی میں مومن کا بزنا دیکھا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں بقولہ تعالیٰ اولئک کتب فی قلوبہم لایاں وقولہ تعالیٰ و قلبہ مطمئن بالا یان۔ وقولہ تعالیٰ ولای بدخل الا یان فی قلوبکم۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے ثرائی میں ایک مقابل کو اردا جس نے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعویٰ کیا کہ اسنے میری تلوار کے خون سے کھدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلا شققت قلبہ۔ کیون تو نے اسکا دل نہ چرکا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹو کہا جیسا کہ حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کیا ہو پھر شرح عقائد نسفی میں ہو کہ ایاں اجمالی کا درجہ ایاں تفصیلی سے کم نہیں ہو۔ یعنی محل یقین و اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات و شان کے ساتھ ہو میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہیں میں نے مانا۔ واضح ہو کہ حدیث میں قال لا الہ الا اللہ و قل الحمد۔ کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جو بات دین میں مومن یا باغیر معلوم ہو اور محل ایاں میں ہے پھر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال انصاری وغیرہ۔ و ایاں اہل السماء والارض لا یرید ولا ینقص۔ اور ایاں اہل آسمان و زمین کا دہرہ حجاب نہ گھٹتا ہو نہ کتاب الوصیہ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہیں زیادہ ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں کمی ہو اور متصور نہیں کم ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں زیادہ ہونا کیسے ہو سکتا ہو کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن و کافر دونوں ہو۔ قاری نے کہا کہ خلاصہ میں امام محمد رحم سے نقل کیا کہ میں نے کنا کردہ رکھتا ہوں کہ میرا ایاں مثل ایاں جبرئیل کے ہو لیکن یوں کتا ہوں کہ جبکہ ساتھ جبرئیل ایاں لائے اسی کے ساتھ میں بھی ایاں لایا۔ خلاصہ جو قاری رحم نے لکھا کہ اصل ایاں میں بات ہو اور خوف یقین و خوبی اخلاص و نور اعمال و جلالت معرفت میں اپنی حالت ہو اقول امام قرانی شافعی رحم نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہو اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق میں کمی یکہ گمان
 یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہیں جسکی تصدیق پوری نہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق و رسالت وغیرہ کو مستحاج
 اور دل سے ماننے پھر اگر اس میں کچھ کمی ہوئی تو منافی یا کافر ہو گیا بان بعد تصدیق کے جس قدر دل میں اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا
 ہے چنانچہ علم الیقین سے میں یقین بزرگ کر رہی ہوں کہ ایسا نہیں ہے حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی ہے مگر معائنہ کر
 سے عین یقین اور غور و فکر کیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اطمئن یعنی کیا تو ایمان نہیں لایا۔ ابراہیم نے کہا
 بے۔ میں ایمان کیوں نہیں لایا یعنی تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ ولکن لطمین قلبی۔ لیکن
 دیکھنے کی درخواست اس لیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان میں معتبر یہی اصل تصدیق ہے اور توفیق یقین یا ضعف یقین شرط
 نہیں ہے حالانکہ لوگوں میں تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی میں ہوتا ہے چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیق کا یقین نام سب سے بزرگ ہے اسی کو امام رحم نے فرمایا قبولہ۔ والمؤمنون مستوون
 فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید میں برابر ہیں اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر
 فضیلت ہوتی ہے یعنی مومنین اصل ایمان و توحید میں برابر ہیں کیونکہ اسی میں کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل میں
 اس توحید کا یقین جانا اور دس دس و محاصی بچانا اور ادا مرد و طاعات پر عمل کرنا لوگوں میں تفاوت ہے اسی سے نزدیک
 فرق ہے کیونکہ نور کلمہ توحید بعض میں مثل آفتاب کے بعض میں چاند اور بعض میں تاروں و بعض میں جاعون کی طرح
 تفاوت ہے اور اسی طرح آخرت میں ظاہر ہوگا اور جنت و جہنم ہو اسی قدر شبہات گناہ کی تاریکی بستی ہوتی ہے
 اور کلام امام مفید ہے کہ اعمال متاثر ایمان میں ہیں اہل سنت والجماعہ کا مذہب ہر حق۔ والا سلام ہوا تسلیم و تقیاد
 لاوامر اللہ تعالیٰ فی طریق اللتقہ فرق بین الایمان والا سلام ولکن لا یكون ایمان بلا اسلام ولا اسلام
 بلا ایمان فما کان مع البطن۔ اور اسلام گردن ٹھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الہی کے ہر سوخت کی راہ
 سے ایمان و اسلام میں فرق ہے لیکن ایمان بدون اسلام نہ ہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا صوبہ دونوں جیسے آدمی
 کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہے۔ والدین اسم واقع علی الایمان والا سلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک
 نام ہے جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہے۔ ولعرف اللہ تعالیٰ حق معرفتہ کما وصف نفسه فی کتابہ
 بجمع صفات۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہیں حق پہچاننے کا جیسے اُس نے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب میں
 جمیع صفات کے ساتھ یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے در حقیقت ویسے ہی
 ایمان لاتے ہیں جیسے اُس نے فرمایا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ توحید جان لے کہ جو تیرے
 دل میں خطہ کرے یا تو دہم کرے یا خیال میں لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال میں جو تو اللہ تعالیٰ اس سے
 برتر ہے۔ فکرہ انقاری رحم و لیس بقدر احسان یعبد اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کما ہو اہل لہ و لکنہ یعبدہ بامرہ
 کما امر اور کوئی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہے جیسے اسکی شان اعلیٰ
 کے لائق ہے لیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اُس نے حکم کر دیا ہے بجا ہا تا ہر حق اس میں حج نے بن ہون کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز پر دہم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہو اسکی شان کے لائق نہیں ہوتی
ستوم جیسے عبادت کا حکم دیا ہو اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہو۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر اتنی ادا کرنا
ہو اور اسکی نعمتوں کے ہو اور نعمتوں کے الٹی شمار سے باہر ہیں کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها یعنی اگر
تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کرو تو کبھی نہیں گنہیں سکتے ہو۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اعضاء کے منافع خود بشر کو معلوم نہیں
تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہاں تک جانے پھر ہر سانس میں دو فائدہ تفریح ہو اور درجات
کی بقا کے ظاہر ہیں ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسوں کا شکر اس پر عائد ہو اور شکر کی توفیق و استطاعت
جو صحت و عافیت پر ہو اور ادا سے ناز و غیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہو ہر طاعت اسی صحت و استطاعت
و طاعت کا شکر نہیں ہو سکتی تو ان بشارتوں کا شکر کہاں رہا پھر جب شکوی ہو تو ادا نہ ہو تو اسکی عبادت کا کیا ذکر ہو
پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پہلے ہوتی ہو اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہو
تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہو وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہو یہ بیان امر دوم ہو۔ پھر یہ اس کا اثر بفضل
و انعام ہو کہ اسے بندہ کو طریقہ بتلادیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار
دیا پس بندگی یہ ہو کہ اسکے حکم سے اسکے بتلانے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
کرے جانتیک ممکن ہو اور یہ نہیں سمجھے کہ میں نے اسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھیں گے اسکی شان کے لائق عبادت کی۔
یہ مقام بہت قابل اہتمام ہو اور غور کرو کہ جو اسے عبادت بندہ کے لائق مقرر کر دی ہو وہی ادا نہیں ہوتی ہو اور ہر دم
حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبار و رسل میں افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بتلادیا
کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہو اور فرماتے لا احصی ثننا علیک انت کما اثنت علی نفسک یعنی میں
نہیں احصا کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان میں تو ویسا ہی حمید مجید ہو جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہو
اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وسر الحمد۔ فارسی رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہو کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل
ہوئی تو اسکا حکم تو یکساں ستم ہو اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لطفہ بلطفہ دم پر دم واجب ہو اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ
اسکے ادا سے عاجز ہو۔ بالجمہ ایان و یقین کے لیے بندہ مستحکم لتجی ہو کہ وہ معرفت ہو۔ و یستوی المؤمنون کلمہ نے
المعرفة والیقین والتوکل والحمیۃ والرضا والخوف والرجاء والايمان۔ اور یکساں برابر ہیں مؤمنین سب کے
سب نفس معرفت میں اور نفس یقین میں اور اللہ تعالیٰ پر توکل میں اور محبت میں اور اسکے قضا و قدر بھاضی ہوئے
میں اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے میں اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں۔
و یتقوا و تون بما دون الایمان و فی ذلک کلمہ اور لغات رکھتے ہیں مؤمنین باہم ما سواہ نفس ایان میں اور
ان سب امور میں۔ فارسی رح نے کہا یعنی اسو اسے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان میں اور نیز مقامات
و درجات توکل و محبت و رضا و خوف و خشیتہ وغیرہ میں متفاوت ہیں۔ امام محمد امجدی رح نے عقیدہ میں لکھا کہ ایمان تو
ایک ہی ہو اور اصل ایمان میں جو ایمان دے ہیں برابر ہیں و لیکن ان میں ازراہ خوف و خشیتہ و تقویٰ و مخالفت نفس و

علاوہ مستحقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تولاہ تعالیٰ وہم من خشیتہ رہم شفقون الایہ۔ اور تولاہ تعالیٰ انما یستوی
 صدق جہادہ العلماء الایہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں لیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا ہے
 مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہو مگر
 بتکویفین ہو یا مشکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ تفضل علی عبادہ و عادل۔ اور اللہ تعالیٰ تفضل ہر بندہ
 پر اور عادل ہر وقت یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب الضعاف ما یستوجبہ العباد
 تفضل لائمہ۔ کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ
 ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو ساٹھ سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
 عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدل لائمہ وقد یعفو فضل لائمہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
 سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ
 سینا صلی اللہ علیہ وسلم للمؤمنین المذنبین ولاہل الکبائر منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہر شفاعت
 کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
 ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو ہرگز اور عذاب ہوئے ہوں۔ وفسد حدیث میں ہے کہ میری شفاعت
 میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن جان و حاکم نے
 انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن جان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابی جہاس
 رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابی عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے ہر
 احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات انکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا لامکہ کا ثابت
 ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا۔ جکی وفات پر والدہ
 نے صبر کیا ہو ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
 برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور مشکوک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہوگی یعنی
 انما سجدہ ایک شفاعت تو اگلی دیکھ چلی تمام امتوں کے لیے عام ہے نہ بالخصوص ماقال القاری رحمہ و وزن الاحمال
 بال میزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہر وقت مومنوں کے اعمال
 واسطے درجات جنت کے خواہ برابر ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدر ہی کا واسطے درجات جہنم
 کے ہوگا تولاہ تعالیٰ من خلت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ والقصاص فیما بین المخصوص
 یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم مضموم میں قصاص ہونا برحق ہر وقت یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کبھی حق ہو یا
 کسی مظلوم کا مطالبہ ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لایا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا
 پس ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوے گی جتنے راسخاں پر فان لم یکن لہم حسنات طرح السیات علیہم
 و تو گناہ کا سزا ہوگا۔ پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں نہ ہوں تو انکے مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جاوے گے اور

یہ سب جائز حق ہے۔ و حوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہوتے تشریف لے گئے۔
 اسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہے انہیں باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ واروہین اور
 مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ واروہین میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث اجادہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے واسطے قطعاً حوض ہر بدیل قولہ تعالیٰ انا اعطیناکم الکثیر۔ اور یہ افضل ہے اور قرطبی رحمہ نے نقل کیا کہ جن لوگوں نے
 جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج درو افض و مغترہ وغیرہ دے حوض کوثر سے مطرود کیے جا دیئے
 ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہر حوض سے مطرود کر دیئے جائینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اور پیش
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت غمیرت سے قریب بتواتر ہے۔ واللجنة والتمار مخلوقان الیوم اور جنت
 و دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تغنیان ابد اولانی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمد۔ یہ دونوں کبھی فنا نہ ہونگے اور
 اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہ ہو گا۔ امام رحمہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں
 اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فرائض اور ان دونوں کے لیے بھی کبھی فناء
 نہیں ہے انشی فیہ جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالیٰ یہدی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالیٰ اپنے
 فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ یعنی اپنا طاعت کی طرف پس اسکو منظر جمال و رحمت کو دیتا ہے
 و یضیل من یشاء عدلاً منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے پس اسکو منظر جلال و غضب کرتا ہے
 پھر ہدایت کرتا اللہ تعالیٰ کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہے۔ و اضلّ اللہ عدلاً منہ۔ اور اللہ تعالیٰ کا گمراہ کرنا یہ کہ
 اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ و تفسیر النخذ لان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ
 توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
 سے عدل ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا ہی عدل و اعتدال ہے
 و کذا اعتوتہ المتحدول علی المعصیۃ۔ اور یوں ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہے اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے
 و لا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبده المومن قہراً وجبراً۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہے
 ایمان کو اللہ تعالیٰ کے مومن بندے سے ازراہ قہر و جبر کہتے یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے و قال
 تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں ان پر تجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و
 و انحر الشیطان انحر یانک اثر نہیں کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جسکو اللہ تعالیٰ پر جزم و یقین نہیں دے ایمان کا جزم چھوڑ
 اور نہ بدب ہو جائے ہیں۔ و لکن نقول العبد یدع الایمان۔ و لیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
 ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا اترکہ فمیت یسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
 اس سے شیطان چھین لیتا ہے۔ اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہے اور شیطان اپنی مصالحت کے موافق
 اسکو دنیاوی مطالب دیتا ہے کہ دے ضلالت میں سکھاتا ہے انجام اسکا موت پر خدا لان و دائمی بربادی ہے۔ سوال
 مشکوٰۃ و تفسیر فی التفرق۔ اور سوال کرنا مشکوٰۃ و تفسیر تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ تیرا رب ہے

یعنی بعد مرگ جہان پُرسے دہان برقی ہر قسم دنیا و علیہم السلام و شہید و اطفال اس سوال سے مستثنیٰ ہیں۔ بعض نے کہا کہ مسلمانوں کے اطفال بیشک مشغور ہیں اور اس سوال میں حکمت ہے کہ آپس میں معلوم اطلاع نہیں ہے۔ امام اعظم ج نے کافروں کے اطفال کے سوال اور ان کے جنت میں جانے میں توقع کیا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ دوسروں نے کہا کہ اہل جنت کے خادم ہونگے۔ مخرج کتنا ہے کہ حیات دنیا میں جو اعتقاد حق آئے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئندہ طلب پر چلتا ہے جس پر اسی پر آئینہ لگا اور کچھ تبدیل ممکن نہیں ہے لہذا جو دنیا سے صدق یقین پڑا تھا صحیح جواب دینا اور جو کفر پڑا تھا نعوذ باللہ من ذلک تو وہ اپنا باطل ہونا جان لینگا لیکن اسکے آئندہ میں سو اسے باطل کے اب تبدیل نہیں ہو سکتا پس اسکا جواب وہی بلکہ ہے و اعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر میں یعنی جہان مرکز پُرسے برقی ہے و ضعفہ القبر حق۔ اور قبر کا بھی پناہ برقی ہر طرف اہل ایمان کے لیے جیسے مادہ مرغان پستانی ہے اور کافر کے لیے جیسے سم جان کہ اگر حرکی پسلیاں اور حرکت آتی ہیں اور یہ امر عجیب و حکمت بے حد ہے اور اس جاہل و سواس میں ہیں۔ اعدو باسدر من الکفر۔ و عذابہ حق کائن للکفار جمعین۔ اور عذاب قبر کا برقی ہونے والا ہے کافروں سب کے لیے و حق کوئی نہیں چلتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انار لیرضون علیہا فذو اعضاء و یم تقوم الساقہ او خلوا ال فرعون شہید ہوا۔ یعنی آگ ہے کہ یہ لوگ اس پر پیش کیے جاتے ہیں صبح و شام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرد آں فرعون کو سخت تر عذاب میں۔ و بعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانوں کے لیے بھی برقی ہے مگر یہ کہ مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب میں سے نہیں جو کافروں کے لیے ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ اصداف حق ہو کہ آرام و راحت قبر بھی برقی ہے۔ قال تعالیٰ الذین قتلوا فی سبیل اللہ او ماتوا بابل اجار عند ربہم زرفون فرمین۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو دے زندہ ہیں اپنے رب کے بیان رزق پاتے ہیں بہت فرحت میں ہیں آخر تک آیت۔ قال اقامری رحمہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ ہے مگر یہی ہے کہ دونوں کے ساتھ اور ہم مانتے ہیں اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہیں پُرتے و قول یعنی کیفیت آخرت کی نہیں دریافت ہوتی ورنہ حکمت میں فرق آدے اور کیونکر کہ دنیا میں کوئی جنت کی راہ طر کیا ہے اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں کہ انکو علم و فہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہیں پس بخار وہ ہوا کہ ایمان نہیں لایا۔ پھر شیخ قاری رحم نے لکھا جب کا خلاصہ یہ کہ لوگوں نے روح کی حقیقت میں گفتگوں بعض نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہے کہ جب میں اسطرح غلط ہو گیا ہے جیسے سبز لکڑی کی رگ دریشہ میں پانی ساری ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے جسم میں حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت کے حیات جاتی رہے اور انھوں نے کہا کہ حیات واسطے روح کے ہنر شعل آفتاب کے ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے نور رہے اسی طرح جب تک روح بدن میں رہے بدنی کے واسطے حیات پیدا فرماتا ہے۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہے۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر لطیف ہے جو جسم میں اسطرح ساری ہے جیسے گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ قول اور پناہ

دنوں سب باتوں میں برابر ہیں مرنے اس قدر فرق ہو کہ روح جسم لطیف ہو یا جوہر ہی پس اول قول میں جسم لطیف کہا اور دوسرے قول میں جوہر کہا ہو اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہو کیونکہ روح کے واسطے وارد ہو کہ وہ داخل جسم ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرنی ہو اور کافروں کی روح سببیں کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر کہا کہ ایسا کلام دوبارہ روح کے منافی قول اللہ تعالیٰ ہو کہ منہر مایا اهل الروح من امر ربی یعنی کہہ دے کہ روح از امر رب ہو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الامر کلہ للہ۔ امر سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو۔ اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہو کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہو اور یہی جمہور اہل سنت و الجماعہ کا قول ہو۔ مترجم لکھا ہو کہ شیخ برزہاں شیرازی رحمہ اللہ جواب ایک ائمہ اولیاء میں سے ہیں انھوں نے روح کے بارہ میں جسم لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ مابین مجلی صفات و ذات کے امر الہی سے ہر گز اختلاف ہو اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں ہو اور یہ قول موافق قرآنی پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل سنت و الجماعہ ہو اور اس میں ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع میں ائمہ علماء سے منقول ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجمہل ہو کہ روح میں یہ عقائد ہو کہ جو اللہ تعالیٰ نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ میں وارد ہوئی ہو اور حقیقت کی گنگو بہم نہیں کرنے میں مگر فہم کی زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ کر لگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو آسمان یا گاہک دن کے لیے جسکی مقدار چاس ہزار برس کی ہو واسطے بدلا دینے اور ثواب دینے اور باہم اداسے حقوق کے لیے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا دان المدیحت من فی القبور۔ یعنی اور اللہ تعالیٰ مبعوث فرمائے گا جو خاک میں ہو۔ فارسی رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص میں ذکر کیں اور لکھا کہ سین خلاصہ پر رد ہو جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہیں اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے آخر انکو فہمائش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق رذیلہ و بدکاروں کو چھوڑا تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے و تمہارے درمیان اختلاف ہو تم نے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ اگر وہ حق ہو جیسا ہم کہتے ہیں تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کتنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہیں ہو تو ہمارا کچھ نقصان نہوا۔ انتہائے درجہ وہ منکر یہ کہ گاہک دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہنسنے دنیا میں نہیں پایا تو ہر عاقل سمجھ سکتا ہو کہ ان چیزوں کے کھانے میں کوئے دگتے دگتے شریک ہیں تو اگر ایسی چیز جانی رہے جس میں یہ دگت ہمارے شریک ہمسفر ہیں تو اتفاقات کے قابل نہیں ہو۔ امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات اللہ تعالیٰ عزت اسماؤہ و تعالیت صفاتہ جازا القول بہ سوی الیہ بالفارسیۃ و بخوران یقال بروح اللہ اسی بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات آئی میں جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فارسی میں یعنی سوا سے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہو تو اسی طرح لکنا جائز ہو سوا سے صفت یہ کہ اسکے فارسی میں تعبیر نہ کیا جاوے اور جائز ہو کہ کہے بروی اللہ اے یعنی اللہ تعالیٰ کے رد و مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تعبیر کسی مخلوق سے یا یہ اسکی تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے۔ و لیس قرب اللہ تعالیٰ ولا بعدہ من طریق

طول المساۃ وقصر ہا ولا علی معنی اکرامۃ والہوان اور قرب اللہ تعالیٰ بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان عاصی سے ازراہ درازی مسافت و کمی مسافت کے نہیں ہوا نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہر معنی جیسے تاویل دالے کرتے ہیں۔ و لکن المطیع قریب مثلاً بلا کیف والعاصی بعید عنہ بلا کیف۔ لیکن یہ عقاد حق ہر کہ بندہ مطیع اپنے رب غرض جل سے قریب ہو جسکی کیفیت غیر معلوم ہو اور بندہ عاصی اپنے رب غرض جل سے دور ہو بلا کیف و خلاصہ یہ کہ قرب و بعد معلوم اور کیفیت مجہول ہو اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہیں ہو۔ والقرب والبعید الاقبالی یقع علی المناجی۔ اور جو بندہ اپنے رب غرض جل سے مناجات کرتا ہو مثلاً نازل رہتا ہو تو اسکے حق میں قرب اور توجہ ہونا واقع ہو اور جو بندہ روگردان ہوا اسکے حق میں بعد اور اعراض صادق ہو لیکن بلہ کیفیت ہو۔ و کذلک جو ارہ فی الجنۃ والوقوف بین ید یہ بلا کیف اور اسی طرح جنت میں جو ارب العالمین ہونا اور قیامت میں اسکے روبرو حضور ہونا حق ہو مگر بلا تشبیہ و کیفیت ہر تفسیری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالیٰ کا قرب خلق سے یا خلق کا قرب حق غرض جل سے ایک وصف تحقیقی ہو لیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت و تشبیہ بخلوات خیال کرے باطل ہو اسکی کیفیت کیونکہ کس طرح فہم عقل سے باہر ہو اور متاخرین بعضے اور جو فرقہ متقدم کے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ عصیت کے قرار دیتے ہیں۔ اور باب اشارہ کہتے ہیں کہ قرب رب غرض جل کی شان سے ہو کہ تو اپنے تمام حالات میں اللہ کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت و فرمانبرداری کو نگاہ میں نہ دیکھے بعض علماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہیں دیکھتا اور تو اس سے انتہائے دور ہو کر اسکے سوا کسی غیر کو دیکھتا ہو۔ والقرآن منزل علی رسول اللہ صلعم و ہونی لمصحف مکتوب اور قرآن منزل ہو ۲۳۔ برس میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف میں مکتوب ہو۔ و آیات القرآن کلہا فی معنی الکلام مستویۃ فی انفضیلہ و عظمتہ اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی میں کہ کلام الہی ہیں فضیلت و عظمت میں برابر ہیں۔ الا ان لبعضہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ بات اتنی ہو کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہو۔ مثلاً آیۃ الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ و عظمتہ و صفۃ فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ جیسے آیۃ الکرسی کہ سمیع سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہو اور ذکر حاکم اس مذکور کی فضیلت نائد ہو کیونکہ مذکور اس آیت کرسی میں اللہ تعالیٰ کا جلال و عظمت و صفت ہو تو اس میں فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہو دونوں جمع ہو گئیں و اسی کے مثل سورہ اخلاص میں بیان ہو یا نائد ہو۔ و مافی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر بحسب اولیس المذکور فیہا و ہم الکفار فضیلۃ۔ اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ میں ہیں جیسے بت یا ابلیس اسب انجی تو آیات میں فقط فضیلت ذکر کی ہو کیونکہ جو ان آیات میں مذکور ہو اور وے کفار ہیں انکے لیے کچھ فضیلت نہیں ہو و واضح ہو کہ کفار پر جہان تہمتی ظاہر ہو اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہو تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہو لیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہو جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم و اللہ اعلم۔

و کذلک الاسماء والصفات کما مستویۃ فی انفسیہ والعظمۃ لا تفاوۃ بینہا۔ اور یوں ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کے سب فضیلت و عظمت میں برابر ہیں اور ان اسماء و صفات میں کچھ تفاوت نہیں ہر طرف کیونکہ سب حضرت باری تعالیٰ جل شانہ کے اسماء و صفات ہیں، سب یکساں ہیں اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض وجوہ میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہیں کہ یوں التجا کرے کہ اے خدا راہی شدید العقاب مجھے بخشدے بلکہ کہے کہ اے خدا راہی ارحم الراحمین مجھے بخشدے۔ و واللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اعلیٰ الکفر۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونوں کفر پر مے فت یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے زمانہ کفر میں مے اور انہی کہتے ہیں کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ قاری نے کہا اس کلام میں رد اس شخص کا ہو جو کہ کہتا ہے کہ والدین آپ کے ایمان پر مے یا کفر پر مے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انکو زندہ کیا پھر مقام ایمان پر موت دی۔ اور میں نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے مینوں رسائل میں لکھا تھا میں نے خلافت قول امام اعظم کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب و سنت و قیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور مجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہے کہ خفیہ میں سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو بیان امام اعظم نے کیا ہے انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہے جیسے گمراہ چھپے کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہے کہ مصحف میں سے قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی۔ جمیل ڈالوں۔ اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجائے لیس کشتہ شی و ہو السبع البعیر کے لیس کشتہ شی و ہو العزیز حکیم کہے اور جیسے برنے رافضی کا قول کہ میں اس مصحف سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ انبیاء علیہم السلام تو ابتداء و انتہاء میں معصوم ہیں اور سوائے انبیاء علیہم السلام کے (و اسوائے ان امت کے جنکے لیے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے) باقی ادیاء و علماء و اصفیاء کی نسبت خاص خاص کر کے ہم یہ قطعی علم نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان پر مے ہیں اگرچہ ان سے کمال حالات و عوارق عادات ظاہر ہوئے ہوں کیونکہ یہ تو مشاہدہ خبی ہو سکتا ہے اور وہ ان مشاہدہ خبی مستور رکھا گیا ہو۔ پھر ایک کلام طویل میں بہ استدلال بیان کیا کہ جو وہ جنتی کے نشان وارد ہوئے ہیں انکے موافق قطعی گواہی سے کمانی الحدیث بذاتہم علی غیر واجب لہ الجنة و بذاتہم علیہ شر واجب لہ النار۔ انتم شهداء اللہ فی الارض۔ یعنی اس مردے پر تمہیں بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ مردہ تمہیں آپس پڑائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم نہ میں میں اللہ تعالیٰ کے گواہ ہو۔ و ابو طالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافراً۔ اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مزاح ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہ ان ابو جہل وغیرہ کافروں کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہہ دے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالیٰ کے یہاں میرے پاس محبت ہو جائے اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ اے چچا ابو طالب کیا تم عبد المطلب سے پھر دے گے اور یہ کلام وہاں کر رہا۔ ابو طالب

کہا کہ اسی نتیجے پر قریش نہ کہتے کہ ابوطالب ڈر گیا تو میں یہ کلمہ لکھ کر تیری آنکھیں کھنڈی کرتا لیکن ابوجہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبدالمطلب کی علت پر ہوں اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واسد لا تستغفرن لک الم الم عنک میں واسد تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤں پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشركین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما بین لہم انہم اصحاب الیمیم۔ اور جی ابوطالب کے معاملہ میں نازل ہوا قول ایک لاکھ دسویں من اجبت لکن اللہ ہدی من یشاء الا یہ۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ وقاسم و حاسم و ابراہیم کانوا نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور قاسم و طاہر و ابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہفت قاسم اول پسر ہیں سے آپ کی کینت ابوقاسم ہوا اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والداری نے بیان کیا کہ ایک پسر عبد اللہ حبکویب و طاہر دونوں کہتے تھے کہ میں انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قطیفہ سے اور مدینہ میں مدون بن۔ وفاطمہ و زینب و رقیہ و ام کلثوم کن جمیعاً نبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور فاطمہ و زینب و رقیہ و ام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیاں تھیں و سب بیٹیاں و انکی اولاد نے وفات پائی ہوئے فاطمہ زہرا کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھیں اور آپ کی نسل انھیں سے رہی دوسرے دونوں سے حضرت حسن و حسین کے اور آپ نے حکم اتی غزوہ جمل حضرت فاطمہ زہرا کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اُن سے اولاد حسن و حسین سردار شباب ابن جنت کے اور حسن جو صغیر وفات پا گئے و ام کلثوم زینب ہوئی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب میں نہیں ذکر کیا اور میں محل گفتا ہوں کہ مومنوں کی مائیں خدیجہ و سودہ و عائشہ و حفصہ و ام سلمہ و ام حبیبہ و زینب بنت جحش و زینب بنت عزیہ اور سیونہ و جویریہ و صفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تھیں کہ جنکے بارہ میں اختلاف نہیں کہ نکاح میں اور بشر میں آئیں اور نہ کہنے کہ انکے سوا سے بھی ہیں جن میں اختلاف ہیں۔ نہ انھیں ماقال اناری۔ و اذا شکل علی الانسان شی من دقائق علم التوحید فینبی لہ ان یقتد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالیٰ الی ان یجد عالماً فیسألہ اور جب کسی کوئی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز شکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یوں اعتقاد کرے کہ جو ہنر کے نزدیک صواب ہو میں نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرے۔ و لا یسعه تاخیر الطلب ولا یخذ ر یا توقف فیہ و یکفر ان وقت۔ اور اس شخص کو یہ گنجائش نہیں ہے کہ عالم ربانی کے طلب کرنے میں دیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ میں توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کرے و حق معنی توقف کے یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب حل ہوگا ویسا اعتقاد کرونگا۔ امام رحمہ نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یوں اعتقاد کرے کہ اس مسئلہ میں جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق ہو میں نے اسکو مانا۔ واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام و اعمال تو رحمت ہیں اور اعمالی مسائل میں توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہے اور عقائد کی کتابوں میں جو باتیں اکثر اہل امت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات و اولاد و طاہرات کا بیان ہے

ان میں توقف مفر نہیں ہو مگر حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی میں مخصوص ہے اگر
 زمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نمود بائیں دنگ - پھر عقائد میں جو امور مذکور ہیں اگر ان سے مخالفت کی تو
 گمراہ بدعتی ہے اور احکام شرعی میں اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہے اور امت کے لیے رحمت ہے۔ و خیر المصوح
 حق فمن رآه فهو ضال مبتدع۔ اور خبر معراج کی برقی ہر سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہے۔ و فی حدیث
 میں آیا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے ہیں معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانک
 اللہ تعالیٰ نے چاہا مقامات اعلیٰ میں عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہے ضرور ثابت ہے۔ ظاہر کلام دلیل ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک
 اس طرح حدیث میں عروج آسمانوں تک ثابت ہے وہ برقی ہر اس سے انکار گمراہی ہے۔ اور خلاصہ میں لکھا کہ جس شخص نے
 معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اس نے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہے اور اگر
 بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر ہو گا وجہ یہ ہے کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ
 قرآنی سے ثابت ہے اور وہ قطعی ہے اور معراج بیت المقدس سے آسمانوں تک سنت سے ثابت ہے اور اسکی
 روایت میں ظن ہے۔ اقول شیخ نسفی رحمہ نے عقائد میں بھی معراج کو مفصل لکھا ہے لیکن ظاہر کلام امام رحمہ کا اشارہ کرتا ہے
 کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جس طرح مشہور حدیث میں آیا ہے لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع قرار دیا ہے
 فارسی رحمہ نے کہا کہ علماء نے انتہائے معراج میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک
 اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی قدلی فکان تاب تو سین ادا دنی ہے۔ و خروج الدجال و یا جوج و یا جوج
 و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء و انہ لعلم للساعۃ و سایر علامات یوم القیامۃ
 علی ماوردت الاخبار الصحیحہ ق کائن۔ اور دجال کا نکلنا۔ اور یا جوج و یا جوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام
 غروب سے طلوع ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہیں اور
 دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ میں وارد ہیں سب برقی ہونے والے ہیں۔ فارسی رحمہ نے
 شرح میں کہا کہ امام رحمہ نے اس کلام میں علامات قیامت جمع کر دیے ہیں ترتیب سے بیان مقصود نہیں ہے بلکہ ترتیب
 واقعات علامات کی اس طرح ہے کہ مدی خلیفہ برقی پہلے تو حرمین شریفین میں ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس میں آدینکے
 پھر دیان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کرے گا پس عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شریفہ پر اترینگے اور دجال
 کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گئے گلیا جیسے پانی میں نمک مل جاتا ہے
 پس عیسیٰ علیہ السلام و مدی رحمہ اللہ تعالیٰ جمع ہونگے اور ناز قائم ہوگی پس مدی رحمہ عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہوں
 پس عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ غدر کرینگے کہ یہ ناز آپ کے لیے قائم کی گئی ہے پس آپ ہی امامت کیو
 ادلی ہو اور عیسیٰ علیہ السلام مدی رحمہ اللہ کی افتاد کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسیٰ علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہے قبولہ علیہ السلام و لو کان موسیٰ
 جالما و سحہ الا اتباعی۔ یعنی اور اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو انکو سوا سے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجائش نہوتی۔

اور لکھا کہ شرح عقائد میں ہر کہ صبح یہ ہر عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کو نماز پڑھا دین اور امامت کرینگے اور عہدی رح انکی افتدا کرینگے کیونکہ عیسیٰ فضل وانکی امامت اولی ہر انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو تہنہ اوپر بیان کیا اس سے یہ خلاف نہیں ہو گا لانیفی۔ مترجم کتاب ہر کہ مراد قاری رح کی یہ ہر کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز میں عیسیٰ افتدار کرینگے اور باقی نماز دن میں جیسا شرح عقائد میں ہر ہو سکتا ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ علامات قیامت جو امام رح نے بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت خبری علامات ہیں اور ہیں انشاء اللہ تعالیٰ علامات صغری و کبری کے بارہ میں مختصر لکھو گا۔ پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طرابلسی کی روایت کے موافق عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین میں ٹھہرینگے پھر مرینگے اور مسلمان لوگ انہر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہر کہ صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی صبح ہر اور پہلی روایت میں چالیس کے یہ معنی ہیں کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت چالیس ہر کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کتاب ہر کہ حاکم کی روایت مستدرک میں مروی ہو کہ وقت اٹھانے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر میں قولہ تعالیٰ اذ قال اللہ یا عیسیٰ انی متوفیک و راجعک الی الایہ کی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہر۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول عیسیٰ علیہ السلام کے اور قتل و جال کے پھر باجوج و باجوج ظاہر ہونگے اور آخر ہر بکت دعاے عیسیٰ علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سب باجوج و باجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسیٰ علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب مرجا وینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث حذیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہیں کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا روزہ نماز اور نہ نیک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن پر ایک رات میں اسرہ واقع ہوگا تو روسے زمین پر اس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بہنقی نے شعب الایمان میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل اسکے کہ اٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہیں قائم ہوگی بہائیک کہ یہ قرآن اٹھا لیا جاوے کہنے والوں نے کہا کہ یہ مصاحف اٹھا لیے جاوینگے تو جو سینوں میں ہر وہ کیونکہ اٹھا لیا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انہر ایک رات میں پس انکے سینوں سے اٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال میں کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشعار میں پڑ جاوینگے قحطی رح نے کہا کہ یہ اس وقت ہوگا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دیں۔ مترجم کتاب ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام و باجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج و عمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے ہدم کے قریب مومنین سب مرجا وینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے و اللہ تعالیٰ اعلم و اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہتا ہر راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہر۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اللہ یہد علی

دار السلام ویدی من بشار الی صراط مستقیم بیان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد میں علامہ نسفی رحمہ اللہ نے بغیر ہونے بغیر مسائل زیادہ کیے ہیں لہذا بطریق تحقیقات کے مترجم ان کا ترجمہ کرتا ہوں۔ اور عقائد نسفی و تحقیقات شیخ علی فارسی و کبیل الایمان محدث عبدالحق دہلوی و غیر ہم رحمہم اللہ تعالیٰ سے نبھاتا ہوں اور ہر مسئلہ کو بدوین عبارت کے صرف ترجمہ پر اول و دوم وغیرہ کے شمار سے کھتا ہوں

تحقیقات عقائد و الفاظ کفر و غیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری جوہر نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی بریدیل قولہ تعالیٰ و نقد فضلائہ بعض انبیاء علی بعض الایہ۔ یعنی علم نبوت میں نہ مال و فانیات میں۔ اور تفضیلی تفضیل میں کہا کہ یہ امر غنی ہے اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں۔ بعض علماء نے اس پر احتجاج کا دعویٰ کیا ہے پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تفضیل دے دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم و ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انا سیدہ دلدادہ یوم القیامت ولا تحزن۔ میں سردار اولاد آدم ہوں قیامت کے روز اور فخر سے نہیں کہتا۔ امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید خدری کی روایت سے زیادہ کہا کہ جو بیداری کو اور احمد و لا تحزن۔ اور میرے ہی ہاتھ میں لو اور احمد ہوگا اور فخر نہیں کرتا۔ و ما من نبی یؤمئذ آدم من

سواہ الا تحت لوائی وانا اول من منشق عنہ الارض ولا فخر وانا اول شافع داوود شافع ولا فخر۔ اور نہیں کوئی نبی اس سے بزرگوار آدم ہو یا اس کے سوا سے ہو مگر کہ وہ سیر لوار کے نیچے ہوگا اور میں اول وہ شخص ہوں کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہیں کرتا اور میں پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہوں اور فخر نہیں کرتا واضح ہو کہ حین احادیث میں انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے مانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طریقہ پر ہو کہ جس سے شان میں نقص و باہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کتابہر کہ تفضیل ایسے طور پر مت دہ کہ باہمی جنبہ دار ہے اور اپنی لاس سے ہوا اور بیان جو کلام تفضیل میں ہوا وہ نصوص سے ہے۔ و دم مسئلہ علو الہی از راہ مرتبہ کے ہر نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر جو اور ایک جیسے علو مکان ہے وہ گمراہ جو اور قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابو مطیع لم یحییٰ کی روایت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے باطل ہے اور ابو مطیع مرد و ضاع جو اور شیخ امام ابن عبد السلام نے کتاب حل الرموز میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں ہے تو وہ کافر ہو کیونکہ یہ قول موحم ہے کہ حق غر و جل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالیٰ کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انشی قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ غزالہ بن ابی عبد السلام اہل علماء میں سے ہے اس کی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو معین نسفی رحمہ اللہ نے تہجد میں کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تہجدی ہے۔ شایع علامہ سفناتی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے سو دم مسئلہ محبت و غلت اللہ تعالیٰ کی اس شان سے ہے جیسے اس کی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہیں۔

بعض نے اس پر جماع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلعت و محبت الہی سے انکار کیا وہ جہنم میں رہے گا۔ جو کہ خالق تعالیٰ نے
توسعی امیر عراق نے مشرق نے قنوی علماء وقت سے واسطہ میں بفرہید کے روز بیچ کر دیا۔ مسئلہ چہارم بعد
محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ میں پھر فریخ و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہیں باقی انبیاء سے اور یہ
پانچوں اولوالعزم رسل میں۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ قنوی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام اولیاء سے اور
اور بہت سی قومیں ولی کو نبی پر تفضیل دینے میں گمراہ ہوئیں بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے
تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں کی گمراہی ان پر ہے بلکہ بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی میں اسکی
جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہے۔ اس سے
دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جل عظیم ہے اور پیغمبر میں
روحیت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہیں اس میں شک نہیں ہے کہ اس
ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہیں ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت ازلی افضل الہی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی
رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہیں ہے مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے
جہدے معصوم ہیں جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جس طرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہیں کھانے پینے جماع وغیرہ حواج
پاک ہیں انکو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں نہ مومن کہہ سکتے ہیں یعنی انکی شان سے قنوی و مادگی کی صفت نہیں ہے۔ کمانے
عقائد النسفی۔ مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبریل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء
و علماء سے افضل ہیں اور خواص ملائکہ میں سے جبریل افضل ہیں اور عامہ ملائکہ عام مومنوں سے افضل ہیں
کذا ذکر القاری مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے میں کفر نہیں بلکہ اس پر اثر مرتب ہونے کے اعتقاد میں یعنی اثر کو سحر کہتے
مستند کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے کفانی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے
اور اسکے سیکھنے و سکھانے میں تین قول ہیں۔ جمہور کے نزدیک دونوں فعل حرام ہیں اور یہی صحیح ہے۔ دوم یہ کہ
دونوں مکروہ ہیں و سوم یہ کہ دونوں ہلح ہیں۔ مسئلہ نہم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ میں سے ہے
بیان فرمایا کہ اہل سنت و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے سب سے افضل ابو بکر الصديق پھر عمر
فاروق پھر عثمان پھر علی بن پھر باقی عشرہ مبشرہ بالنبی پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیثاء و انصار
جو حدیث میں واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد النسفی میں ہے اور حدیث
ابوداؤد و ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد من بائع شجرۃ یعنی
دوزخ میں نہیں داخل ہو گا کوئی ان لوگوں میں سے جنہوں نے شجرہ کے بیج بیعت کی ہے۔ قال الترمذی ہذا حدیث
حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیث ہے تو ظاہر ہے کہ جو ان سے افضل ہیں وہ بدرجہ اولی دوزخ میں نہ داخل ہونگے
اور یہی اللہ تعالیٰ انعم الراحمین سے قنوی امید ہے مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین میں جنہوں نے
انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہیں دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن حنفیہ شیرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ تابعین میں کون افضل ہو گا کون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر افضل ہیں اور اہل البصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصری افضل ہیں اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب ہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر القباہین رجل یقال له اویس الحدیث یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہیں آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت میں افضل ہیں علامہ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہیں کہ امام ہمام ابو حنیفہ آئمہ مجتہدین میں افضل اور آئمہ فقہاء میں اہل ہیں ان کے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن حنبل ہیں۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ النساء الخیر کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے پس اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا وہی ذریعہ طہارت و عزت طاہرہ ہیں کمانی الکفایت۔ مسئلہ یازدہم۔ دلی کسی حال میں کبھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور خواتین سے مامون ہیں اور وحی الہی غرور و دل سے کرم و مشاہدہ ملائکہ سے مانوس ہیں اور احکام پہنچانے اور لوگوں کو ہدایت کرنے پر مامور ہیں اور دلی میں چاہے کسی درجہ پر ہو یا کسی کمال میں نہ ہو تا جو انبیاء علیہم السلام میں نہیں جو بعض کو امیر سے منقول ہے کہ جائز ہے کہ دلی افضل از نبی ہو یہ قول کفر و الحاد و ضلالت و جہالت ہے۔ یان کبھی اس بات میں البتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل ہے بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونوں مرتبہ سے نصف اور وہ دلی سے جو نبی نہیں ہے افضل ہے۔ پس بعض نے کہا کہ نبوت افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہے اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور منہ اس قول کی حدیث فضل العالم علی العالمین علی اذانک۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہے۔ اس سے تعلیم و تکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے لقولہ اما بعثت معل۔ میں تو تعلیم ہی کر رہا ہوں بھیجا گیا ہوں وقد قال تعالیٰ ربنا والبعث فیہم رسولاً منہم نلو علیہم آیاتک وعلیم الکتاب والحدیث ویزکیہم۔ اس سے بھی ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب و حکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی میں اسکی نبوت سے افضل ہے یا بن خیال یہ بات کہی کہ ولایت عبارت معرفت الہی سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قرب و کرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ اس کے نزدیک اہم و اہم کے بندوں کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الہی انکو پہنچا دے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگوں نے غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ دلی کو خلیفین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پور کرتا ہے اور ان لوگوں نے یہ نجائے انبیاء علیہم السلام کو مع امت جمع کر لیا ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصحاب کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع الجمع کا مقام ہے کہ کثرت ان کے واسطے وحدت سے پردہ نہ ہو سکے اور وحدت میں بھی کثرت دیکھتے ہیں اور یہ مقام بہ نسبت مرتبہ توحید کے بہت اعلیٰ ہے اور عموم کو مرتبہ توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض صوفیہ نے کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے۔ مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک کہ عاقل بالغ ہے کبھی ایسے مقام پر نہیں پہنچتا کہ اس سے امر و نہی نبی اللہ تعالیٰ کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے تو اللہ تعالیٰ واجبہ رکعتی یا نیک البتین مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے یعنی
ابا جہ فرمہ کے اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب انتہا سے محبت کو پہنچ گیا اور غفلت سے اس کا قلب صاف ہو گیا اور اس
ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اس کو
دوزخ میں داخل نہیں کرے گا۔ اور بعض ابا جہ اس طرف گئے کہ اس کے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی
عبادت ہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق اطہی کو درست کرے۔ قال انقاری رحمہ سب کفر و زندہ و اسرار
و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجت الاسلام رحمہ نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافروں کے قتل سے بہتر ہے اور
یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت میں پہنچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے
بعض متعین نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ تکلیف مآخوذ اور کلفت بعضی مشقت ہے اور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت
و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت میں لذت ہوتی ہے اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کا شوق و نشاط
بیشمار ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے
اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد
و جنت میں اختیار دیا جاتا تو میں مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت مفانفس ہے اسی واسطے بعض
اولیاء نے دنیا میں دیر زندگی کو پسند کیا کہ خدمت میں حاضر رہیں باوجودیکہ ثقی بن حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ
سینر وہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے جب تک کہ آیت از قسم مشاہدات نہ ہونے مشاہدات
میں بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض غفلت کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت
کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جسکو کچھ تعلق نہیں ہے صرف باطنیہ و ملاحظہ اسکے مدعی ہیں تو یہ دسکاد و زندہ کفر ہے۔ اگر
کہا جاوے کہ تمہارے بیان صوفیہ بھی کچھ معنی ملتے ہیں تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہیں کہ نصوص انبی ظاہر عبارت
ہے میں اور ان ائمہ نے اس میں بہت آئینہ و تشبیہ فرمائی ہے ان یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا
وہیں بعض اشارات ہیں تو یہ کمال ایمان اور حالی عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجت الاسلام سے منقول ہے کہ توالہ علیہ السلام
لا یدخل الملائکہ بیتا فیہ قلب۔ میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نہیں سمائی جہیں زندگی کی صفت مانع
ہو۔ مسئلہ چہارم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا میں چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہے یا نہیں ہے۔ علامہ علی قاری رحمہ نے کہا کہ
انکہ اہل سنت و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار اتمی مل شانہ دنیا و آخرت میں از راہ عقل جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک
کوئی دلیل محال ہونیکا قائل نہیں اور آخرت میں مومنوں کے واسطے بدیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا میں اسکا جواز
شرعی تو اکثر دن نے ثابت کیا و لیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج میں اور شرح عقائد میں
ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بقوادیکھا ہے۔ صاحب التشریفات نقیث نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت میں
جو کوئی دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں بچشم بصر دیکھا تو گمراہ و جھوٹا ہے اور شیخ ابوسعید خدری و سید الطائف
جسید رحمہ نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اسے اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانا اور قنوی رحمہ نے اسکو اپنی شرح میں مقرر رکھا

بندہ کہ جسے کچھ شریعت اللہ تعالیٰ میں ہے

بندہ کہ جسے کچھ شریعت اللہ تعالیٰ میں ہے

بندہ کہ جسے کچھ شریعت اللہ تعالیٰ میں ہے

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی و عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ دیدار جہان اس دنیا میں مندر
ہو کیونکہ یہ دار فنا و ہر اور آخرت و ابد بقا ہے لیکن دنیا میں علماء کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہوا اور دوسری قوم کو
اس سے اعلیٰ عین الیقین ہر چنانچہ انہیں سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا اتنی۔ بالجمہ است
مستحق ہر کہ دنیا میں دیدار بعین نہیں ہر سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ میں اختلاف شبہ منہج
میں ہوا اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ ادیب اور کو دنیا میں دیدار اتنی نہیں حاصل ہوتا ہر شیخ ابن الصلاح و ابو
نے کہا کہ بیداری میں دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیا دے کیونکہ اس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو
دے گئے۔ اور ایسا ہی کو دشی رح نے کہا ہوا اور علامہ اردبیلی رح نے انوار میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ میں دنیا میں
اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا ہوں یا بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہر تو یہ کفر ہر اتنی۔ قاری رح نے اس طرف بل کیا کہ غفلت
و گمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکبر سے پرہیز کیا جاوے۔ مسئلہ پانزدہم خواب میں دیدار اتنی غرور و اکترون کے نزدیک
بدون کیفیت و حجت و ہیات کے جائز ہر۔ امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات
میں اور حدیث میں دیدار اتنی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہر۔ ترجمہ کتاب ہر کہ نزدیکی نے کہا کہ حدیث حسن ہر اور بعض نسخہ
کتاب میں حسن صحیح ہر اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ نزدیکی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہر اور شیخ ابن الجوزی رح
نے علل تنابہ میں بعضے ائمہ حفاظ سے کفیف و اسانید کی بخرج کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کر کے
تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہر قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشابہ قلبی ہر جو کسی کے اختیار میں نہیں ہوا
انکار کی کوئی وجہ نہیں ہر۔ امام مازنی رح نے تاسیس اعتدیس میں کہا کہ جائز ہر کہ پیغمبر اپنے رب غرور و خواب میں بھی
کسی مخصوص صورت میں اتنی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے بعضی میں تجلیات عسی میں
لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتادی میں اس سے منع کیا اور بعضے علماء فقہاء سے بابت نقل کر کے منع کو توسی
کیا۔ میں نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا۔ مسئلہ شانزدہم عائد نفسی و خیرو میں ہر
کہ مقتول اپنی اجل تقدیر پر تیار ہر۔ مغزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ اجل ہر بلکہ علم اتنی میں بندہ
کی ایک اجل معلوم و قدر ہر و تقدیر تعالیٰ فاذا جاء الہم ولا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدون۔ اور قاتل نے ایسے
نفل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہر لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھائے تو قاتل النفس ہر۔ پھر
واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر و اجل تقدیر کر دی ہر بقولہ تعالیٰ خلق کل شیئ بقدرہ تقدیرا۔ و قوله
انما لشیئ خلقناہ بقدر۔ قوله تعالیٰ و لن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا۔ و قوله تعالیٰ اما ان نفس ان تموت اما باذن اللہ
کتابا موجلا۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر
خلق کو آسمانوں و زمین سے پچاس ہزار برس پہلے تقدیر کیا ہوا اور اسکا عرش بانی بر تھا۔ رواہ مسلم فی صحیحہ۔ اور
ابن مسعود رح کی حدیث میں ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا و پڑھایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا
دربارہ آجال مضروبہ و ایام معدودہ و اوزان مقسومہ کے کہ نہیں تعجل فرما دینا قبل اسکے وقت کے اور نہیں تاخیر فرما
دینا۔

کسی کو اسکے وقت حلول سے اور اگر تو نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ مجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب القبر سے
 بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا۔ والحدیث فی صحیح مسلم بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مڑتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم
 میں مقدر ہے اور اس نے پورا کر دیا ہے کہ یہ مثلاً بہ سبب مرض مرگیا اور وہ سبب قتل اور یہ بہ خدم دیوار اور وہ بفرق مثلاً
 اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزمہ یا امسال مرگیا۔ پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مریوب و ذلیل تحت تدبیر
 الہی ہے اور دین اسلام میں بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات میں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ
 ہیں اور اہل سنت و الجماعہ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو
 نقل کیا ہے۔ پھر روح مرنے ہی نہیں۔ دو تون قول دو گروہ کے ہیں اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہیں مرنے پر وہ بتا رہا
 ہے کہ بے مخلوق ہے اور ابدان مرنے ہیں اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں جنہیں بعثت حشر سے عذاب و ثواب کا بیان
 ہے۔ اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہیں اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے۔ اول تعلق روح
 کا بدن سے مان کے پیٹ میں جس حال میں جبین تھا۔ دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے
 نکلتا ہے۔ سوم تعلق اس کا بدن سے بند کی حالت میں کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے۔ چارم اس کا تعلق
 عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہیں مجبوراً ہر کچھ
 بھی بدن کی طرف انقعات نہ ہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اس کو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب
 دفن کر کے چلنے پھرنے ہیں تو وہ لوگوں کی جوتیوں کی آواز سننا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے
 یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے نہ جسم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہو گا اور یہ تعلق
 سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ میں دائم ہر موت و نثار کے قابل نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ احکام دنیا
 کا درود بدنوں پر ہے اور ارواح تلح ہیں اور احکام برزخ کا درود ارواح پر ہے اور بدن تلح ہیں اور احکام حشر و نشر
 کا درود ارواح و اجسام دونوں پر ہے۔ مسئلہ ہفتم کا فردن پر سبھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں مانند عہد س و
 صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتوں سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت میں اس پر عذاب ہیں پس دنیا
 کی راہ سے نعمت ہیں اور آخرت کی راہ سے نعمت ہیں۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ نعمتیں اپنی ذات سے نعمت ہیں
 اگرچہ کافر کے حق میں سبب عذاب و نعمت ہیں۔ مسئلہ ہشتم۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں جیسے ہم لوگوں
 پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالیٰ جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ معتزہ
 وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق میں بہتر ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اسکے خلاف نہیں کر سکتا
 یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اللہ تعالیٰ کی شان و عظمتی ہے کہ مخلوق حقیر اس کی جناب عز و جل میں ایسا کلام کرے
 اور حق یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فیکر کو جو دنیا و آخرت میں تہذیبی ہیں ہی کہہ سکتا
 نہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لئے وجود سے عدم بہتر ہے۔ ملاوہ برین جب اصل واجب ہو تو جو بھلائی کسی بندے پر
 کی وہ اللہ تعالیٰ پر واجب تھی تو اللہ تعالیٰ کا اس پر کچھ احسان و منت نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

صحیح بخاری

صحیح بخاری

مین علیکم ان ہدایہ لکم الایہ یعنی بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر ہدایت دے گا کہ اسے تم کو ہدایت دی اگر۔ علاوہ برین دعا کرنا
 اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و غلٹی دور کرنے اور آسائش و راحت دینے وغیرہ
 کی بیفائدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسے بندے کے حق میں کیا وہ جب برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا اور جب
 ہر۔ غزالی رحم نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت میں پیدا کرے اور اس دار محنت میں کبھی نہ لادے آخر تک۔ قاری
 وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہر کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہیں کہ کچھ بھی پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ بہت سے
 اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر ابطلان ہیں اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہر کہ انھوں نے راہ رسالت و
 منہج نبوت میں قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبعیت ان ساری اکیسہ متعلقہ ذات و صفات الہی سے بوجہ قیاس
 مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی میں پر گئی۔ اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہر کہ بجلالہ اللہ تعالیٰ جل شانہ اوبیت در بوبیت کی شان
 والا آپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہیں تعالیٰ اللہ تعالیٰ الظالمون۔ مسئلہ نوزدہم عقائد
 نسفی وغیرہ میں ہر کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہر اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہر معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات
 کو اور ہدایت کو نواقشیت کے پیدا کرتا ہر کیونکہ خالق وہی ہر سوائے اسکے در حقیقت خالق کوئی نہیں ہر۔ مسئلہ ستم
 جیسے حلال رزق ہر ویسے حرام بھی رزق ہر اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہر کیونکہ رزق وہ ہر جو اللہ تعالیٰ
 جو ان کی طرف روانہ کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھا دے اور جو بسانہ رزق پاتا ہر
 وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہر تو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونوں رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ماسن اجنبی الا
 الاعلیٰ اللہ رزقہا۔ کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پادلیگا اور ممنوع ہر کہ اسکا رزق و زہرا
 کھا جاوے اور وہی رزق پادلیگا جو مقدر ہر اور رزاق وہی اللہ عزوجل ہر۔ مسئلہ بست و کم۔ تمام امت کا اجماع ہر
 کہ وعدہ و وعید دو قسم ہیں وعدہ یعنی ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ایمین خلاف نہیں ہر رہا وعید
 یعنی عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ ایمین در گذر کرنا کرم ہر اور متحققین نے کہا کہ وعید میں بھی خلاف نہوگا کیونکہ
 قول تبدیل ہو جائیگا و قال تعالیٰ یا بدل القول لدی الایہ یعنی کسی قول میں خلاف تبدیل نہیں ہر خواہ وعدہ ہو یا
 وعید ہو۔ مسئلہ بست و دوم۔ صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کیا ہو جائز ہر مولانا عصام الدین
 رحم نے اختیار کیا کہ فی ہر کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں صغیرہ مغفور ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجنبوا
 کبائر ما نہون عنہ مکفر علیکم سیئاتکم الایہ۔ یعنی اگر تم کبائر نہ منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دینگے
 اور قاری رحم نے اس قول کو منطوریہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت میں یہ ہیں کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہارے
 سے تمہاری سیئات بخش دینگے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات ینہن السیئات۔ اور بدلیل احادیث جو گناہوں کے
 کفارہ ہونے میں وارد ہیں۔ اتوں اسکا مال آخر وہی ہر جو شیخ عصام رحم نے کہا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحم نے
 عقائد میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہر کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہر اور عقائد نسفی میں اسکی تصریح کر دی اور شاید
 فقہ اس باب میں یہ ہر کہ کبائر سے اجتناب کا یقین دشوار ہر تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نامہ اور ہر اندام صغیرہ

خوف عقاب پر والدہ اعلم بالصواب مسئلہ سبب و سوم۔ زندہ ہونے کی دعا سے جو مردوں کے حق میں ہو اور زندہ ہونے کی صدقات کا ثواب مردوں کو واسطے مردوں کے نافع ہو۔ اس پر تمام اہل سنت و غیر ہم کا اتفاق ہے لیکن مغرور نے خلاف کیا اور اپنی گمراہیوں کا اعتبار نہیں ہر اور احادیث صحیحہ بہت ہیں کہ جنہیں اموات کے لیے دعا آئی ہے اور احادیث زیارت و استغفار معروف ہیں خصوصاً نماز جنازہ میں دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے توارث متواتر ہے اور خلف رحمہم اللہ نے اس پر اجماع کیا ہے سو اگر اموات کے لیے اس میں نفع ہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہیں جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہیں کقولہ تعالیٰ رب ارحمہما کما ربتانی صغیراً و کقولہ تعالیٰ

رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل منی مؤمناً و للمؤمنات الایہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالیٰ ربنا

اغفر لنا و لوالدنا الذین سبقونا بالایمان الایہ۔ اور سعد بن عبادہ رحمہ سے مروی ہے کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی ماں مر گئی تو کون صدقہ افضل ہے آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رحمہ نے کنواں کھو دایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہے ہر روز وہ ابوداؤد و انسائی۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ اموات کو ثواب پہنچتا ہے اب بیان میں چیزیں ہیں ایک دعا و استغفار و دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونوں میں کچھ خلاف نہیں کہ اموات کو نافع ہیں۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اس میں خلاف ہے۔ تو نوی رحمہ نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اقول اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو اجار کے ثواب دینے سے ثواب پہنچ جاتا ہے ہر امام ابوحنیفہ رحمہ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ میں اور حج میں پہنچتا ہے۔ اور جب تہریر پر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سنتے دالے کا ثواب ہے اقول کیونکہ میت اسکے نزدیک سنتے ہیں۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قرأت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے اور امام ابوحنیفہ و ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے۔ اور شافعی عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو ایسا کی سنی سے دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے اقول یوں کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے ایک یہ کہ میت اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنواں ضرورت کے مقام پر کھودا گیا یا سفر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقت یا بعد سے مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین میں تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صلح اپنے حق میں عاکز ہو یا چھوڑ گیا یا زیادہ امید کے لائق ہے۔ پھر شافعی نے کہا اور دوم مسلمانوں کی دعا و استغفار اسکے حق میں ہو اور صدقہ دین اور سنی طرف سے حج و لیکن محمد بن حسن رحمہ سے مروی ہے کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہے اور حج اسی کا ہوتا ہے جس نے حج کیا اور حاتمہ طہا کے نزدیک تو اب حج کا اس کو ہر جہاں کی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہے اور عبادات بدنیہ میں مانند روزہ و نماز و قرأت قرآن و ذکر کے اختلاف ہے پس مذہب ابوحنیفہ و احمد و محبوب و سلف کا یہ ہے کہ میت کو اس کا ثواب پہنچتا ہے اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہے کہ نہیں پہنچتا ہے۔ اور بعض متبعین تکلمین میں سے اس طرف

کئے کہ سوائے دعا کے میت کو کچھ نہیں پہنچتا اور یہ قول بدیل کتاب و سنت باطل ہے اور اس بدعتی نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ وان لبس لالسان اللہ استعی یعنی اور نہیں انسان کے لئے مگر وہی جو اسے سعی کی۔ تو یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہے جو اسے سعی کی اور یہ نہیں ہو کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے نفع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں گھلا ہوا فرق ہے پس اللہ تعالیٰ نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہیں مگر اپنی سعی کا اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہے تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ نہیں نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے۔ اول دنیا میں خود ظاہر ہے کہ بد سے آدمی کو نفع ہوتا ہے حالانکہ وہ دوسرے کی ملک و سعی تھی جو اسے ہدیہ کر دی و حاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہے کہ دوزیوں نے مثلاً اپنے اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہو اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہو جاوے پھر ظاہر ہے کہ جو ہر ایک نے ملک و اجرت حاصل کی ہے چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کر دے۔ اور لکھا کہ ثواب عبادت مالی ہو پنچے کے دلائل میں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید الفطر کی نماز پڑھی جب آپ نماز سے فاتح ہوئے تو ایک کبش آپ کے حضور میں لایا گیا پس آپ نے اسکو بیچ کیا پس کہا کہ بسم اللہ و اللہ اکبر اللہم بذا عنی وعن لم یصح من اتھی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی اور حدیث و کیش ابی حنین ایک کو فرمایا کہ اللہم بذا من اتھی جمیعاً اور دوسرے میں فرمایا کہ اللہم بذا عن محمد آل محمد۔ اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور قربانی میں قربت تو ارادۃ اللہ ہے اور اسی کو آپ نے فیردن کے واسطے کر دیا اور کہا کہ یون عبادت بدنی کا حکم ہے کہ عبادت حج بدنی ہے اور اس میں مال کچھ رکن نہیں ہے بلکہ وسیلہ ہے تم نہیں دیکھتے کہ کئی پر حج و حب ہے جیکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول انہر ہے یعنی حج مرکب از مالی و بدنی نہیں بلکہ محض بدنی ہے جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رحمہن سے ایک جماعت نے تنصیب کر دی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہے سوائے کہ صحت بدن کے وجوب امدار کے واسطے شرط ہے اور اسی سے مریض پر فیر سے حج کر دینا یا وصیت کرنا شرط ہے۔ مخرج کتھا ہے کہ بہ اعتراض میں خوب نہیں سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی میں صحت بدن شرط ہے جیسے ناز جمعہ وغیرہ پھر وجوب امدار میں صحت بدن کی شرط سے یہ کیون لازم آوے کہ وہ بدنی نہیں ہے قائم۔ پھر قاری نے لکھا کہ قرآن اور اسکا بہرہ کرنا بیت وغیرہ کو بدون اجرت کے بیت وغیرہ کو پہنچتا ہے ولیکن اگر بیت نے وصیت کی ہو کہ اسکے مال میں سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہے کیونکہ یہ اجرت کے معنی میں ہے کہ ذاتی الاختیار شرح المختار۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہے کہ طاعات پر اجر مقرر کرنا نہیں جائز ہے ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرنا یا تعلیم کرنا یا لکھنا ہے کچھ مال بضر اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے کی طرف سے از جنس صدقہ ہے پس جائز ہے۔ پھر فیردن کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کے نزدیک گروہ ہے کیونکہ یہ بدعت ہے کہ سنت وارد نہیں ہوئی ہے اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن ج کا ہے کہ گروہ نہیں ہے بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ میرے خاوند پر وقت فیر

کے شروع و خاتمہ سورہ بقرہ پر جا جاوے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مترجم کتاہر کہ مضمرات میں لکھا کہ محمد بن الحسن رحمہ کا قول صحیح ہے لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد میں ہو گا تاؤ فتیکہ کسی مقدمہ میں نہ ہو۔ اور ذخیرہ کے فصل قرآن القرآن میں ہے کہ امام ابو بکر محمد بن فضل سے روایت ہے کہ فرمایا کہ مقبرہ میں قرآن پڑھنا جب ہی کر دہ ہے کہ جب جہر سے ہو اور اخفاء کے ساتھ پڑھنا روا ہے اگرچہ ختم کر دے اور شیخ ابو اسحق حانظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورہ الملک کا پڑھنا تقاضا میں روا ہے خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے ہو اور سوائے سورہ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے۔ اور قاضی غیاث میں لکھا کہ کسی نے تعبیر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہو گا تو پڑھے اور اگر یہ نیت نہیں تو اللہ تعالیٰ قرأت قرآن کو مستحب ہے جان کیں ہو۔ انتہی بظاہر ہر جواز کی طرف اشارہ ہے اور اوجہ قول امام محمد بن ابراہیم رحمہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے روز قرآن و کلمہ وغیرہ پڑھتے ہیں اور اس میں بہ امر زیادہ کر دہ ہے کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہے اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہیں اور بنا بر اصل خفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اذ قری القرآن فاستمعوا لہ و انصتوا لآیہ۔ اور جس نے کہا کہ سب اگر قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے تو وارد ہو گا کہ بنا بر قول شافعی رحمہ کے امام قرأت فاتحہ میں مشغول ہو اور معتدی قرأت فاتحہ میں مشغول ہوئی کچھ مضائقہ نہیں ہے بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہیں کہا ہے کیونکہ یہ مناقض اصل ہے اور مخالف آیت۔ و امام ابو حنیفہ فی الجواز۔ مسئلہ سب و چهارم قاری رحمہ نے لکھا کہ جائز نہیں کہ کہا جاوے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ مذہب جمہور کا ہے بقولہ تعالیٰ و ما دعا الکافرین الا فی ضلال۔ یعنی کافروں کی دعا مضائع و خاسر ہے کچھ نافع نہیں ہے اور قاری رحمہ نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص قبیح کے ساتھ ہے تو امر دنیا میں کافر کی دعا قبول ہونے کو منافی نہیں ہے چنانچہ اہل بیت کی دعا قبول ہوئی اور ملت دی گئی اور حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو ائمہ اشیع ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اس طرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا ناجائز ہے اور شیخ صدر رشید نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے پھر قاری رحمہ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین نے کہا کہ کر دہ ہے کہ آدمی یوں کہے کہ میں تجھے دعا کرتا ہوں بنی فلان یا بنی انبار و رسل یا بنی بیت الاحرام و ائمہ کے اس واسطے کہ کسی کا اللہ تعالیٰ پر کچھ حق نہیں ہے۔ مترجم کتاہر کہ اسکو عقائد میں بھی لیا ہے اور بھرت فلان و عیبہ و غیر الفاظ عرم سے کہنا چاہیے۔ مسئلہ سب و پنجم جن میں سے جو کافر ہو بلا جملہ وہ عذاب جہنم سے سزا پاؤں گا و لا ملن جہنم من الجنۃ و الناس الا بہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرانا جہنم کثیرا من الجنۃ و الناس الا بہ۔ اور جن میں سے مسلمان کو ثواب جنت ہے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ کا قول ہے اور باقی اہل السنۃ و الجماعہ کا بھی یہی قول ہے و لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے انکی کیفیت شہاب میں توقع کیا ہے۔ اور بلا کہ کو عقاب نہیں ہے اس پر اجماع ہے مسئلہ سب و ششم شبابین کا تصرف بشرط خود بخود نہیں ہوتا ہے اور اس میں معتد وغیرہ جاہل ان کا خلاف گمراہی ہے۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ دسے ہو کہ دیکھتے ہیں اور ہم انکو نہیں دیکھتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ دسے جس صورت تاشی فیج پر مخلوق ہیں اگر ہم دیکھیں تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اقول بلکہ حکمت اکیہ اس حسن نظام پر ہے

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محمول کر دینا بہتر برادر گھا کہ لا نکہ ایسے نورانی حسین صورت پرین کہ انکے دیکھنے سے ہماری
 ارواح کو انھیں کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ سبب و مقیم اسد تعالیٰ نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے عورت و قصور افندہ ترین و
 نورخت و غیرہ اور اہل دوزخ کے لیے تر قوم و جمیم و طوق و زنجیر یہ سب برحق ہیں اور خواہر نصوص کو بھیہ کر فرقہ باطنیہ جن باتوں
 کا دعویٰ کرتے ہیں وہ الحاد و گمراہی پر کمانی و نفسیہ و غیرہ مسئلہ سبب و مقیم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نفسیہ ہیں نہ کہ
 ہو اور اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہیں آتے ہیں خواہ ہماری عقل میں نہیں آتی
 یا ہماری خواہش نہیں تو اسہیں کچھ شک نہیں کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو ماننے ولیکن اسکے معنی میں تاویل کرے
 کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں تکفیر میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات حکمات میں اور
 انہیں تاویل کو گنجائش نہیں ہے جیسے فرضیت نماز و زکوٰۃ مثلاً تو اسکے انکار سے کفر ہے اور تہریم کتنا ہے کہ یہ بھی ضرور کتنا چاہیے
 کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث بدینی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس
 طریقہ سے نہ ہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعویٰ عقل سے ہو جیسے سابق میں باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
 میں پیچیدہ فرقہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برات حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
 باوجود انکی نسبت زہد بد کیا تو یہ کفر ہے مسئلہ سبب و مقیم عقائد نفسیہ میں جو کہ ضعیفہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا
 کفر ہے۔ تہریم کتنا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ کسی معصیت کو معصیت جان کر جہر اسکو حلال کرنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ بہت سے
 معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہیں کہ بہ اسلام میں معصیت ہیں ولیکن کسی نے غلبہ شہوت میں یا کسی طور پر انکا ارتکاب
 کیا اور وہ جاننا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہیں ہے اور اگر اسنے ان معاصی میں بدو شرعی دلیل اور بدو قوت
 اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے نجوہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں اور وہ بھی معصیت کا حلال
 کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ میں مفقود ہے تو ان اجماعی مسائل میں کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہیں ہے اور
 اگر مدعی ہو تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ ضعیفہ ہوں یا کبیرہ ہوں۔ اور بہت سے
 معاصی اجتہادی ہیں یعنی اسد تعالیٰ نے جن بندوں کو علماء سہانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
 انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زماۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہیں
 تو اسد تعالیٰ نے ان علی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماء قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو
 تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندوں کو جو عالم ہیں ثواب جلیل عطا فرمایا کہ انھوں نے
 کمال توجہ و کوشش سے اسد تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
 نکالا اور اسد تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے مجھ بندے کو خطا سے بچاؤ اور عذاب فرما
 کہ شاید میں پوری کوشش نہ کر سکا ہوں یا مجھے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالیٰ اسکو ثواب جلیل عطا فرماتا ہے اور
 دوم یہ کہ عام لوگوں کو اس میں آسانی ہے اور اختلاف ان احکام میں جگہ استنباط کرنے کی اجازت ہے چہن رحمت ہے
 کیونکہ عام واقعات کا حکم قرآن مجید میں ہمیشہ نہیں مذکور ہے اور کوئی فعل جو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا حاکمیت

مشتق ہونا ضروری ہو تو استنباط میں اجازت صاف ہو اور اختلاف رحمت باری تعالیٰ بہت عظیم ظاہر ہو پس ان معامی
اجتہادی میں اگر اسے عالم کا حکم حاصل کر کے معلوم کر لیا کہ یہ فعل معصیت ہو پھر اسکو حلال کیا تو اسے کفر کیا اور اگر
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہو اور دوسرے
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسے حکم نکالا کہ مباح ہو تو دونوں اپنے اعتقاد پر چسک میں ہاں اگر پہلا شخص باوجود
اس یقین کے کہ شرع میں مکروہ تحریمی ہو اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع میں مباح ہو اسکو
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہو گا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے
چوک ہو گئی ہو اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر
نہو گا۔ قاری رحم نے اس مسئلہ میں بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہے کیونکہ جب
کسی پر کفر ثابت ہو تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہو لہذا ترجمہ اس مسئلہ خاص کو قاری رحم وغیرہ کی توضیحات سے خالص
عقائد میں لکھ گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ تیس ام و معرفت فعل الہی سبحانہ تعالیٰ۔ عقائد نسبیہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے
فعل کے واسطے عرض نہیں ہے۔ معنی یہ ہیں کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہو تو اسکی کوئی غرض اس سے مشتق ہوتی ہے جس
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہے اور قطعی دلیل اس پر عقلا یہ کہ حاجت
نقص ہو کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رنح ہو اور احتیاج غیر کی جانب مٹانی کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کمال المصنعات
بے احتیاج بدون تغیر ہے پس اسکے افعال بغرض نہیں ہو سکتے ہیں لہذا قال تعالیٰ ان اللہ تعالیٰ حمید۔ اللہ تعالیٰ
بالکل غنی ہے احتیاج محمود ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و مفائدہ ہونگے۔ سرگز نہیں بلکہ ہر فعل اسکا سر اسر
حکمت کاملہ اور کمال النفع ہے اور یہ سب خلق کی طرف راجع ہیں اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت
کر کے یکساں ہے لہذا خلق کا کوئی حق اس پر نہیں ہے بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہے اور اس کے سوا کسی کوئی حاکم
نہیں ہے مسئلہ سی و یکم از عقائد نسبیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ میں مومن ہوں کیونکہ معنی
ایمان کے یہی ہیں اور بندے مامور ہیں کہ مومن ظاہر ہو کر مومنوں کی جماعت میں شامل ہوں تاکہ اسکے ساتھ
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے بڑے جائزین اور بولن نہ کہے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سلتا ہے مومنوں کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کس حال میں ہے۔ ہاں اگر
اس سے کوئی کافر بوجھے کہ اب تم اللہ تعالیٰ کے فلاح پانے والے بندوں میں سے ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کے
مقبول ہوئے یا خاتمہ ہمارا اگر وہ انبیاء و علیہم السلام کے ساتھ ہو تو یہ انکو تحیپ ہیں انہیں انشاء اللہ تعالیٰ کسنا
جائز ہے مسئلہ سی و دوم۔ از نسبیہ آنکہ ایمان باس مقبول نہیں ہے۔ یعنی سکرات موت و مسائتہ احوال آخرت
کے وقت ایمان لانا مقبول نہیں ہے کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہے اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن
اسکو کچھ منع نہیں ہے اور اس پر تمام امت متفق ہے کہ ایمان الباس مقبول نہیں ہے۔ بعض نے زعم کیا کہ تو یہ وقت لباس
کے مقبول ہے اور یہ غلط وہم ہے تو یہ بھی مقبول نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ و لیست التوبۃ للذین یفلون السیئات

جی ادا حضرت احدیہ الموت قال الی ثبت الا ان الایہ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الباس مقبول نہیں ہے۔ اور صبح بہرہ
 کہ وقت باس رہے کہ غفرہ لگ جاوے اور زیست سے باس ہو جاوے کہ وہی مردہ پر وقت غفرہ آخرت ہو جاتا ہے جسکو
 لوگ گمراہ گئے کا دمٹ دیتے ہیں۔ حال المترجم گو بلکہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہوا در حلق پر
 دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری شاہد ہو نہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے
 خالی ہو اور جانشینانہ ہو فافہم واسر لعلہ علم۔ مسئلہ تیسرے۔ از عقائد نسفیدہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناجائز سمجھنا کفر
 اور شریعت الہی تعالیٰ سے مستحول کرنا کفر ہے اور کلمہ کفر کے ساتھ نزل و دل لگی کرنا کفر ہے اور جوشہ میں مست ہو
 اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چارم۔ از نسفیدہ اسر تعالیٰ سے نڈر ہونا کفر ہے اور اسر تعالیٰ سے
 مایوس ہو جانا بھی کفر ہے۔ اول بدلیل قولہ تعالیٰ ولایامن کرا اسر الا القوم الخاسرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کے برتاوے
 جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہو اثر کر نہ ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ میں بخیر ہوں یہ کافرون ہی کا کام ہے اور دلیل دوم
 قولہ تعالیٰ ولایئیس من روح اسر الا القوم الکافرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونے مگر وہی جو
 کافر ہیں۔ مومن ہر خیر گناہگار ہو اسکو رحمت الہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہے کہ توبہ سے بخشہ سے ادا کر
 توبہ نصیب نہ ہوتی تو امید ہے کہ جبر یا بانی لایا ہو وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشہ سے اور آخر اسکو اپنی رحمت
 میں داخل فرمادینگا لہذا عقائد نسفیدہ میں لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہے۔ قال تعالیٰ اعلموا ان اللہ شدید العقاب
 وان اللہ غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالیٰ بڑے بخشنے والا رحمت کرنے والا ہے۔
 خوف استدر ہونا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں
 اور اگر حدیث کا بیان سنئے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا
 بخشہ یا تو امید کرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں۔ مسئلہ تری و چہم۔ از نسفیدہ وغیرہ مجتہد کہی چوک جاتا ہے اور کہی شیک
 حکم پا جاتا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں اول یہ کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ
 کی طرف سے کوئی حکم معین نہ ہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہوں اور
 مسئلہ میں ہر ایک کے اجتہاد میں دوسرے مجتہد سے متعارض حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ میں
 چار حکم ہوئے اور چاروں حق ہوئے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہ ہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
 تو علیم ہے اور اسکا علم صفت ازل ہے اسکے علم میں تو ہر در معلوم ہے سچا اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہیں سکتے
 میں جواب یہ کہ عبارت میں سہولت کر دے در نہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اسکے بندوں میں کفہ رند
 آخر زمانہ تک اس واقعہ میں اجتہاد کریں گے اور انکی کوشش سے اننے احکام نکلیں گے لیکن واضح رہے کہ یہ قول ہو جاتا
 ضعیف ہے کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونوں یکساں
 چیز کی شان سے غیر مستقول ہیں۔ سچ قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہے کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہے لیکن
 اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہیں ہے بلکہ ایسی یہ حالت ہے جیسے کوئی اجانب کیسی دھندہ پا گیا

مترجم کہتا ہے کہ یہ قریب باطل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ والدین جاہدوا فینا لنمدنہم سبلنا۔ کیونکہ جاہد فی السراجم ہے کہ قتال بقتار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہیں اور کثر اس سے نہیں کہ ہمارے دعویٰ کے لیے ولایت یا اشارت نص ہے۔ احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے۔ اقوال دریافت نمود کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ میں اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم اتنی ہو تو اس میں شک نہیں ہے بلکہ ظاہر مجتہد کے معلوم ہونے میں ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو علیٰ ہذا یہ احتمال اور چارم احتمال در حقیقت واحد ہیں چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے۔ اقوال دلیل کا ظنی ہونا باعتبار ہم مجتہد کے ہر درجہ اور تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری نے کہا کہ ان احتمالات میں سے ہر ایک کی طرف جانو الے گئے ہیں اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا لیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عظیم سے اس امر کا مکلف نہیں کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہے اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے مندور ہوتا ہے۔ اقوال بعض نے کہا کہ مندور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہو میں کہتا ہوں کہ یہ قید کر کے اس واسطے کہ جب مجتہد اسکو کما تو یہی معنی ہیں کہ اسنے جہد یلین کیا جیسے مجتہد کے نام میں یہ شرائط متبرہن کہ زبان عربی و بلاغت ضروری و لغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کام سے کم زیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ و طریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ و بیدار ہو قاری رحم نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہے قولہ تعالیٰ نفھننا یا سلیمان الایہ۔ یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونوں کے حق میں بہتر جانتا ہوں اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا۔ یہ دلیل ہے کہ دونوں حکم باجہاد سے در نہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی ہوتے اور نہ نفیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجد ہوتی۔ قال المترجم ایمن تنبیہ ہے کہ کبھی مقدم سے متاخر کو بعض صورت میں توقیت ہو جاتی ہے اور نفیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ بیان اس اتفاق پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور کبھی ان سے چوک ہو جاتی ہے لیکن متنبہ کر دیے جاتے ہیں اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا یا بیان ظاہر نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ و کلا اتینا حکما و علما۔ یعنی ہم نے دونوں میں سے ہر ایک کو حکم و علم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت میں صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام بہ تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں تو حکم داؤد بھی حق تھا لیکن حکم سلیمان اس سے بہتر و اولیٰ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حدیث ابن عمر رضی عنہما ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہیں اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہے بالجملة آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب و غلطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا۔ بہر حال اس امر پر اجماع ہے کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہے پس فارسی رحم کے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہے اور علماء خفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہے یہی شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہے۔ اور سائرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا میں ہو یا انتہا میں ہو ضرور ہے۔ شرح کتنا ہے یہ سوال ہے کہ اجتہاد باقی ہے یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہے علماء حنبلیہ کے نزدیک ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے اور شیخ ابو اسحق زہیری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن قیم العید ح سے منقول ہے کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔ اور علماء خفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور ان کے بعد اجتہاد مقید ناقص ہے تا رہا حتیٰ کہ ایک جماعت متاخرین نے علماء خفیہ میں سے ادنیٰ درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ آخر میں لکھوں گا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل شروع عملی میں جاری ہے دیسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہے اور اس حصہ لطافت میں اکثر مسائل ایسی قسم کے ہیں جنہیں اجتہاد کو دخل ہے جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو حکومات قطعیہ ہیں اور انہیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے منطقی سمجھ لیے گئے و لہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو گا فرما پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رحم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہے غیر ازیکہ بعض میں ادراک عاجز ہے فعلی ہذا۔ ایمان باہم غرض ہے اعتقاد جو جاسکی شان عالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہے تمام دوسری چیزوں کی نسبت اعتقاد پس یہود و نصاریٰ کا ایمان اللہ تعالیٰ پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رحم نے مجسمہ فرقہ کی نسبت لکھا کہ اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہے جیسے ہی یہود و نصاریٰ مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ نصاریٰ مثلاً جسمانیت کے احکام بٹیا و جو رو کے مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہے اللہ تعالیٰ ان گمراہوں کے بچان سے و لہذا اللہ تعالیٰ نے کتاب پاک میں یہود و نصاریٰ اہل کتاب کے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالیٰ قَالُوا الَّذِینَ لَا یُؤْمِنُونَ بِاللّٰہِ بِالْکُفْرِ وَ اِنِیْ لَکُمْ لَکُفْرًا و لَکُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ پھر جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار کہ ہم اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں دروغ ہے انھوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ اصل معرفت الہی غرضانہ ہے و لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے لکھا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جیسا چاہیے پہچانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہے تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہر وہ لہذا ایمان لایا میں اللہ تعالیٰ پر جس شان پر حقیقت میں ہے اور ادراک تمام وہاں محال ہے و لہذا قاری نے لکھا کہ خمس الائمہ رحم نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فرق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالیٰ میں غور کرتا ہے ہر وہ جو اسکے کہ میں ایک جمالت سائی ہوئی ہے اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہے تو حقیقت کو جا کر فرد میں توقف کرتا ہے اور اسکی غوی ظاہر ہے کہ حقیقت کو اعتقاد کے عوض سے جو اسکی ہستی سے راز ہے خود بیان کرنا ہے کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہیں ہو سکتی پس جہاں عقل کو مجال نہیں وہاں حقیقت کا اعتقاد لازم نہیں اسکو معرفت ہر کامر و حکم
 اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو وہ جو چاہتا ہو کرنا ہو اور جو چاہتا ہو حکم دیتا ہو۔ قاری رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی اکرمؓ
 نے فرمایا کہ میں بقدر اپنے علم کے ممبر پر ہوں اور اگر بقدر جبل ہوتا تو آسمان کو پہنچتا۔ جیسے قاضی ابو یوسف رحمہ نے
 کہا کہ بقدر علم کے میں بیت المال سے وظیفہ لیتا ہوں اور اگر اپنے جبل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا
 اور مجھے کافی نہوے۔ مسئلہ سی و ششم عقل آگے معرفت ہو اور موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہو اور عقل سے ایمان
 واجب ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حاکم شہید رحمہ نے منتهی میں ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ اپنے خالق
 کے نہ پہچاننے میں کسی کو عذر نہیں ہو جو اسکے کہ وہ آسمانوں و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہو۔ حاکم شہید رحمہ
 نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اسرار نعم
 کی معرفت واجب ہو اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہو اور بہت سے مشائخ نے اس میں خلاف کیا ہے بدلیل عموم
 قولہ علیہ السلام رزق المقلم عن ثلث ابھی حتیٰ یبلغ الحدیث۔ یعنی تین سے قلم مرفوع ہو طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو آخر
 حدیث تک اور شیخ ابو منصور نے کہا کہ اس پر اتفاق ہو کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہے پھر یہ حدیث سوائے ایمان
 کے شرائع پر محمول ہو اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے
 کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بن دوی اسی پر ہے ذکرہ الدہلوی۔ اور شیخ امام اشعری رحمہ نے کہا کہ نہیں واجب
 ہے بدلیل قولہ تعالیٰ واما کما منذ بنی حتیٰ نبوت رسولہ۔ پس رسالت پہنچنے سے پہلے فذاب نہوگا۔ قاری رحمہ نے
 کہا کہ اظہر ہے کہ رسالت پہنچنے پر فذاب و ثواب کا ترتیب ہو اور ایمان عقلی وہ ہے کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
 فذاب نہیں مرتب ہو اور اسکے بعد کہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے یا وہ حضرت
 جیسی و حضرت مصطفیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ ندرت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر فذاب ہوگا
 اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا۔ مترجم کتاب کہ ثمرہ خلاف نقل کو قلبے موقع ہے بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
 و ترک پر ثواب و عقاب مرتب نہیں ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ سی و ہفتم۔ واضح ہو کہ معتبرہ سعادت و شقاوت ہے
 جس پر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے پھر شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے
 یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہے وہ کبھی متغیر ہو کر بائین طور کہ مرتد ہو کر شقی ہو جاتا ہے
 اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہے وہ کبھی سعید ہو جاتا ہے بائین طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے
 آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا۔ پس تغیر تو شقاوت و سعادت میں ہوتا ہے اور اشتقاق و اسعاد جو صفات الہی غرض
 ہیں انہیں تغیر نہیں ہے۔ شیخ ابو الحسن البکری رحمہ نے کہا کہ ایمان جب قلب میں داخل ہو جاتا ہے تو پھر سلب نہیں ہوتا
 اور عارین نے کہا کہ مرتد ہو جانا علامت اسکی ہے کہ وہ سعید نہیں کیا گیا۔ شایع عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
 تصدیق و اقرار ہے تو یہ یعنی بالفعل حاصل ہیں وہ بالفعل مومن ہے اور اسکو یہ بھی کہنا چاہیے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ
 مومن ہوں اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جس پر طلاع و نہات مرتب ہو تو بالفعل اسکا یقین نہیں ہو سکتا بلکہ وہ

اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تو اس معنی میں وہ کہ سکتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں لہذا شیخ اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہیں جیسے کہ جس نے فی الحال کفر یا ایگیا اسکا بھی اعتبار نہیں بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہو۔ حال انقاری پھر حقیق یہ ہو کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہیں ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ میں شروع ہو پس مقام اول میں تو مطلوب یہ کہ مستی ذکر سے اور مقام دوم میں وہ عرض کرتا ہو کہ اے میرے رب مجھے ایسی حمد مطلوب ہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق حضرت غفلت ہو کیونکہ یہ میری قدرت و طاقت نہیں ہو۔ مسئلہ سی و ہشتم۔ دیدار باری تعالیٰ جنت میں ملائکہ و جن و عورتوں کو ہو یا نہیں ہو۔ شیخ دہلوی رحمہ اللہ نے تکمیل میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے مشہور یہ ہے کہ ملائکہ کو دیدار نہیں اور جن کو اور شیخ سیوطی رحمہ اللہ نے رسائل میں تخمین کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہو اور بیہقی رحمہ اللہ نے بھی تفصیل کی اور احادیث نقل کیں اور بعض ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جن میں اختلاف کو گنجائش ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از غلاب ذکر کیا اور شاید فضل اتھی سے کسی وقت فائز ہوں اور عورتوں میں بھی اختلاف ہو اور قی یہ کہ انکو گاہے گاہے شش دنیا کے ایام عید کے کہ بارعام و نجلی تام کا وقت ہو دیدار ہو گا نہ ایسے کہ خواص مومنوں کو صبح و شام یا عوام کو جمعہ و ایام میں ہو گا یہ حاصل کلام سیوطی ہو اور دہلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ عورتیں بھی مومنوں میں داخل ہیں اور انکا خارج کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مجوز ہو سکتا ہے کہ فاطمہ زہرا و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ و دیگر ازواج طاہرہ و اہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مریم و آسیہ کہ کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے برتر حکم میں دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محبوب و ممنوع رہیں گی یا عوام مردوں سے اس نعمت میں کمتر رہیں گی بلکہ عوام عورتوں سے ان عورتوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث میں عورتوں کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہو اسکو عام عورتوں کے حق میں رکھا جاوے اقول دینی الحدیث مکمل من الرجال کثیرون ولم تکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیہ امۃ فرعون و فضل عائشہ علی النساء کفضل الثمر علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردوں میں سے تو بہتر سے کامل ہوئے اور نہیں کامل ہوئیں عورتوں میں سے مگر مریم بنت عمران و آسیہ بی بی فرعون کی عائشہ صدیقہ زہرا کی عورتوں پر ایسی ہے جیسے ثرید کی بزرگی باقی کھانوں پر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا یا نساء البی لستن کا حد من النساء الا یہ یعنی کلام قدیم میں قبل وجو دخلوقات کے نکل فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیائیں تم اور عورتوں کے مثل نہیں ہو ا حد احادیث و شواہد بہت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بھی سیوطی رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہو گا اور ہا موقع قیامت تو اس میں دیدار غرض جل کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے حتیٰ کہ کافروں و منافقوں کو بھی ہو گا و لیکن کفار کی جماعت کو بھفت قمر و جلال ہو گا اور کفار بعد اسکے محبوب و انہی ہو جائیں گے مشرک کہ کتاب کہ صبح یہ ہے کہ موت حشر میں کافروں کے لیے دیدار نہیں ہے مگر طور تجلیات ہے جسکو دیدار کہا ہو اور یہ طور عام بھفت قمری ہو گا چنانچہ حدیث شفاعت میں انبیاء علیہم السلام کا خدا ہی ہے کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

مب میں ہر کہ کہ بھی ایسا غضب ہو اور ہو گا۔ لیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ ثبوت و ادب ہر اگرچہ انبیاء علیہم السلام کا
 نہ اولیاء پر ظہور رحمت ہو گا جیسا کہ احادیث صحیحہ و آیات دلیل ہیں۔ مگر کافرون پر بعثت قمری ہو گا اور دوسے دیدار سے
 یہ ہونگے بدلیل توہ تعالیٰ۔ کلا انہم عن ربہم پوشیدہ نہ ہوں گے۔ یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محبوب ہونگے۔ اور امام مالک رحمہ
 سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محبوب ہونگے۔ اور کافرون کے حق میں۔ لا یلکم اسرار اور لا یخیر لکم اور انہما کے
 خصوص میں کہ کفار دیدار صفات و تجلیات رحمت سے اور دیدار ذات غروب حل سے محروم ہونگے اور یہی صریح ہے دراصل
 م۔ پھر شیخ رحمہ نے دیدار خواب کا جواز وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بعصری ہو تو مثل
 من بلکہ مثال دیکھنا اور اس تعالیٰ کے واسطے مثل نہیں مگر مثال اس تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے مثل توہ تعالیٰ مثل نور کھٹکوتہ
 ما مضی الصبح فی نزاجۃ الایہ۔ اول یہ کلام تجلیات صفاتی میں ہے۔ پھر دنیا میں بیداری میں انکھون سے دیکھنے کا
 سزا ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہیں
 اور اس پر محدثین و فقہاء و متکلمین و مشائخ طریقت سب کا اجماع و اتفاق ہے اور کتاب تعرف میں فرماتا ہے کہ میں نے اولیاء
 سے کسی کو نہیں جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعویٰ کیا ہو اور کسی دلی و شیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہیں پہنچی ہاں
 غے بھول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ لوگ ایسے بھول و بے نشان ہیں کہ انکو کوئی پہچانتا نہیں کہ کون
 بتھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ شخص تقریر شیخ رحمہ اس پر۔ شیخ رحمہ نے
 ان کوثر کے بیان میں لکھا کہ خبر میں آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج
 محبت کا پیاسا نہیں ہر مشکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات میں وارد ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ
 فرمایا کہ جسکے دل میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہ ہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دوں گا۔ مسئلہ سی و نہم۔ حضرت
 ہوت میں کلام ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رحمہ کی نسبت میں شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ حضور نبی ہیں۔ پھر اس میں کلام ہے
 وہ زندہ ہیں یا نہیں۔ تو بات جامع مطلقانی وغیرہ لکھا کہ قبول مشائخ صوفیہ و جمہور علماء وہ زندہ ہیں اور امام جہساری
 ابن المبارک ذابن جوہری وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کتاب کہ تفسیر میں میں نے یہ مسئلہ بہت توضیح سے
 کر دیا ہے۔ مسئلہ جہم۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ ابن حقیق کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشت عام ہمارا اجزا ہے
 ہم کی طرف ہے خواہ انس بنوں یا جن یا ملائکہ یا نبیائے باجادات ہوں اور درخت و پھر و حیوانات آپ کی شہادت ہے
 اسلام کہتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور توحہ تعالیٰ ما ارسلناک الا رحمة للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اور
 فتح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس حد پر ہے کہ دے ایمان لاؤین اور نافرمانی نہ کریں بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت
 کا ہوا ہمارے وجود کی تکمیل پر مثلاً ملائکہ کو استعداد حصول نعمت و بیدار کے سایہ رحمت میں ہو اور باقبال زنا فرمانی
 را نہ ہوا رہی کے نہیں مقصود ہے کیونکہ عقائد نسیفہ وغیرہ میں ہے کہ ملائکہ اس تعالیٰ کے بندے محض ہیں انکی شان ہے
 یا مادہ ہونا کچھ نہیں ہے اور جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجا لانے میں یعنی احتمال چوک کا وہاں مقصود نہیں ہے
 یہ غلط ہے انکی توحید سے ہے جیسے جن کی پیدائش نہایت آتش سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ چہل و یکم۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول میں کہ چشمہ دل دیکھا یا چشمہ سر دیکھا اور شرح عقائد تقابلاتی میں جو کہ صحیح ہے جو کہ چشمہ دل دیکھا اور قاری رحم نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رحم نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہر حق یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چشمہ سر دیکھا اور جہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال النرجم ہی صواب ہر دامن تعالیٰ الہم۔ مسئلہ چہل و دوم۔ ایمان مخلوق جو با غیر مخلوق ہو۔ قاری رحم نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق جو اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق جو حتیٰ کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کا فر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہو۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو شخص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ مسلسل استدلال میں غرض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندہ دن کے افعال مخلوق الہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی اگلی انتہا ہے دلیل جو مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جبل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بندہ دن کے افعال میں سے ہے اور بندہ دن کے افعال بالاتفاق اہل اسنہ و الجماعہ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں۔ حرجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار میں ہیں ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے قی یہ ہے کہ ایمان نفس بہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں حتیٰ کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو میں ہو جائیگا اور یہ واقعی ہر خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رحم نے مسائرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رحم صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہاں امام رحم نے لکھا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں اثنی مترجما۔ قاری رحم نے کہا کہ شیخ اشعری رحم نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انہیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز بنی وغیرہم بن جو علمائے نظر میں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسائرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رحم نے میلان کیا ہے اور محصل توجہ یہ بیان کی کہ ایمان دراصل صفت الہی میں سے ہے جو بدلیل قولہ المؤمن المؤمن۔ یہود میں جبکہ اسلام حسنی سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نمونہ چاہیے کہ کچھ صفات کے

تدبیر ہونے پر اتفاق ہو گیا یا شائع بخار کے نزدیک استہ تعالیٰ کے اسم پاک المؤمنین صفت ایمان تدبیر ہو اور شائع سرقتہ کے نزدیک بندہ مؤمن کی صفت ایمان حادث ہو اور ایمان دونوں میں ظاہر فرق ہو۔ مسئلہ چل و سہم۔ خواب و غفلت و بیوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہو یا وجودیکہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز ضد ہو تصدیق و معرفت کی لیکن شرح تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا نہ تک کہ خود آدمی ان دونوں کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہو تو اسوقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اس پر اجماع ہوا اور واضح ہو کہ حدیث میں ہو کہ لایزنی الزانی میں بزنی و ہومومن الا یعنی زانی زانیہ نہیں کرتا جب کہ تاہر اس حالت میں کہ وہ مومن ہو اور شیل فرمائی کہ جیسے دونوں ہاتھوں کی گتھی جوئی انگلیاں ملکہ ہو جاتی ہیں پھر جب کہ داخل ہو جاتا ہو اور یہ نہ جڑا سکے زوال نوہین مسئلہ چل و چارم۔ مقلد جبکہ پاس دلیل سے استنباط نہیں ہوا اسکا ایمان صحیح ہو امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری و مالک ازراعی و شافعی و احمد و عامر و فقہاء و محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ عقائد میں مقلد کا ایمان صحیح ہو لیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہو کہ بعض نے اس پر اجماع نقل کیا ہو۔ پھر اظہر وہ ہو جو شیخ ابو الحسن الرستغفنی و ابو عبد اللہ الحلی نے کہا کہ شرط یہ نہیں ہو کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلائل معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہیں پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اس قدر صحت ایمان کے لیے کافی ہو اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی مردوک کرے۔ فارسی رحم نے کہا کہ استدلال تو وہی واسطے ہو کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو موجب وہ مقصود کو پہنچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ وجہ نہیں ہو اور تحقیق یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالیٰ کے یہاں سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی میں آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے میں مشغول نہیں ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زبانون و قلوبوں کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ دسے موٹی عقل کے بعد سے ذہن کے سمجھ اور اگر یہ ایمان ہوتا تو ضرور ہو کہ دوباتون میں سے ایک میں مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور اپنا ایسے لوگوں کو متبعین کرتے جو متبعین کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرنے جیسے مغزہ کہنے میں کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ مقول تقریر کرے و ہر شک و شبہ کا جواب دے سکے تب مومن ہو پس یا تو دے اسطرح انکو استدلال تعلیم کر کے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور رجب متواتر معلوم ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجک کسی نے یہ نہیں کیا تو صاف ظاہر ہو کہ مغزہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان میں شرط کرنے ہیں باطل ہو کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فعل صحابہ کرام و تابعین نظام دائرہ انام ہو علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متفق نہیں ہوا کہ جسہ صادق ہو تب تک اسکی خبر میں اسے تصدیق نہیں کی اور ایک شخص کی خبر یا جو بہتر ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے متصل ہو لیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہو اور واقع میں

حی صادق ہو تو اس تصدیق سے وہ ہنزلہ عالم کے ہو گیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح بنی ہو گیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول پر حق مبعوث فرمایا جس نے ہو کر اسلام پہنچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہیں اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلدین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہو اور جو کوئی شخص کہ مسلمانوں کے درمیان میں پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہر اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہیں ہو اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کر دیا تو ان کے نہ کر سکتا ہو تو اس میں ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلافت ہو۔ اور صواب صحیح وہ تولی ہو جسپر عامہ اہل علم ہیں کہ ایمان فقط تصدیق ہو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہو کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہروں کے عوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو ہم میں بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلافت تو اس میں گنجائش رکھتا ہو کہ جو بہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور بڑھا اور اسے عالم واسکے پیدا کرنے واسے بن کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانوں کے شہروں میں پیدا ہوا اور اسے اہل علم و فلسفہ کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہو چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اسے کہا کہ میں گنتی تو اونٹ پہ دالت کرے اور آثار و نشان قدم چلنے واسے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے ضلوع ارجبند کیوں نہیں اپنے خالق ملیم خیر بر دالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہاں اگر ایک شخص ایسا ہو کہ اسے اسطرح تقلید کا پتہ اپنے گلے میں ڈالا کہ میں نے اس کھنے واسے کی بات مانی اگر یہ سچ ہو تو حق ہو اور اگر جھوٹ ہو تو باطل ہو اسکا وبال کھنے واسے ہو گا تو ایسا مقلد بلا خلافت مومن نہیں ہو کیونکہ اسکو اپنے ایمان میں شک ہو۔ شرح جم کہتا ہو کہ توضیح اسکی یہ ہو کہ ایمان تو اعتقاد ہو خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کھنے سے معلوم ہو کہ ہم جادوے پس جب اسکے دل میں جم گیا کہ بات یوں ہی ہو تو اعتقاد ہو گیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جادوے حتی کہ اگر کھنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو اینکا بخلافت اسکے ایک شخص کے دل میں وہ بات خود سچ ہو کر نہیں جی ہو بلکہ اسوجہ سے جی ہو کہ فلاں شخص اسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہیں تو اسکے دل سے نکل جادو تو اس صورت میں یہ تصدیق اس شخص کی ہو کچھ حق اعتقاد نہیں ہو پس ایمان بھی نہیں ہو ناہم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہو مثلاً عالم حادث ہو اور باری تعالیٰ اسکا خالق غزل ہو تو نظر کرنا واجب ہو اور تقلید نہیں جائز ہو اور اسی کو امام رازی و آمدی نے ترجیح دی اور مردانہ نظر سے یہ کہ اجالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جادوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکروں کے شبہات و ازام کو دفع کر سکے تو یہ فرض کفایہ ہو۔ سہا جو شخص ایسا ہو کہ عرض استدلالی سے اسکے دل میں شبہ پیدا ہو سکے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال میں نظر منہج ہو چنانچہ ہفتی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگوں پر شفقت کی جہت سے ہو کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہنچیں تو مگر وہ جو جادوین اور تائبہ خانہ میں ہو کہ ایک جماعت نے علم کلام میں اشتغال کر دیا جانا ہو اور ہمارے نزدیک ہر ایک

یاد رہے کہ وہ مناظرہ و مجادلہ کے ساتھ مکروہ ہو کیونکہ اس سے فتنہ و بدعت ابھرتی ہو اور جیسے ہوئے عقائد میں
پر اگندگی پیدا ہوتی ہو یا اس وقت مکروہ ہو کہ مناظرہ کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہ ہو بلکہ غلبہ کا خواہاں ہو اور یہی
اسد تعالیٰ کی معرفت و توجہ اور معرفت نبوت و اسکے تعلقات تو یہ فرض کفایہ ہیں۔ شیخ ابن الہمام کی شرح بدایہ میں
کہ قول ابو یوسف رحمہ کا کہ شکم کے پیچھے ناز نہیں جائز ہو تو ہو سکتا ہو کہ مراد امام ابو یوسف رحمہ کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رحمہ
نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حاد کو کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حاد رحمہ نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو
کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے
سرون پر چڑیاں ہیں اس خوف سے کہ ہمارے مقابل لغزش نہ کھا دے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرنے ہو کہ تمہارا
مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کا فرہو
پس یہ غرض تو مشروع ہے۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہیں یہ ہیں ایک مذہب معتزلہ یہ ہو کہ مسائل
اعتقاد یہ ہیں سے ہر مسئلہ بدیل عقلی اس طرح جانے کہ اسکو خصوم و مشرکین کے ساتھ مباحثہ و محبت اس طرح ممکن ہو کہ جو شبہ کسی
قسم کا اسپر وار و کرہی اسکو حل کر دے حتیٰ کہ اگر اسکو اس طرح کا علم حاصل ہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا۔ دوم مذہب
اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہو کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقاد میں سے بدیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط
ہو اور یہ شرط نہیں کہ زبان سے تقریر و مناظرہ میں کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رحمہ کے نزدیک
کافر نہیں ہو جو جاسکے کہ تصدیق موجود ہو لیکن عاصی ہو اور اسد تعالیٰ کی مشیت کے تحت میں ہو جیسے اور گنہگار ہیں چاہے
غضب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال
ہو تو بھرتارک اسکا مومن کیونکہ ہو گا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہیں ہو تو وہاں
صورت میں اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہرجوم مذہب جمہور کہ ایمان منقطع بدون استدلال کے صحیح ہو اگرچہ ترک
استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ و ثوری و مالک و داؤد و اشاعی و شافعی و احمد و عاصم فقہاء و محدثین کا ہر حال
المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہو کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال
ہو محل یا مفصل اسپر گناہ ہو اور تقلید صحیح ہو پس مومن کا ثواب حاصل ہو گا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک
استدلال عقلی و اجابی پر گناہ ہو اور تقلید صحیح نہیں ہو اور اسی کو امام رازی و آمدی نے مرجع قرار دیا و اصراط مذہب
چارم جو کہ قاری رحمہ نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جاننا اور
جو کچھ آپ اللہ تعالیٰ سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہو تو وہ مومن ہو خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال
حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ حق یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ و اسکے ساتھ واسطے انہ فقہاء
و محدثین سب اسی پر متفق ہیں کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی میں ایمان ہو اور ایمین کلام نہیں ہو و لیکن سوال یہ ہو کہ جس طرح
وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہو اور جس طرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہو دونوں میں فرق ہو اور یہ تو صریح
آیات میں و احادیث میں بیان ہو پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہو یا نہیں کہ نہ ہر شخص کو ایمان

تقریباً ہر ایک کی عقل حاصل نہیں ہو تو امام اعظم رحمہ اللہ کے سامنے کے امامین و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہو سکتا ہے۔
 نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور بے سند و نہ رکے جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل قطعیہ ہیں
 یا بیان رسالت و وحی حق ہو تو نرم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہو اس پر تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو
 قرآن سے اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا دوران ہو گا لہذا اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا بابتل
 عقلی ہر مترجم کتاب کہ حق تربیت تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگوں کو اپنی رسالت برحق سے
 آگاہ کیا اور معجزات فہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان ذات و صفات میں اعتقاد حق
 چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام سنایا جس میں معارف و حقائق و دقائق توجہ سب مذکور ہیں پس رسم
 کر نیوالے نے جو درگمان کیا وہ باطل ہو ورنہ توجہ ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی حجت
 ہو اور بیان ایسا نہیں ہو پس صواب وہ ہو جو امام استغفنی و طیبی سے مذکور ہو اور کوئی شک نہیں کہ معارف اکبہ میں
 عقلی استدلال بالکل ٹنگ و عقل عاجز ہو اور اس سے یہ وہم نہ کہ عقل تو آہ معرفت ہو کیونکہ عقل آہ معرفت اور بڑی نعمت
 و توفیق ہو لیکن آہ ہو کہ جو معارف کلام اسرار و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان ہیں انکو عقل کے ذریعہ سے
 سمجھا و یقین کیا جاتا ہو اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہیں اور اس میں چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صنایع ہوں
 وہ بد بخت ہیں کہ وہ معارف اکبہ و توحید کے دقائق میں سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر اس کے بڑے تیز و توفیق ہوں
 تو صنایع میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر میں بڑے لائق فائق ہونگے ہزاروں طرح کی کلین و صنعتیں اسکے
 ذریعہ سے ظاہر ہونگی و لیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہو کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہو اور
 تربست دنیاوی فنا ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالیٰ کے کلام
 قدیم سے ماخوذ ہیں پس وہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے استدلال کر کے حاصل کرے اور یہ علم سے ہر عاقل کہ بے علم تواضع
 شناخت و دروغ کرے کہ کلام الہی قدیم و حق ہو اور جو کوئی عقلی تقریر بناوے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و بیج ہو تو بڑا
 جاہل ہو گا جو اس پر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس امامون و فقہاء و علماء و شیخ ابوالحسن اشعری
 وغیرہم سب کے اوپر گمان نیک ہو کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہو جو مذکور ہو امرت خلاف
 اسی قدر ہو کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہو صحیح ہو اگرچہ اسنے علم استدلالی کی یاقوت چھوڑ دی
 تو اس سے گنہگار ہو کہ اسنے اوقات دنیا میں رائگان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکا ایمان بروجہ
 کمال نہیں اور بر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہو لیکن وہ مومن ہو یا ان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہو کہ اسنے
 عالم کی بات پر عقیدہ کیا اس طرح کہ بات مان لی اور دل میں اس طرح نہیں جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ ذریعہ ہو تو اسکا
 وبال کہنے والے پر ہو تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہیں ہو۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہو
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ پہل و جسم۔ یاد و اور چشم بد یعنی تقریر ہمارے نزدیک حق ہو اور اس میں معتزلہ نے خلاف کیا
 اور یہ خلاف ان لوگوں کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی حجت میں قرآن و احادیث کی تاویل بجا طرد ہو کر

اور حدیث میں ہے کہ العین حق چشم بٹھیک ہو۔ روایہ الامام احمد و البخاری و مسلم و ابن ماجہ و ابو داؤد و عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ
 اور ایک روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ وان العین لندخل الرجل القبر و ليجل القدر یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر میں
 اور آونت کو پاؤں میں۔ یعنی اثر بد اسکا یہاں تک ہو کہ مانند سم قائل و زہر لہل کے اندر تعالیٰ اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو
 اور روایات اس باب میں بہت ہیں اور ایک حدیث میں ہے کہ اسحق۔ جاد و ٹھیک ہو اور اسی پر دلالت کرتا ہے قولہ
 و ما انزل علی الملکین بابل ہاروت و ماروت۔ اور قولہ تعالیٰ من شر الفناثات فی القدر۔ اور ترجمہ کتاب ہے کہ قاطع دلیل
 یہ ہے کہ قرآن میں اندر تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
 بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کتاب ہے کہ وہ خیال ہو جائے
 سے محیل ہوتا ہے بدلیل قولہ تعالیٰ خیل الیہ من سحر ہم انہا نسعی۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام کو خیل ہوتا تھا جادو گروں کے جادو
 کے سبب سے کہ وہ لکڑیوں و رسیوں کے اڑ رہے چلتے ہیں۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہیں سمجھے کیونکہ
 جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہے پھر اسکا اثر موسیٰ علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال میں ہی معلوم ہوتا تھا کہ
 اڑ رہے چلے آتے ہیں اور خود دوسری آیت میں مذکور ہے کہ و استرہویم و جادوا بسحر عظیم۔ یعنی جادو گروں نے اپنے جادو
 سے لوگوں کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ معانی سے جس طرح مغفلہ کہتے ہیں کہ
 پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تادیت سے دے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیزیں کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
 ہوں یا سحر عظیم کہا جادو سے یا موسیٰ علیہ السلام کے مانند پیغمبر میں نے عصا سے موسیٰ کے مثل اڑوا دیکھا اور خود ہاتھ
 تجربہ کیا تھا وہ در جادو سے حالانکہ خیفہ موسیٰ صریح ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ بنارس میں مجوس کا ایک خندق مستطیل و در تک بنا
 اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ سرخ ہوے تو اس میں کود کر برابر آسپر وڑنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
 مسلمان ہوں یا ہندو ہوں یا مرد و جوان ہوں کو در و درنا بھر وقت معبود کے بعد ان لوگوں کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
 کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جانیکا جل جانیکا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہر جسم ہزاروں نصاریٰ بھی حاضر تھے۔
 عبد الحق بدایونی نے انکو شمی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاؤہ پر نارنگی بھارتے سے
 اسکے پیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچوں کے ہاتھ میں کنکریاں بند کیں جب بچوں نے شمی کھولی تو ٹھنڈا
 تھین پھوٹے اصلی حالت پر ہو گئیں اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہیں اور تحقیق اسکی ترجمہ کی تفسیر اردو
 کہ جامع التفسیر ہے اسکی تفسیر سورہ طہ میں شیخ ابن العزلی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہے۔ واضح رہے کہ جادو سے
 ماہیت کا متعلق کرنا ممکن نہیں ہے اگرچہ آثار غیر خیر کے ممکن ہیں بدلیل آنکہ جادو گروں نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
 دے گا اگر ہم غالب ہوں پس اگر دے جادو سے کنکریوں کو اشرفیاء و جواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
 انہوں نے عصا سے موسیٰ علیہ السلام کو حقیقت میں متغلب ہو کر اڑوا دیکھا جس نے انکی رسیاں و لکڑیاں ہضم
 کر لیں تو قطعی یقین کیا کہ قدرت باری تعالیٰ جل شانہ ہر اور شخص بے شبہ اسکو رسول برحق ہے اور اسکی
 صدق سے انکو اپنی جان کی پر واپس لینی کہ فرعون نے برخیزہ اعضاء کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تدبیر

اور وہ انکو آسان تھی بالکل شخص منکر ہو وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ جو اس کے منکر ہو اور دفاع محسوسات کو دیکھ کر سمجھو اور اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تجربہ منع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو ٹھیک تو ہے لیکن انسان کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خست کی طرف لانے والا ہے اور فرشتہ خلعت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے لہذا شرح حق و اسلام برحق بن سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے اور آخر بیان سے فناء ہو پھر اگر اسنے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مر جانا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں اور آئندہ وہ دوام عروج میں ہو اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حقیض و محال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت میں مردود ہو اور آئندہ وہ دوام حقیض و ذلت میں ہو۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر کفر ہے تو فیج ابو منصور اتریدی رحم نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس سے شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہ ہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مر جاتا یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے مگر یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ کافر نہ کیا جاوے۔ لیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاویں اور اگر ساحر ایسا سحر کرنا ہو جو کفر ہو تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کی جاتی ہے۔ یہ فونی رحم نے صاحب الشاہ سے نقل کیا ہے۔ قاری رحم نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ ظہیر بن ہر کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر جو قتل کیا جادو اور اس سے توبہ نہیں کرانی جائیگی میں نے توبہ کر کہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرالی جادو پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول ہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا قتل روا ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں جادو کرنا چھوڑ چکا اور گنہگار ہونے سے اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات ثابت ہو تو یہی حکم ہے اور لکھا کہ لاہن کا بھی یہی حکم ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ لاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے لائق بحث ہے یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کتاب ہے کہ نفع میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھ دے تو اجارہ جائز ہے مترجم کتاب ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب فقہ معتزلی نے اسنے اپنے مرضی اغترال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وہ سحر کے قائل نہیں ہیں اور اہل السنۃ والجماعہ کے قول پر سحر ٹھیک ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب تنبیہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتد کتاب میں نہ ہو۔ واضح ہو کہ قاری رحم نے دوسرے مقام پر شرح حنفیہ طحاوی سے نقل کیا کہ جہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد مخصوص عنہ قول ہے اور یہی مائور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر و ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہم سے ہے پھر ان علماء رحم نے اختلاف کیا کہ اگر ساحر سے اس سحر کرنے سے توبہ کر لیا جاوے یا قتل کیا جاوے اور کفر ہو یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہ ہو اور یہی امام شافعی رحم نے قول ہے اور امام احمد

کے مذہب میں ایک نول ہر اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مر جاتا اور بیمار ہو جاتا ہر بدن اسکے کہ قاسم بن سحر
 ایک کوئی چیز ہونے پر معلوم ہو۔ مسئلہ چل دشتم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اس میں اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کتاب
 کہ معنی دالہ علم ہے۔ میں کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہو کفر ہے بدیل قول تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الاہم
 اور حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آجائے اس نے تصدیق کی جو کاہن کتابت تو اس نے لکھ کر لیا اس سے جو محمد
 پر اتارا گیا ہو۔ قاری رحم نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونیوالے امور کی خبر دے۔ مترجم کتاب کہ ان
 ظاہر جہاں سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہیں بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرآن کے ساتھ
 قطعی وقوع کی خبر دے پھر قاری رحم نے فرمایا کہ منجم نے جب دعویٰ کیا کہ آئندہ یہ حادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن
 کے ہے اور اسی کے معنی میں رمال ہے۔ تو نوی رحم نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت میں کاہن و عراف و منجم داخل
 ہیں پس حلال نہیں دروہ نہیں ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا کے لکھ بایں پھینکنے والے
 وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگوں کو دے وہ بالاجل حرام ہے جیسا کہ امام بقوی وقاضی حیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے
 اور حلال نہیں اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہیں حلال ہے اتباع
 ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں انتہی کلامہ اور قاری رحم نے کہا کہ علم
 علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھولتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اول صفحہ میں کون حرف پڑا پھر ساتویں
 ورق کی ساتویں سطر میں کون حرف پڑا پھر اگر شتخاکم کے حرفوں میں سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہیں کہ اچھا نہیں ہے
 اور باقی حروف میں اسکے خلاف حکم لگاتے ہیں اور شیخ ابن امی نے اپنی فسک میں تصریح کر دی کہ مصحف سے فال بد ہے
 کہ علماء رحم نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کی اور بعض نے اجازت اور علماء مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر
 تنصیب کر دی ہے انتہی کلامہ مترجم قاری رحم نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہیں کہ کھول کر اسکے معنی پر
 نظر کی اور حرام کہنے والوں نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال یعنی استقام باسلام
 اور مترجم کتاب کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع ہر نیک یا بد ہے اور
 اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہیں کہا کہ قرآن مجید ہمارے
 خیالات کے واسطے کاموں میں کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا ماندا اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ
 اسے یہ زعم کیا کہ غیر ہر یا شر ہی اسی وقت اس نے ایک فقرہ قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہی یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے
 اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے خلاف وقوع ہو تو مودے جسا و کبیر ہو گیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل میں
 ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے مودی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر بیان نو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہیں ہے
 پس قرابت حقہ اسکی اجازت نہیں دیتی جانشک ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رحم نے کہا کہ کرمانی رحم نے
 فرمایا کہ یہ دروہ نہیں ہے کہ میں مگرے سادہ کا قدر پر کراہت کر یا بشرود غیرہ لکھ کر فال سے کیونکہ یہ بدعت ہے یا جیسی مترجم
 نے چمت بھیج ہے اور مدارک میں نور تعالیٰ حرمت علیکم ایہ والہم رحم الغیرہ الا یہ سورۃ قصص کی تفسیر میں نور تعالیٰ متفقہ

بالا زلام کے تحت میں لکھا کہ جو دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انتقام پارلام مخصوص حرام فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قسمی اللہ تعالیٰ عن ذلک وحریم۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کر دیا۔ زجاج نے کہا کہ جیسے انتقام پارلام مشرکوں کا تھا ایسے ہی منجھون کا یہ قول ہو کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفیرت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو۔ دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے قاری رحم نے لکھا کہ انھیں چیزوں کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ناز استخارہ واسکے بعد کی دعا سے انور کو مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہے۔ مترجم کتاب کہہ دلیکن جیسے روانض و شعیبہ استخارہ انگلیوں یا تسبیح کے دانوں کے شمار پر کرتے ہیں وہ قریب پانسہ وغیرہ کے لکڑیہ تحریری ہو۔ علی قاری رحم نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان و حاکم پر جو فساد و دور کر سکتا ہے یہ واجب ہو کہ وہ ان منجھون دکانوں و عرافوں و رتالوں و پانسہ پھینکنے والوں و قمرہ دانے والوں و فال دیکھنے والوں کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانوں و بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکالموں پر انکے پاس جانے سے مانعت قطعی فرما دے پھر جو کوئی ان چیزوں کے حرام ہونے کو اور ان لوگوں کے مفسد ہونے کو جانتا ہے پھر وہ انکی مانعت و دور کرنے میں کوشش نہیں کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہو تو لکھا کہ **لَا تَقْنَبُوا عَنِ شَرِّ مَلَكٍ لَّيْسَ بِكَ لَا تَقْنَبُوا**۔ اور یہ منجم دکان وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہیں اور انکا لکھنا حرام ہے اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے پھر ایسے بد افعال کرنیوالے چند انواع کے ہیں ایک قسم وہ کہ فربہ مکار و دھوکہ باز جنہیں بھٹے ظاہر کرنے ہیں کہ جن ہمارے مطیع ہیں یا جلد بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرنے ہیں جیسے مشائخ نصائی و فقرا کذاب و بازگیر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہیں اور سستی اسکے کہ ایسی سزا دے جاوے جس سے ایسے قریب و دکر سے باز آویں۔ اور کبھی انہیں سے بعض ایسا شخص ہوتا ہے جو مستحق قتل ہے کہ ایسے مکائد ظاہر کر کے شریعت میں سے بعض امور کا بغیر کرنا چاہتا ہے اور ایک قسم وہ ہے کہ جو ان چیزوں کو بطریق و اتع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہے اور جمہور علماء واجب کرنے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا اور خصوصاً امام احمد ہے کہ قتل عنقریب تمام جہارت کا ترجمہ نقل کر چکا ہوں۔ پھر لکھا کہ اور سب علماء متفق ہیں کہ جو اس قسم سے ہو کہ ساتوں سیاروں کی دعوت کرنے یا انکے سواے دوسرے ستاروں کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس و ختم و دعوتی وغیرہ سے کرتے ہیں تو یہ کفر ہے اور یہ سب فساد شر کے دردازوں میں سے بڑا دردازہ ہے اور بھی سب علماء رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہے کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم جس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہیں ہے اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہیں سمجھے جاتے ہیں اس سے تکلم نہیں جائز ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس میں کوئی شرک ہو جو نہیں پہچانا گیا۔ اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہیں ہے جہاں تک کہ شرک نہ ہو جاوے۔ اور جنہوں سے استعانت جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسی پر مشرکوں کی مذمت فرمائی **فَقُولَ تَعَالَىٰ دَانَهُ كَانِ رَجَالٌ مِنَ الْأَلْسِ يَعْبُدُونَ رِجَالًا مِنَ الْبَنِي فَزَادُوا بِهِمْ رِبْقًا**۔ علماء رحم نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ میں جب آدمیوں میں سے اپنے سفر میں کسی وادی میں اترتے تو کہتے کہ **اعوذ بسیدہ الودی من شر سفار قومہ فقیست فی اسن وجرار حنی نصیح**۔ یعنی میں پسانا

وہوئے تھا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ میں اُسکی قوم کے جو قوفون کی بدکردار سے سو وہ رات بھر امن و
 پناہ میں بسر کرتا یا تنگ کہ صبح ہو جاتی سو ان انسانوں نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی ثمرِ حادثی اور
 آنھوں نے زیادہ جرات و شرارت و تکبر کیا اور یہ اس طرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونوں کے سردار ہو گئے ہیں
 جب آدمیوں نے اُن سے ایسا پرناؤ کیا تو اپنے دل ہی دل میں زیادہ بھول گئے۔ وقال تعالیٰ دیومِ محشر ہم جیسے یا ہمیشہ
 الجن قد استکبرتم من الانس قال اولیاءہم من الانس ربنا اتمتع بعضنا ببعض الایہ یعنی جس دن ان سب کو محسوز فرما
 تو کہا جائیگا کہ اگر وہ جن تھے بہت سیٹھے انسانوں میں سے تو انسان میں سے اُنکے دوستداروں نے کہا کہ ہمارے رب
 ہم میں سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک۔ سو آدمیوں کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کر دے
 اور اُسکے کئے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبریں دیدیں اور مانند اُسکے امور میں اور جن کا انسان سے یہ نفع تھا کہ
 انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور اُنکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے۔ ایک قسم ان لوگوں میں سے
 وہ ہو کہ احوالِ شیطانیہ انپر غالب ہیں اور ریاضتِ نفسانی سے انکو کشفِ ہوا پر اور رجالِ الغیب سے باتیں کرنے کے
 مدعی ہیں اور انہیں سے بعض کے عوارقِ عادات ایسے ہیں کہ جن سے دے ادب اور اسر معلوم ہوتے ہیں اور انہیں سے
 بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ میں مشرکوں کی اعانت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو
 حکم دیا کہ دے مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے مقابلہ کریں اس جہت سے کہ مسلمانوں نے عصیان اختیار کیا۔ اور
 یہ لوگ درحقیقت مشرکوں کے بھائی ہیں۔ پھر علماء میں سے رجالِ الغیب کے حق میں تین گروہ ہیں۔ اول دے کہ
 رجالِ الغیب کے وجود سے منکر ہیں لیکن لوگوں نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا نہ ہو
 نے اُن سے روایت کی اور ان لوگوں نے جب انکو دیکھا اور اُنکے وجود کا یقین کیا تو اُنکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے
 دوم گروہ کہ جنھوں نے رجالِ الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع دئے اور عقائد کیا کہ بیانِ باطن میں اللہ تعالیٰ
 کی طرف کوئی راہ سوا سے طریقہ انبیاءِ علیہم السلام کے ہو سو گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن ہوا کہ دائرہ رسول سے خارج
 کوئی ولی شہر ادین پس آنھوں نے کہا کہ رسول ہی ان دونوں گروہ کا مدد ہوتا ہے یہ لوگ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ سب گروہ
 اجماعِ شیطانی ہیں اور رجالِ الغیب تو جن ہیں کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محبوب ہو گا ہاں کبھی کبھی محبوب
 ہو سکتا ہے سو جن نے گمان کیا کہ وہ انسانوں میں سے ہیں تو بہ اسکی غلطی و جہالت ہے پھر رجالِ الغیب کی جہت سے
 جو گمراہی و پھوٹ تین گروہ میں ہوئی ہے اس سبب سے کہ لوگوں نے اولیاءِ شیطان و اولیاءِ الرحمن میں فرق
 نہیں کیا۔ بالخصوص علم الغیب ایسا امر ہے کہ خالص اسرِ جل شادہ اسکے واسطے مفرد ہو اور مخلوق میں سے کسی کو اسکی راہ
 نہیں ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعلام ہوا بطریقِ معجزہ یا کرامت کے اعلام ہوا و لائل شریعہ سے ولایت
 ہو مگر یہ سب اسی چیز میں حسین اس طرح علم ممکن ہے۔ اسی واسطے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند لاکنڈل دیکھا ہے
 علم غیب کے دعویٰ کیا کہ پانی برسے گا اور علامت سے پانی برسے گا تو یہ کفر ہے نہ حق و لطافت کے جو بعض

لوگوں نے کہا یہ ہر کہ ایک مجسم سولی پر چڑھا گیا تو اس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم میں دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہاں میں نے اپنے واسطے بلند دی دیکھی تھی لیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلند ہی سولی پر ہوگی۔ اور واضح ہو کہ انبیاء و علیہم السلام کو عیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالیٰ نے انکو مختلف اوقات میں اسیر اطلاع دیدی اور علمائے خفیہ نے تصریح کر دی کہ جو کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظلم ظیف جانتے تھے تو وہ کافر ہی و جہ سارضہ تو اللہ تعالیٰ قل لایسمن فی السموات والارض انقیب الا اللہ۔ یہ سائرہ شیخ ابن الکمام میں مذکور ہے۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ علی قاری رحمہ نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاوی نے سائر سے نقل کیا کہ قرآن نام پر نظم و معنی دونوں کا اور یہی سنار کے سواے دیگر کتب اصول میں مذکور ہے اور یہ جامہ ابو حنیفہ رحم کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی میں ناز و برتری تو کافی ہر ادا ہو گئی تو امام رحم نے اس سے جمع کیا اور لکھا کہ جب قدرت ہو تو یہ وہی عربی کے نہیں جائز ہر اور لکھا کہ اگر عربی کے سواے کسی زبان میں قرأت کی یا تو وہ مجہول ہو جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہو کہ نقل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی زبان میں کلام فرمایا اور اعجاز اس کے نظم و معنی دونوں سے حاصل ہے۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ شیخ دہلوی رحم نے تفسیر میں لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتہ ہیں اجسام نورانی لطیف کہ جس شکل میں چاہیں ہو جادین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہیں اور بدن انکے حق میں لباس کے حکم میں ہوا و انکا قوالہ و تناسل نہیں ہوتا ہر اور فرشتہ آسمان و زمین میں ہیں اور ہر ایک جزو و پراجزا ہے عالم میں سے فرشتہ موکل ہے کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہے خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہیں اور حدیث میں ہے کہ خلق کے دس جزو ہیں انہیں سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلایق ہیں۔ اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبریل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ مغرب میں جبریل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہے اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ زندق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہے اور انکے سوائے اور بھی فرشتگان مغرب ہیں از انجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش برین ہیں اور بہت بڑی ہیأت کے ساتھ حتیٰ کہ قیاس یہ کہ وہ نرم گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہے اور ہر ایک کے واسطے ہاگاہ خداوندی میں مقام معلوم ہے اس سے تجاوز و ترقی انکے بے نہیں ہے کیونکہ جہ کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہے۔ مترجم کتاب کہ جبریل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہوتا قطعی ہے۔ اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت ہاتھ سے ہر شخص لائق دید نہیں ہے و رد سب خارج میں موجود ہے اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہے و لیکن سر کی آنکھوں سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہیں ہے آخر تم نے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتوں و جبریل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محبوب تھے اور ایمان بھی ہے کہ جو شارع نے فرمایا اس پر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہنوز اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں لایا ہے اور عقل اسکی خود کیا چیز و جبر غرہ ہو پس قبل از واقعہ کے ایمان کامل لانا چاہیے۔ جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے دار و ہر کہ طوبی لمن سالی و لمن راہی من سالی الحدیث یعنی قیاس مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی مجھے میرے دیکھنے واسطے کو دیکھا۔ جمہور علماء و محدثین نظر ایمانی کے ساتھ میں نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور میں بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر سحر کی خلوت و چلک میں میسر نہیں ہو سکتا۔ مہریم کتنا ہو کہ بکلام
بالکل حق و صدق ہو اور جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردد دیکھا اسے شان حضرت رسالت آپ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہیں پہچانا اور اسی پر متفرع ہو کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا ہو اور یہ جو بعض احادیث میں آیا کہ
میری اسف کی مثال مینہ کی سی ہو کہ نہیں معلوم ہوتا کہ اول بھری یا آخر بھری اور وار د ہوا کہ دے بھر ہو گئے جو بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لانے اور تحقیق مختار وہی ہو جو مجبور علماء کا قول ہو کہ پچھلون
کے واسطے جو بھری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ دے غائبانہ ایمان لانے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زماہ
ہو گا کہ اس وقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہو گا جیسے جلتے الگارے کو پکڑنا اس زماہ میں جو میری سنت چمک
ہو گا اسکو چاس شخص کا ثواب تم میں سے ہو گا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہیں تو ان میں بھی
جو سنت پر مستقیم ہو اسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فیصلہ غزوی ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت ملی حاصل ہو اور خود
کلام الہی ازلی قدیم میں بنے صفات و آیات کرامت تملات کی جاتی ہیں اور ان کے واسطے آیات و احادیث و آثار
و دلائل بکثرت و قطعیات ہیں پس یہی صیح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فیصلہ کہ ہم لوگوں کے خالق جل شانہ
نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اسی قدر کافی ہو کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار بانی
و ساتھ بیٹھنے کے لیے انکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت میں پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار فریشت
و غیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدترین ہیں قیامت
ہم کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہیں اور آپ کے
دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھوں والے کر کے مشرف منور کیے گئے دے قیامت تک سب مومنون کے سردار
ہیں اور کوئی فضیلت کمال روحانی بن اس سے بڑھ کر نہیں کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو۔ اور کوئی یہ
دہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہو کیونکہ یہ دہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہو گا
اور معلوم ہو کہ اس جسم کے ساتھ جات بن جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اسکو وقت موت کے جو
ظاہر ہو کر ابقان ہو گا اسکا اثر روح کے کمال میں کچھ نہیں ہر حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لیگے لیکن انکی
ارواح میں وہی حالت برہنگی حسیروہ مرے ہیں پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہو کہ جو دیدار میں جات میں صحابہ
رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میری نہیں ہو سکتا ہو اور مقام زیادہ
توضیح چاہتا ہو لیکن رسالہ بہت مختصر ہو لہذا ترجمہ نے اشارہ شیخ رحم کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل میں
نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنا ہو۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ اصحاب میں سے افضل چاروں خلفاء
ہیں۔ چاروں باران با صفا جانشین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم سب صحابہ میں سے افضل ہیں اور ان کے
فضائل و مناقب و حماد دین اسلام کی سبقت میں اور دین اسلام کے طور و عروج میں اس قدر ہیں کہ مثل آفتاب
نصرت انہار کے روشن ہیں و قولہ تعالیٰ یسئلہ علی الدین کلہ و لکھہ الکافرون اور دوسری آیت میں و لکھہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہر تاکہ اس کو کل دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ پھر سے برآمد آئیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نصیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینوں پر غالب ہو جائیگا حالانکہ کتبہ میں اہل اسلام کمزور و تکلیف میں تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھوں پر اسلام کو کامل غالب کر دیا پھر شیخ رحمہ نے لکھا کہ ان چاروں میں باہم فضیلت تہر تب خلافت ہر اور افضلیت سے مراد کتبہ ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح میں لطیف و نفیس تقریریں کی ہیں جس کا ترجمہ میں اس غرض سے درج کرتا ہوں کہ اکثر لوگوں کو شیطان اس مقام پر اپنے دوسو اس میں لاکر ضلالت میں ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے میں اصولی نوٹ دہوں اہل اول یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہر حادث نہیں اور اس کا علم ازلی قدیم ہر حادث نہیں ہر فعل و وجہ ہر علت سے وہ متفق گردہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تھا بدلیل قولہ تعالیٰ الفت بین قلوبہم فاصبحتم بجمہ انہما یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے قلوب میں باہم الفت کر دی کہ تم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہر بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایسا الفت نہیں قطعی ہے۔ اب سوائے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجا کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ ان میں باہم کسی معاملہ میں جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی میں جھگڑا ہوا ہوا ہے اور ہرگز یہ نہیں کہ یہ دینے کے انہیں الفت نہ ہے کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اہل ہوم وعدہ اللہ الدین امنوا ملک و علوا الصالحات لیست بختانہم فی الارض الا یہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے وعدہ دیا ان لوگوں کو جو ہم میں پاک اسے۔ یہ یاد رکھنا کہ اللہ تعالیٰ انہیں امن و امان میں خلیفہ کر لیا آخر تک۔ صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی عز وجل ہے اور یہ جی معلوم ہوا کہ نہ الفت واقع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا یہ انصاف صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنوں کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت میں بیان ہے کہ بعد موت کے انکو امن دیا گیا صریح ہے کہ مظلومین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکوں کی طرف سے انہیں آٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت میں بیان ہے اس شان پر خلیفہ کر لیا کہ یسید ذی الشرف و الشرفا بی شینا۔ میری ہی عبادت کرینگے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرینگے۔ تو یہ اعلیٰ ندا اسی ایان از جانب عالم الغیب الشہاد ہے۔ اہل جہاد اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق میں حضرت عالم الغیب و الشہادہ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک میں قطعی اور اگلی کتابوں سے متواتر متواتر ہیں کہ قولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشہد ان علی الکفار رحمنا و غفرنا لا یہ محمد رسول اللہ اور جوار کے ساتھی ہیں سخت ہیں کافروں پر اور مرہبان ہیں آپس میں آخر تک۔ قولہ تعالیٰ اولئک ہم المومنون حق۔ یہی تو مومنین ہیں برحق۔ اولئک ہم المصلحون۔ یہی مصلح باب ہیں و قولہ رضی اللہ عنہم و غفرنا اللہ تعالیٰ انہیں راضی ہوا اور وہ اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہیں ان سابقین اولین ماجرین والضرار کی ثناء و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خیر ازلی و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہیں پس کیونکر کوئی شخص انکی برابر ہی کر سکتا ہے بلکہ حق میں اللہ تعالیٰ کی ثناء و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک میں سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین میں سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہوں کہ ایسے صحابہ ہیں

براہری کر سکتے ہیں جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیاء رحیمین بلکہ افضل المخلوق جمیعین ہو اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم خیر امتہ
 اخرجت للناس یعنی انسانی امتیں جو مخلوق ہوئیں تم دو اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتوں سے بہتر ہو میں موسیٰ
 علیہ السلام پر نبی اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی
 ہونگئی اور باقی ایک چوتھائی میں باقی انبیاء علیہم السلام کی امتیں بنائیں سے موسیٰ علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی
 پس موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل و کثرت سے ہیں یعنی صدق و اخلاص
 و قرب مزید میں لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل و کثرت میں
 حتیٰ کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فیض پائی تو جناب باری تعالیٰ سے تمنائی۔ پھر وہ محض بہت
 آدمی جو جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے سوائے چند معدود کے باقیوں کو مرتد قرار دیا انکو ذاب
 من ذلک یہ خارجی و رافضی دونوں فرقہ کس گمراہی میں ہیں کہ انکے اقوال و افعال سے اہل ایمان کے رد میں
 کھڑے ہوتے ہیں پس انھوں نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپ کی
 ذات پاک کے فیض کامل و نور واصل کی کچھ قدر نہ پہچائی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایکٹہ رہ
 کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ سزار آفتاب بھولانہ ساوے کیانتھے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہی نہیں نہیں
 و اللہ الذی لا اله الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں قاصر ہے مجھ پر مبالغہ کا دسم نہ کرو
 بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بجا نہیں مگر میں معذور ہوں کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت میں ادا نہیں ہو سکتی ہے
 اب خدمہ استقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہو اور اسکی ثناء و صفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب
 کے حق میں وہ بہت رؤف رحیم ہر سابق قدیم ہر نوپہر اسکے بعد کن باتوں سے دلیل کرتے ہو اور خارجیوں کا مشو
 جناب علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کر سکتا ہے اور نسبت خلفائے شیعہ رضی اللہ عنہم کے وہ ہو
 عبد اللہ بن سہارن رضی اللہ عنہ کیا گفتگو کرتا ہے۔ کیا تمھارے واسطے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی شہادت کافی نہیں اور کیا تم
 رسول مکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شقبت اپنے یار غار و اصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آو
 تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار و جان نثار تو دونوں اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تڑپا
 سے اب بھی مشرف ہیں۔ اب میں شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں فیضیت
 براہ کثرت ثواب کے تہ ترتیب خلافت ہو واضح ہو کہ بیان دو مقام ہیں مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر صدیق ہیں پھر عمر فاروق پھر عثمان غنی النورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ
 جمیعین اور یہ مسئلہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک یقیناً سے ہے یعنی قطعی یقینی ہو اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت
 کا اثبات بعض علماء کے نزدیک بھی صحیح و حدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک قطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہر نبی
 تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا و آخرت میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اطاعت
 و فرمانبرداری جماع کیا اور ان لوگوں کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا ینخا فون لومہ لائم۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ

دین کے بارے میں کسی لامنت کرنے والے کی لامنت سے نہیں ڈرتے ہیں اور انہیں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب و غیرہ سب تھے اگرچہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب و عباس بن عبدالمطلب و طلحہ بن عبیدہ و زبیر بن العوام و مقداد بن الاسود و غیرہ کہ اجماع و اکابر صحابہ میں سے تھے ان لوگوں نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہاں حاکم بیعت وہ کی تھی و لیکن دوسرے وقت ان سب نے اگر بیعت کی اور برابر انقیاد و طاعت میں موافقت رہی چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین و انصار حاضر تھے پس حضرت ابو بکر نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہیں اور میں اس پر اپنی بیعت کے لیے فائز نہیں کرتا انکا اختیار اپنے ہاتھ ہی اور تم فلاں و تم فلاں جو تمہارا سبھی اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے پھر میں تم سب سے کہتا ہوں کہ اگر تم میرے سوا کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اولیٰ جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ میں ہوں حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوئے تھے بالاتفاق کہا کہ ہم سوائے آپ کے کسی کو عند اللہ تعالیٰ اولیٰ نہیں جانتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام یعنی ناز و دین آپ کو ہمارا امام کیا تو بجز وہ کون پر حاکم کو پہنچے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس امامت کا ہے جو آپ نے آخر حیات میں حکم دیا تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ ناز پر حاکم ہے اور جب امر کیا گیا کہ ابو بکر رقیب القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر کھڑے ہو کر ناز نہ پڑھا سکیں گے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہیں تم کیسے جھگڑاؤ ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ دو گونہ کو وہی ناز پر حاکم ہے پس یہ اشارہ کر کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دونوں یہ بات گراں گزری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ و اجتہاد سے ہم لوگ اپنے ہتھام میں پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوئے مہاجرین و انصار نے امر بیعت پر راکھ دیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہیں کہ خلافت و امامت کے واسطے اولیٰ و احق آپ ہی ہیں غرض کہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار و اعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اتوں یہ خلافت جمہوری تھی یعنی سب اس خلافت میں برابر متفق تھے لیکن انتظام میں ایک سردار ہونا شرع حق پر تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالیٰ کا نسب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیوں کا بتر خیر خواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الہی فرد جل پورا ہوا اصل سوم میں گذرا اور چونکہ نفع اسکا وحی الہی فرد جل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جل قرآن مجید میں وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنوں کے لیے خلافت ہمارا وہ ازل الہی نعم ہوئی ہوگی اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با ابو بکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو طلب کر کے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ لکھ دوں تاکہ کوئی تمنا کر نہ بولا نہ مانا کرے و لیکن میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واسکے مومنین بندے ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی کو چاہتے ہیں۔ اور اصل حدیث صحیحین میں ہے یہ اسکا حاصل ہے۔ اور دوسری ذمیرہ میں ہے کہ آپ نے اسکا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ ابی اللہ و المؤمنون الایہا بکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ واسکے بندگان مومنین سب سے تمنا کرتے ہیں

سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے ساتھ تمام مومنوں کی ارادت و وابستہ ہو کر سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہ ہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ میں سوال ہوا تو آپ نے چاروں کی تشاد فرمائی کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ کرو گے تو ایسا ایسا لائق پاؤ گے اور عمر کو کرو ایسا لائق اور عثمان کو کرو ایسا لائق اور علی کو کرو ایسا لائق اور آخر میں فرمایا دلا اراکم فاعلمین۔ اور میں تم کو کہنے والا نہیں دیکھتا ہوں۔ یعنی تم موافق ارادت الہی عزوجل کے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہو نہ ہو اسے نہیں ہو اور واضح ہو کہ یہ خلافت قصہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن کے وعدوں کو پورا کیا انا سجدہ سب سے اعلیٰ اعمار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر مغرب بیان ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر و ثواب پر مبنی ہو مندرجہ خلفائے راشدین نہایت خلوی منزلت پر ہیں اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہیں لہذا یہ لوگ اسکی خواہش میں بغیر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن میں ہمیشہ روزہ رکھتا اور راتوں میں جمادات و مسلمانوں کی خبر گیری میں مرت کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت و توانا ہو چکا ہے حالانکہ فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر و غیرہ ملک تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت کی انتہا نہ تھی۔ پھر شیخ رحم نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اہل وقت بیعت خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ میں حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجوید و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت نماز فریضہ و نماز جنازہ و غیرہ کے کام امام پر موقوف ہیں اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ ماتم دیگر اہم کام کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے بے لایک جو کیفیت ہوئی اندازہ باہر ہے جب انہوں نے اجتماع بیعت خلافت کو ہمہ دین اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گراں گزرا اگرچہ اسکا قصد تو ظاہر تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین میں حاضری کی تکلیف انکو نہیں دی گئی تھی کہ وہ گرائی رنج ہو گئی۔ اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت میں قیاسات ہیں اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ نے اسی روز تاخیر و تا یا دوسرے روز اتفاق میں شریک ہو کر بیعت کر لی اور یہ جو ہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہو گئے اور بعد وفات حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہیں اور ترجمہ کتاب ہے کہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کو حزن و دلال وفات فریفت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر دو صحت سے طاری ہوا کہ اوہ عزوجل وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل حزن و دلال حضرت سیدہ نسہ عالم رضی اللہ عنہا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلہی میں رکھا اور گھر میں زیادہ رہنے لگے اور اس مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا و لیکن امر انہی عزوجل قدر قدود تھا کہ حضرت سیدہ نسہ عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہے کہ اگر وجہ التباس - یعنی لوگوں کے چہرہ کا انکار کیا - یہ لطیف معاویہ یہ کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بحال نبوت نظر آئی تو معروف نہیں بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کہ چہرہ میں یہ معنی انکار وجہ التباس کے ہیں اور اس حالت میں اب اسلام کے کاموں و مشاوریات میں زیادہ غریب ہوئے تو بعضے راویوں کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت میں داخل نہ تھے اب شامل ہوئے ہیں اور یہ صحیح نہیں بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا۔ بالحدیث علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ مطیع و فرمانبردار حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور ناز و فرح و جہ و جہدین سب میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد جو حلیفہ پر ہوا جس میں سبیلہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے ساتھ تھے اور اسکے غنائم میں سے ایک باندہ سی لیکر انہی تحت میں لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے جو مشہور معروف ہیں اور یہ جہاد ہر امام برحق ہونے کے لیے ثابت کافی شہادت ہے اور کوئی مائل رہا کہ جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے غیر خدا و امام اولیاء و مرکز دائرہ حق تھے مدت عمر تک نماز و فرائض و جمیع طاعات مالی و بدنی میں باطل کے تابع ہوئے اور مدت عمر زیور و اسیراں ہوا اور رہے اللہ تعالیٰ ایسے کہنے والے کا منہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسبت ایسی تغیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنہوں نے خلافت کیا تھا انہی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ میں فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگوں کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور میں مدینہ میں موجود تھا سفر میں نہ تھا اور تندرست تھا یا جہاں نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال ہوا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہمارے دین کے کام میں پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات میں پیشوا نہ کریں گے۔ حال الترحیم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس ہوا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے امت کے نفس جتنی تو وہ ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن جہاد رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعویٰ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اس وقت ہاتھ کھینچا لیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رضی اللہ عنہ کی قوم تمام انصار کے کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رحم نے لکھا کہ ابن بطرح کے اپنے اشارے کے ساتھ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انصاری نے محمد بن الزبیر خطابی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رحمہ اللہ نے اطمینان سے کہا کہ ہاں یہ کیا تیرا بیعت ہوا پس میں شک بھی کرتا ہر قسم اس خاف غرور کی جسکے سوا اسے کوئی معبود نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کو خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا۔ قاری رحم نے کہا کہ میں یاقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الہی میں اعتماد کرتا ہوں یہ اعتقاد ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہے جو خبر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے اس حالت میں علی کرم اللہ وجہہ و تمام کا برصاحب رحمہ اللہ وقت وہاں موجود تھے انھیں افضل کو امامت کے لیے نہیں کیا

اور ختم کر دیا حتیٰ کہ ان امام میں ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے قم سے دیر کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے امامت شروع کی پس عمر رضی اللہ عنہ کی آواز سن کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یا لی اللہ المومنون الا ابابکر۔ انکار کیا اللہ تعالیٰ و مومنون نے سب کو سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اور صحابہ میں مشہور ہو وہ قصہ کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنے باپ کے بارہ میں غدر کیا کہ وہ رقیب اقلب بن آپ کی جگہ خالی پا کر امامت کی تاب نہیں لاسکتے اور پسپا کر رہا ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے۔ اور یہیں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی رضی اللہ عنہ وجہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی سلامت میں انکو امام اختیار نہ کریں گے۔ شیعہ دروافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت و انقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کس قدر عیب و نقص ہو کہ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اس وجہ سے نہ اعداد سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہا ہمشین قرار دیا تو اللہ تعالیٰ کے کلام پاک الغالبین ظہور کم فاجتہم بنعمۃ اخوانا۔ اور قولہ تعالیٰ رحمہم سے انکار کیا اور قولہ لا یستأخون کو منہ لاکم سے برعکس انکو خلافت قرار دیا۔ پھر علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور حال شجاعت کے کیونکر یہ ہو سکتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ قدر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجرا سے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام حیرے تعلق ہو۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کریں اور دین اسلام کو بے سرو پا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤں گا اور یہ بھی ذرا غور کر دو کہ تقیہ تو دہان ہوتا ہے نہ خفا کر دہا و مغلوب ہو یا ان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہادت کے سرناج اور دین میں مستحکم اور خدا سے غرور پر شوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نسار جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نو مسلمہ و عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت آپ کے بھو بھائی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور نبو ہاشم و بنو عبد المطلب بآں شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے پھر یہاں کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہو کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تم نے نبوت میں سے اپنا امام کیا تم دعویٰ کرو تو میں اس قدر سدا رو پیادہ لاؤں کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام میں رفعت پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہو۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیغمبر و ن پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیغمبر و ن پر واجب ہو حتیٰ کہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت خلافت کے لیے علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا لہذا تقیہ کو سکھایا کیونکہ اگر تجویز کیا۔ یہ شیعہ کی یہ کیفیت ہے حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قریب بہت و طاقت حضرت کے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں دین نبوت کی خبر دی تو انہیں ایمان ملا کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے

اسلام میں فوج فوج داخل ہو گئی۔ بقولہ روایت الناس یہ خلون فی دین السمرقند اجا۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر غوث کی وجہ سے تفریق واجب کرنے میں تو ان احمقوں سے کوئی کیا کہے۔ اللہ تعالیٰ انکو شراد سے کہ کبھہ رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے ظہور کریگا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منحور تھی اور نمرود کتنا منمرد تھا اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تفریق کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے اپنی رائے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں ان اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر پہنچے مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کہ جسکے فضائل حصر سے باہر ہیں اور عمر و عثمان دہلی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے اپنی رائے سے کہنے و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس ان شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرنا ہوا آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جانے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و مطہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے منتقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن میں قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہما قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہی شہوت و خیالات و بہات میں پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ و ہنر مسلط ہیں جنہوں نے قلوب کو مقہور و نور ابان سے محروم کر دیا پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انتہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس نازکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعیات الہی غرضیہ پر اعتماد ہو جسکے انکے فضائل سے بلکہ آگاہ فرما دیا ہو فالہم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق ہوتی ہو اور یقینی ہوتی ہو اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک حکم پاتا ہو

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت طاغرائی جو کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و مصلوب کے
 نہوگا ہلیل قولہ تعالیٰ لکنوا تشدد علی الناس الایہ اور قولہ تعالیٰ بیع عسیر بیل المؤمنین الایہ۔ و بعد بیٹن جمع قتی علی اجماع
 پیری اسکا کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
 سب اتفاق کریں وہ حق ہو۔ اور اگر یہ روایہ کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
 میں نا حق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ
 قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر جو ظالم
 و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور چھپیں لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اور خطابی رحم
 نے فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندقہ نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا
 اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فحاح کرے چنانچہ جب عبد اللہ
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو برا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر ہر معرودہ و نسی منکر کرنے لگا حتی کہ
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور فسادات بلند کر دی حتی کہ حضرت
 عثمان رضی اللہ عنہ ہوسے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلم کیا اور
 طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معرود مشہور ہو۔ انتہی مترجم کہتا ہو
 کہ اسی شخص کے متعقدین میں یہ فرقہ روافض ہو جنہر یہود و نصاریٰ کا اعتراف ہو چاہے یہود و نصاریٰ کے پاس
 توریث و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ
 انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطابی رحم وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
 سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور انہیں رافض
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنو اور دسوسے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں
 ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا
 نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
 میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یصلکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یسعدون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چونٹی یہ نسبت رافضی کے
 فریاد و عامل ہو کیونکہ اس آیت میں ایک سورج نے دوسری چیزوں سے کہا کہ اے چوٹیو تمہارا چاہنے والا ہو

اسلام میں نوح نوح دخل ہو گئی تھو کہ درایت الناس بدخلون فی دین اللہ فواجباً۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تفسیر واجب کرنے میں توان اعفون سے کوئی کیا کہے اسے تعالیٰ انکو بخیراد سے کہ کبتر رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے نمود کرے گا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منور نہی اور مرد کتنا منور تھا اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تفسیر کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے انہی رائے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں الی اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر شیطان مبنیج تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ مفیدہ باب التفتی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے جنگے فضائل حضرت سے باہر ہیں اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد اسکے عقائد میں خمیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے انہی رائے سے کینہ و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس ان شخص جو اپنے نفس کو ہوا و معصیت سے بری کرنا ہوا آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و طہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے فقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہیں قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہاں شہید خیالات و بدعات میں پڑ گئے اور ہر ایک رومی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ اپنر مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقبور و نور ابان سے محروم کر دیا پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعات الہی عزوجل پر اعتقاد ہو جس کے انکے فضائل سے ہکو آگاہ فرما دیا ہر عالم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق ہوتی ہر امر قطعی ہوتی ہر اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک حکم کرتا ہو

ولیکن دجل اس است کے واسطے اسے تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی جو کہ سب کا انقادی سوائے امرض و صواب کے
 ہوگا بدلیل قول تعالیٰ لکنوا تشدد علی الناس الا یہ اور قول تعالیٰ یجیع عبر حبیل المؤمنین الماتۃ۔ دیکھ بیٹا! جمع منی علی انک
 میری اس کا بھی مگر ایسی پر تنق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب تنق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
 سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ ردو اھو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
 میں نافع ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ
 قرآن پاک و شرع ہم کو انھیں کی نقل سے پہنچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہنے لیا ہو وہ تمہارے بیان پر خود ظالم
 و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور جھپین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اور قول خطابی رضی
 اللہ عنہ فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندق نے نکالی جس کا نام جہد السدین سبانتا وہ یہودیوں میں سے تھو
 اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں تہج کرے چنانچہ جب عبد
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور جاہل کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتی کہ حضرت
 عثمان رضی اللہ عنہ ہوسے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلم کیا اور
 طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہنچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی مترجم کتاب
 کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ ردافض ہو چہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض ہو رہا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس
 تورات و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح ردافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ
 اس کے زعم کے موافق ہے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رحم وغیرہ کے ردافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
 سوائے ایک کے باقی تو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور ان سے بڑھ
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنوا اور دس سے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں
 ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انھیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا
 نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
 میں لکھا کہ قول تعالیٰ لا یصلحکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یعرفون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ چونکہ یہ نسبت رافضی کے
 زہادہ قائل ہے کیونکہ اس ایک میں ایک مورچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ ای چیونٹیو! تم اپنے اپنے

محسوس جاؤ ایسا کہ بے جانے سلیمان و آلکاشکرہ کو کھل دے۔ چوتھی نے یہ کہہ دیا کہ بے جانے۔ پس اس نے یہ جو چیز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا ان کے لشکر یعنی اصحاب سے چوتھوں پر دیدہ و دانستہ ظلم ہو گا بر خلاف رافضیوں کے کہ یہ کیسے جاہل ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وسلم جہن کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پامال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہیں سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم کا ظلم برحق ہونا ممکن ہی نہیں ہوا تو اسے ہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تحریر کی اور اپنا حاکم بنالما۔ شیخ نے لکھا کہ بالحدیث کوئی دلیل اس سے بڑھ کر تحقیق نہیں کہ اصحاب رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنگ ہاتھوں میں حل و عقد دین و ملت کا تھا اور احکام شریعت و بیعت انہیں کے سپرد تھے اور رافضیوں کے دروغ ثابت کرنے میں یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دینا و دین میں اطاعت اٹھایا دیکھا اور حدیث و فضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہے وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل و کمال نبیل و مہابت و مہانت و تائید دین و شہادت و شہادت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں ان کا اقامہ کیا۔ اس سے بڑھ کر کوئی دلیل و برہان ہوگی۔ وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا کہ اس کا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نظام راست و درست تھی اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ آپ کی خلافت میں رخسہ سرخ پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر و مددگار عثمان رضی اللہ عنہ کی دوسری خلافت کے ناصر و مددگار تھے جو تو لامحالہ یہی حال ہوگا۔ بالحدیث فطرت سلیمہ صادقہ مجہول ہے کہ میں امر کا یقین کر لی کہ اجماع و اتفاق اصحاب رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہیں ہو سکتا اور اس امر سے قطعی انکار کر لی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین و ہادی خلق انس و جن اور مبعوث تمامی خلق تھے آپ سے صحت ہی کچھ لوہو پس آدھوں نے ہدایت و راہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام یار و اصحاب کہ مدت ان عمر آپ کی صحبت میں رہ کر فضائل و کمالات و کتب سب کے سب باطل و گمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ کلمہ توحید روئے زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ کا دین سب پر غالب ہو گیا ہر اسی کار میں ان لوگوں نے ظلم و جفا کیا ہے۔ یہ اقوال و روافض کے شدید جہالت و بطالت صریح ہیں۔ پس بالیقین معلوم کہ اصحاب رضی اللہ عنہم اہل حق و برادران اسلام ہیں اور ان کے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے۔ اور شیخ رحمہ نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ سے نقل کیا کہ افضل ہونا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے یا دلیل ظنی و علی بن عثمان و علی رضی اللہ عنہما میں ایک کی فضیلت دوسری پر مختلف نہ ہے اور حاصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہے تو مشائخ علماء نے لکھا کہ سب سے افضل رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد ہے یا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ جبر علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے افضل ہیں تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضروری تھی جس سے یہ حکم کرنے سے اور انہوں نے یہ بات وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رماکت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرآن و احادیث و عقائد

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں اور سچپلوں کی نظر حروف و الفاظ و مفہوم کلام پر ہر اور کلمات
 باہم متعارض پڑتے ہیں تو ان کو سوائے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہیں ہو پس ہم اس بارہ میں سلف
 رضی اللہ عنہم کی جہت سے کرتے ہیں اور انھیں کی راہ پر چلتے ہیں اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ
 کہ اعظم علماء اصول فقہ و کلام میں سے ہر فرما تا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ دو شخص میں سے ایک کو ایک فضیلت
 ہو کہ وہ دوسرے میں نہ ہو چنانچہ عالم میں بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہر یا دونوں میں علم مشترک ہو لیکن ایک میں
 علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہیں ہو سکتی ہر کیونکہ جو فضیلت
 ایک میں ثابت ہو جائے دوسرا اس میں شریک نکلتا ہے اور اگر شریک نہ ہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے
 جو اس کے مقابلہ میں واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ ایک فضیلت
 از راہ زیادت شرف و نقاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجع پڑتی ہے چنانچہ ایک محل قیمت میں ہر ہزار
 درم سے زیادہ ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ
 بہت سی فضیلتوں والے کو حاصل نہ ہو کذا فی المواقف وغیرہ سو ترجمہ کرتا ہوں کہ نیر ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ ثروت
 یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ علماء اہل سنت و جماعت اس امر میں اجماع
 و اتفاق رکھتے ہیں کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اس میں کچھ شبہ
 نہیں ہے۔ پھر کلام اس امر میں کہ یہ خلفائے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہیں تو اس میں خلافت مذکور ہے اور فاری
 نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفائے راشدین میں افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے۔ اور فاری رح نے
 خلافت سی سالہ اس طرح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس میں تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس
 چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ چار برس اور خلافت علی رضی اللہ عنہ چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ
 چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے اور خلافت کو معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر کی نے مواعن میں نقل کیا
 کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ کے نزدیک فضیلت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور اسکے شاگرد ابو بکر باقلائی رحمہ کے نزدیک
 قطعی ہے اور یہی امام ابو حنیفہ نے اپر شادین اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ قطعی ہونے کا حکم دعویٰ اجماع
 کے ساتھ درست نہیں ہے اور اجماع افضلیت پر راجع و مختار ہے۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو قطعی کہتے
 ہیں لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ دے اس کو قطعی کہیں اور قائل ہوں کہ فضیلت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے
 کیونکہ دے اختیار کرتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہیں اور خبر معصوم کی بالانفا
 قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زانہ خلافت
 میں کہ کوئی محل تحقیق کا باقی نہ تھا برابر مع و ثناء فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ
 نے کچھ اور ہر اشی آدمیوں سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اس کو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہیں پھر عمر ہیں پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ پھر آپ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں دسے مفسری ہیں تو انکو وہ منراذبی لازم ہوگی جو مفسری کو دیتا ہے۔ دمالک بن انس رحمہ نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی طرف گزرے اور دسے چار میں لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوا ہے اس مرد جو چاروں میں لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابو حنیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں ان سے کچھ لوگوں سے بائیں ہوں جنہوں نے ابو حنیفہ سے اس بارہ میں خلافت کیا تو ابو حنیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہونے آپ نے پوچھا کہ ایسا ابو حنیفہ کیوں ملول ہے ابو حنیفہ نے حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ایسا ابو حنیفہ تجھے آگاہ کر دے کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں سب سے بہتر ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہاتھ اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوئٹہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تو اتر پہنچی ہیں زمین شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تلبیہ ہیں یعنی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مدح و ثناء اس جہت سے ظاہر ہیں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی یہود و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلیفہ شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے محبوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہر ہی دوستی کے پردہ میں بقدر عظیم محبوب باطنی لگانے ہیں اور ہرگز ان مقبول کے پریشان و بے جا نہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامن طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرتے تھے شامی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوتی ہے اور ظالم تھے اور عالم کو مذہب نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شریف تھے شریف کو کسی کی پردہ انہیں ہوتی ہے۔ قول یہ محاذ ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جہالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت و دنیا کا خیال آگیا ہو تو دسے آپ کی حضور سے جو میں کمال آخرت پر مستحق ہیں کیونکہ اس حضور کے فائز میں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر تلبیہ جتنا وقت ضرورت کے سوا اور کچھ نہ کرنا

ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہاتھ

کہ عین زمانہ خلافت و طلبہ شوکت میں یہ بقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکر و عمر کے حق میں کیا فرماتے ہیں آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھنا چون اور شہار کی نو پوچھنے والوں نے کہا کہ بھٹے لوگ کہتے ہیں کہ آپ بقیہ و عوف سے کہتے ہیں اور آپ کے دل میں کچھ اور ہو آپ نے فرمایا کہ آئیں ہم پر انفرادی کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوفِ زندہ سے بے ہوتا ہو نہ مردوں سے اُس کے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اس وقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکر و عمر کی تعریف میں بقیہ منظور ہوتا تو بن ہشام بن عبد الملک کی اس قدر مذمت و تہقیر کیونکر بیان کرتا جس کے قبضہ میں اس وقت حکومت و سلطنت ہو۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہو گا کہ اقدامِ وفات و شہادت و شدت و عدل میں کل اکل ختمے اور اگر نعوذ باللہ بقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیونکر ہوتا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام میں بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خوارج کے معرکوں میں خود حرب و قتال فرما کر قتالِ حق قائم فرمایا۔ اور اس قدر کثرت سے خطبہ متواتر ہوئے کہ بنو جنین آپ نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیعت و ثناء فرمائی کہ اگر علمائے اہل سنت و جماعت انہیں پر اکتفا کریں تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہو اور اللہ تعالیٰ ہدایت صراطِ مستقیم جسکو چاہتا ہو عطا فرماتا ہو۔ بعض نوادہ متعلق مسئلہ مذکور پر ملاحظہ فرمائی کہ فارسی رحمہ نے شرح فقہ اکبر میں لکھے ہیں۔ صحیحین میں امام ابو حنین صدیقہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ میں ابو بکر کے لیے گھنڈہ دن بھر فرمایا کہ یا ابی اللہ و المؤمنون الا ابابکر یعنی اللہ تعالیٰ و مومنین سب انکار کرتے ہیں میں سو اے ابو بکر کے۔ فارسی رحمہ نے کہا کہ یہ عذنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر فہم و قبول آگاہ کر دیا کہ بنے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عذنامہ گھنڈہ بنے پر غم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکر ہی پر جامع کریں گے عذنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادہ اتنی عز و جل یوں ہی جاری ہو اور امت بھی اسی کو اختیار کر گئی ہو۔ پھر ایامِ مرض میں چشمنہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگوں میں اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہو تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر یہ قول رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے و لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر میں خلیفہ نہ کروں تو خلیفہ نہیں کیا جو مجھے بہتر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذنامہ لکھ کر خلیفہ نہیں کیا بدیل اس کے کہ اسی کلام میں یہ بھی کہا کہ اور اگر میں خلیفہ کروں تو مجھے بہتر تھا کہ خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے وقت و فوات کے عذنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھ دیا تھا۔ اور واضح ہے کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عذنامہ کے اس وقت ہے کہ شلا سعد بن جباؤہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیالِ خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یقول قائل اذینہن شمن دیابی اللہ و المؤمنون الا ابابکر یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کر نیوالا

میں خلافت کی تائید کے حالانکہ اللہ تعالیٰ و اس کے بندگان مومنین سوا اسے ابو بکر کے سب سے انکار کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ محاورہ میں بولتے ہیں کہ اہل بیت الاذک۔ یعنی میں سوا اسے اس امر کے کچھ نہیں مانو لگا۔ تو اشارہ ہے کہ سوا اسے خلافت ابو بکر کے کچھ اور واقع ہی ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ یہی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعی رحمہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ میں سے کسی نے ابو بکر و عمر کے تفضیل دینے میں اختلاف نہیں کیا اور اختلاف اگر ہو تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما میں ہے۔ شیخ عبدالحق رحمہ نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان فضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی فضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ وہ اسرا علم دونوں میں کون افضل ہے۔ لکھا کہ جہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی بر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہیں اور امام مالک بن انس و بعض دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابو بکر پوچھا کہ عمر پوچھا کہ آگے علی و عثمان میں کیا کہتے ہو کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو میں نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونوں میں سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہوں۔ اتوں شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارہ میں نہیں سنا لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے۔ امام اکبرین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو بکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہر فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہیں اور یہی اہل کوفہ سے منقول ہے اور انھیں میں سے سفیان ثوری میں جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جواسر الاصول میں ہے اور نووی نے شیخ صحیح مسلم میں اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور فضیلت بہ ترتیب خلافت ہے اور نووی رحمہ نے اصول حدیث میں کہا کہ افضل اصحاب علی الاطلاق ابو بکر محمد عمر رضی اللہ عنہما ہیں اس پر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رحمہ نے آخر عمر میں اپنے قول سے بظرف قول جہور رجوع کیا و اسرا علم۔ واضح ہو کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ میں جو بعض صحابہ رحمہ نے آپ سے محاربا کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت حقہ میں مضرب نہیں ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت میں کلام نہ تھا بلکہ ان لوگوں نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ آپ نے قاتلان عثمان رحمہ سے قصاص نہیں لیا بلکہ عوام الناس میں بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہیں تھا عثمان قتل کیے جاوے۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر میں اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد میں خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہیں ہے ورنہ مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ حسین سخت محیر و قانع ہوا ہے اور کہتے کہ تو اللہ تعالیٰ و اتقوا فتنۃ لا تصیبہن الذین ظلموا شکم خاضۃ الایہ اس کلام پاک کو ہم نہیں جانتے تھے کہ یہی تاویل ہم لوگوں پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا اور معاویہ رحمہ نے عین قتال میں قرآن پاک بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے ہمارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مانا اور حکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت میں کلام نہیں تھا بلکہ امیر معاویہ رحمہ کو مطالبہ قاتل عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور آنحضرت نے اہل شام کو جوش و ملاوٹ دیا کہ وہ ان کے مسلمان فوج عظیم ہو گئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ

منزول کرنا چاہا پس ایسی حالت میں جب دیکھا کہ بعد مغزولی کے پھر مجھے مطالبہ کچھ بھی نہ ہو سکیگا تو علم بغاوت بند کیا۔ پھر بعض عوام الناس کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے مذہب میں نہیں بڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ سیودہ ہے اگر اسکی مراد یہ ہے کہ مذہب حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہے اور اگر یہ غرض ہے کہ مذہب حق سے تجافذ بغرض مصلحت نہ تو یہ شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالکل ہم یقین جانتے ہیں کہ جناب رضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال میں حق پر تھے اور جس نے آپ سے محاربہ و مناقشہ کیا اسنے خطا کی غیر از شک ان خطا وار لوگوں کی خطا مانو نہیں ہر وجہ اسکے کہ یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہے کہ جس نے امام المسلمین کا خون عداوتہ فساد بنایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ ان کبخت باغیوں نے جو عثمانؓ کو گھیرا یہی انکو شہید کرینگے اور ظاہر میں یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اتارینگے یا ہمارے یہ بائیں منظور کریں تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی کرم کا خون کرینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و محض و کمال کامیج اقرار کرتے تھے آخر درجس رات میں حضرت عثمانؓ شہید ہوئے اس روز باغیوں کے کلمات غوی سننے جلتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنکی دیتے ہیں اور آخر ہوا جو ہوا پھر تو باغیوں نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نو شاد کر کے امام بنایا اور چاہا کہ اسے قتال کریں ولیکن دے صلح پر راضی ہو گئے ولیکن ہنوز انکے مددگار و معاون بصرہ و کوفہ و مصر وغیرہ میں موجود تھے۔ پھر واضح ہو کہ مسلمانوں کے لیے امام ہونا واجب ہے اور اس پر تمام امت کا اتفاق ہے اور یہ اہم واجبات سے ہے کیونکہ بہت سے احکام شرعیہ امام پر موقوف ہیں مانند جمعہ و عیدین و حدود و ادا خذ اموال زکوٰۃ و عشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو سب امور پر مقدم کیا حتیٰ کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کریں اور وہ دارالاسلام کی حفاظت کرے اور لشکروں کو آمانتہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت و علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہیں جائز ہے کہ بغی ہوا اور ظالمون و دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد شقطع ہو اور عدل و انتظام لوگوں میں قائم ہو کیونکہ امام کی اسوقت کچھ حاجت نہیں ہے بلکہ اسوقت حاجت ہے کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل سنت و الجماعہ کے نزدیک آخر زمانہ میں جب روئے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اسوقت اللہ تعالیٰ مدی آخر الزمان کو پیدا کرے گا جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونے کے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی۔ یہ صفات شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہیں کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسیٰ کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسیٰ پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی باقر بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مدی آخر الزمان ہیں لیکن انکے وقت میں دشمنوں کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداد کے خوف سے غار میں پناہ

محقق ہو گئے پھر ہنرمندانہ بین نگاہی اور بعض نے دعویٰ کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب غلطیوں کا
 دعوئے دواہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا میں موجود ہیں اس جہت سے معذور ہیں کہ انہیں
 کی کتاب علم ہو لیکن یہ نقشہ حارین عہد السربن سبائے اس واسطے اختراع کیا کہ ماترید یود و نصاریٰ کے اہل اسلام
 کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ ان کے پاس بھی کتاب الہی نہیں موجود ہے و لیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلئے کہ یہ فرض
 تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروڑوں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے ہی جو
 سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہ تھی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ
 کے یا چو مینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین
 و خلافت مومنین کسی کو باہدایت حاصل نہ تھی اور یہ دعویٰ کہ ان بزرگوں نے نفعیہ کر لیا تھا بالکل بیکار کیونکہ
 فرض کر دیا کہ نفعیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہ تھی۔ پھر امام مہدی کا مخفی ہوجانا اس طرح کہ سوائے فرضی
 وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہر نفعیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا و نہونا دونوں
 برابر ہیں اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعویٰ امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ
 نہیں ہے اور خصوصاً فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے۔ بالکل یہ اوہام اس قدر غلابر ابطلانی ہیں اور ان کے
 مفاسد اس قدر بگھلے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیرات
 اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفائے راشدین کے غالب کر دیا اور
 قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان
 و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو سمجھ گیا مانند خواجه وردانہی وغیرہ کے وہ گمراہ ہیں اور سواد اعظم فضل الہی سے
 اہل السنۃ والجماعہ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے ان پر دل سے مستقیم ہو و اللہ بیدار میں یشاہد اسے
 صراط مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ مصیبت کا استعمال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ
 ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا اصرار نہ کرے جو کفر ہے پس میں نفیس خواہ کو شرح عقائد قاری
 وغیرہ سے گفتا ہوں

باب احوال و افعال کفر و انواع توبہ

جب غلطی دلیل سے کسی چیز کا مصیبت ہونا ثابت ہو خواہ مصیبت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے
 اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا بے برداری کر کے مباحات کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہے اور اس طرح
 شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن العمام ہم نے کہا کہ بالجمہ تحقیق ایمانی کے ساتھ چند امور کا انکشاف

اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے ہیں سو موسط کہ خاص وجہ میں تکفیر کرنے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ اگر کما جادے کہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو۔ اور اسی کے مانند شافعی رحمہ سے مروی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ شافعی عقائد نے کہا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یاد دہا رہا رہی تعالیٰ آخرت میں محال ہونے کو اعتقاد کرے یا شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا اپنے لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونوں قول میں جمع کرنا مشکل ہے اور ایسا ہی شافعی موافق نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کوئی تکفیر نہ کیا جادے اور کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہے اور ایسے ہی ابی امامت کا انکار کفر ہے اور شک نہیں کہ ایسے مسائل حد بیان جمہور مسلمانوں کے مقبول ہیں پس ان دونوں قول میں صورت جمع بیان کرنا مشکل ہے انتہی۔ اور قاری رحمہ نے اس اشکال کو اس طرح دفع کیا کہ جب متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیا جادے یہی ماخوذ ہے اور جو فتاویٰ میں نقل کیا ہے یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مسائل اعتقادہ میں مدلولات قطعہ پر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام رحمہ نے فتح القدیر میں اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ جمہور اہل کفر و ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہے تو محل اسکا یہ ہے کہ جس امر مستند پر کفر کا حکم ہے معنی یہ کہ یہ مستند بذات خود کفر ہے تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہے اگرچہ اسکی تکفیر بنا برہین نہ کیا جادے کہ اسنے طلب الحق میں اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیا جادے پھر ایک مشکل ہے کہ ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے ناز باطل ہے تو اسکا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ حلال نہیں ہے تو اس سے انکے پیچھے ناز صحیح ہو سکتی ہے لہذا ایسا کرنا حلال نہ ہوا اگر یہ مراد نہ لیا جادے تو مشکل انتہی قاری رحمہ نے کہا کہ ناز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہار نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے ناز باطل ہے حالانکہ انکو یہ جزم نہیں کہ حجر خارج کعبہ ہے بلکہ طواف کعبہ میں حکم دیا کہ حجر کے مدار سے طواف واجب ہے یعنی حجر کو داخل طواف کرنا چاہیے۔ حالانکہ مترجم استقبال قبلہ میں حجر کا قبلہ سے ہونا یعنی نہیں ہے تو منطوق کا قبلہ کرنا نہیں جائز ہے لہذا بطلان ناز بوجہ اسکے ہے اور طواف میں منطوق کو داخل کر لینا احتیاط ہے پس قاری رحمہ نے برعکس کر دیا اور اس طرح جمع بنا چاہیے کہ کما جادے کہ اہل اہواء کی تکفیر معلوم ہے ولیکن ایک قسم کا عن معارض ہے لہذا تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور مترجم کتاب ہر کہ مروی امام ابو حنیفہ رحمہ سے عدم تکفیر ہے اور تکفیر تفصیل معنی منسوب کفر کرنا نہیں غایہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے کہ انکو کافروں کی طرف منسوب کر دیں ہیں یہ بھندہ وجہ احوال ہے ایک دلیل معارضہ عدم قنہ بہا نوجس سے بہت فساد پیدا ہونے میں سو م احتیاط و ابقا ہے نہ مدار خارج۔ پھر یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگوں سے ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہیں کہ چاہے وہین کی مضر صیغہ سے ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا اسہ فون سے حشر ہونا اور اسہ تعالیٰ کا ہر ایک کیات و کلام کا عالم ہونا اساتیبہ کے مسائل معات میں سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اقول اور معات وغیرہ میں ہے کہ غرضیات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو شخص کو معلوم ہیں جن میں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر خارجی ہم نے کہا کہ جو کوئی نام عمرانی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جہانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم خبیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت و اجماع کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اس وقت تک نہ کی جاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہے اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہ ہو۔ جب یہ معلوم ہو تو جانتا چاہیے کہ ان ضروریات کے تحقق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیداکرنا اور عدم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور امتداد آسکے دیگر مسائل حالانکہ فعلی میں صرف یہ جان کر کافی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے جو مخالفت ہو یا کافر یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری و ان کے اکثر اصحاب اس طرف متفق تھے ہیں کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رحمہ کا قول مشہور ہے کہ ہم اہل ہمارے کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وہ کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور شافعی میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رحمہ نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں۔ بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلیف کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب تکفیر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعبدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب تکفیر ہو گیا جس نے عہد نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ ہوا کرتے ہیں۔ شرح کتاب کہ بیان و وصف ہیں اکتفا کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فتاویٰ وغیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بغیر اول و سکون ثانی از اکتفا ہے کافر کرنا اور اسی کو شامی رحمہ نے مرجع قرار دیا۔ لیکن میرے نزدیک نسب یہ ہے کہ بغیر اول و رفع دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کہ چونکہ اس صورت میں وہاں زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفر ہیں ایسا کہ افعال ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں وہی نہاد حدیث میں ترک الصلوۃ متعبداً فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت مقبول ہے کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صرح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی تارک ہے جس نے تارک نہ کر ہی اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس صورت میں کافر ہوا وہی نہاد جمیع روایات ہمارے باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ عدم تکفیر کا قول ہمارا عام و عامی و غیر ہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر غم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و لکھائے سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ عمل فعل کفر ہے۔ پس جو اس عملی فعل کا قائل و فعال منسوب قبول و فعل کفر ہے اور یہی

تکفیر جو معنی ظاہری تکفیر ہے پس عدم تکفیر ازراہ باطن ہو اور تکفیر ازراہ ظاہر ہو لہذا اگر ایک شخص نے بدوں نیت و اعتقاد کے زبان سے یا جو ارج سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہو کیا اور اسکی جو روئے تکلیح باطنی ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہو و مگر اس کے اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر منع ہوتا ہو لیکن اس شخص قائل کی نیت درحقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر منفی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر منع ہوتا ہو ظاہری تکفیر نہوئی و لیکن باطنی تکفیر پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہو اور متکلمین جو کہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں جب تک کہ وہ مرجع کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہو کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اکبر میں مروی ہے پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرنے والا انکو مرجع واضح کفر ہو اور حدیث صحیح میں اگرچہ عدم اتحاد مروی ہو و اردو والا ان سروا کفر اوجا عندکم۔ یعنی اس صورت میں تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک ازراہ ظاہری ہو تو وہی جو فتاویٰ میں فقہاء سے مذکور ہو اور تکفیر ایک ازراہ باطنی ہو اور یہی جو اعتقاد میں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہو کہیں یہ انتہاء کلام ہو جو مترجم کو ظاہر ہوا و اسرتعلیل بالاصواب۔ قاری رحمہ نے معقات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں فقہاء و مفسرین نے تکفیر کا حکم لکھا ہو و لیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب منطاب ہدایہ میں ذکر کر دیا انشاء اللہ تعالیٰ و لیکن ان کتابوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا توبہ کرنا اللہ تعالیٰ پر غلا و جب نہیں ہو بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہو اور فرقہ معتزلہ حاجت توبہ سے خارج ہو کر مخالفت کرنے ہیں کہ واجب عقلی ہو۔ پھر عقلی بحث مجوز کر اب شرح میں کلام یہ ہو کہ شرح میں قبولی راجع ہونا کیونکہ توبہ تو ایک قول یہ ہو کہ قبول اللہ تعالیٰ کی دعا سے امید کیا گیا ہو مگر اس پر قطعی ختم نہیں کیا جاتا بلکہ وہ اسی پر ولایت کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ و توبہ اس پر علی من یشاء پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے تعلق کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اتقول اولیٰ ہو فرمایا۔ و آخر وہ مرجع لامر اللہ ان ینذہم الایہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے لیے تاخیر دے سکے ہیں یا وہ اللہ کے کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روئے اور سخت نادم تھے۔ مترجم کہتا ہو کہ توبہ اتھی بندہ پر ہو کہ اسکو توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور غمزدول و غمزدین چھوڑا پس یہ بالقطع اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہو اور ربا یہ کہ بندہ توبہ کرے توبہ بعد اللہ تعالیٰ کی توبہ کے ہوتا ہو یعنی انکو توبہ کے معنی رجع کے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے بندہ پر رجع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی توبہ کے بعد بندہ توبہ کرتا ہو اور جب تک یہ توبہ متکبر بندہ و کلامی توبہ کو خالی از ندامت و شرائط قطعی ہونا ہی قائم۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال و افعال میں کی توبہ میں ہو غلا و تکفیر سے توبہ کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہو کیونکہ ہم نے اسکا جملہ صحابہ رضی اللہ عنہم و سلم علیہما السلام یہ توبہ بعد اللہ تعالیٰ سے

مسلم کر لیا جو کہ دوسرے ائمہ کی طرف مایوس کرنے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے۔ تب تک اس
 معافی کے بیان ہونے کے کذا ذکرہ القنوی۔ مترجم کتابہ کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں میں یہ کہ کفر سے توبہ امر
 جزئی بقائد ایمان پر جو یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جرم بقائد ایمانی ہو تو نفاق و کفر باقی ہو پس جب وہی جرم ہو
 وہ تو قطعی ہو گئی کیونکہ اسے تعالیٰ نے فرمایا۔ ما کان نفس ان لیس الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہو سکتا
 کہ ایمان لاوے مگر باذن الہی۔ توجیب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہو
 بر خلاف توبہ از فعل محصیت کہ وہ جرم اعتقادی نہیں ہے پس جرم قلبی سے خلوص کن ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ جرم قلبی کے
 باوجود اس محصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیا جائے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا آخر میں
 التلاوہ امتحان ہو کیونکہ اس میں کوئی اعتقاد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً مغتری اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ
 وہ کفر ہو وہ توبہ قبول ہو جبکہ اعتقاد ضلالت نازل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جرم ہو تو اعتقاد ہی ہو گا فافہم و تلمذ
 اعلم۔ قاری رحمہ نے کہا کہ سلف رحمہ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جرم نہیں کرتے تھے تو اس معنی میں کہ توبہ کے
 شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جرم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہیں بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر میں اعتبار مجرد اقوال
 کا ہے توجیب اقرار کیا تو جتنے جرمی حکم دیا کہ قبول ہوئی داسر اعلم۔ اتول یہ تو اس وقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ میں ہو تو حکم
 قبولیت کا بحسب ظاہر ہو اور جب کلام تحقیقی توبہ میں ہو تو داسر اعلم تحقیق وہی ہے جو گذرا یعنی جرم اعتقاد پر توبہ قبول ہو
 یقین داخل طلب ہونے پر توبہ قبول ہو لیکن وجہ معارفہ نفس و وہم کے اپنے اوپر اعتقاد نہیں لندا خواجہ حسن بصری رحمہ
 فرمایا کہ لا ینجیہ الا من دلایا نہ الامتاق یعنی خائف نفاق سے وہی ہو گا جو مومن ہے اور نہ نفاق سے وہی ہو گا جو منافق
 ہے بالکل نفس کی طرف سے کرا خوف ہو اور خوف کمر سے مطمئن ہونا کفر ہے۔ عدۃ الشیعی میں ہے کہ جس نے ایک کتبہ گناہ
 سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہو تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اس پر ماخوذ ہو گا کفار کی جزا
 دائم ہو اور مومن کے گناہ کی سزا ختم۔ شیخ امام ابو نعیم رحمہ نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہے اور مذہب جرم ہے ہمیشہ
 کے لیے لندا کافر و مشرک دائمی جہنم میں ہے بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جانے کے باوجود لندا غلبہ نفس سے
 مرکب ہوا نہ بقرض دعام تو عذاب بھی دعام نہیں ہے۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ مسنین مومنین کے لیے ہو امید ہو کہ
 اسے تعالیٰ عفو کرے اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔ پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ عفو ہو جانے
 میں اور ایمان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہے۔ سوائے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی
 پاک کرے پس توبہ ایک نسبت غلطی ہے۔ قال القاری رحمہ علما نے تصریح کی کہ اگر کالی توبہ نہ تھیں بین اعلیٰ رکن نو
 گنہ شتمہ ہنداست ہر دوہم فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہونا۔ سوم آیندہ کے لیے عزم کہ عود نہ کرے۔
 افعال میں تفسیر واقع ہوئی اگر خاص حقوق الہی ہیں مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا غار ترک کی تو عزم کرے
 کہ آجیوہ ایسا نہ کرے ونگاہ نہ کرے غار میں نہ آئے نہ مارے اور اگر مرتکب از حقوق الہی ہو تو دیکھنا چاہیے کہ
 یہ حقوق مگر تعالیٰ ہوں تو تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی عزم ہو کہ مانی ذرہ سے پاک ہو عزم اس طرح کہ یہ مال

لوگوں کو یا رنگ وکیل یا دارش کو دیدے اور اگر بیخبر نہ تو ادا کی نیت سے بقدر مال کے تقبیر و فی کو دینے اور
 اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کما فی القیہ اور اگر کوئی چیز بقدر آن اموال کے اندازہ کر کے صدقہ دے تو
 دوسرے سے چھوٹ جائیگا کما فی القیہ ایضاً۔ قنادی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ودیعت ہوگا
 کہ قیامت میں اسکے خصم کو پہنچا دیا جائیگا اور اگر ذی دکان فرکا مال جو تو آدمی اسکے عوض قیامت میں منسوب ہوگا کیونکہ
 آدمی کی طرف سے غلو کی امید نہیں ہو۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہیں اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق
 مالی مجھ پر ہیں ان سے بری کر دے اور تفصیل نہ کی۔ اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رحم نے کہا کہ سب سے بری اللہ ہو جائیگا
 فقہ ابو الیث رحم نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر محکمہ قضا میں کچھ دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ اسی صدقہ
 سے بری ہوگا جس قدر اسکے گمان میں آیا ہے فقہ رحم نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ میں کہا کہ حکم دیانت میں امام محمد رحم
 کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے اور حکم قضا میں اللہ تعالیٰ
 سب سے بری ہوگا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ فتویٰ غلات مختار ابی الیث رحم ہے۔ فقہ ابو الیث رحم نے کہا کہ نصیحت
 کر ہوا لون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں اگر اسکو
 نہیں پہنچی جسکی نصیحت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بغیر انکہ اب ایسا نہ کر دینا اور اگر پہنچ گئی تو اس سے معاف
 کر اے۔ ابن الجبلی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کر لے میں قنہ ہو تو فقط استغفار کر لے۔ ردۃ العلماء میں ہے کہ نانی
 نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ عین بانوں پر موقوف ہے۔ آدل جگہ سانسے
 بہتان باندھا اُسے کہے کہ میں نے یہ بہتان کیا تھا آدم جگہ حق میں بہتان کیا اُس سے جا کر غلو چاہیے۔ مسموم مستغفر
 سے توبہ کرے۔ جسکی نصیحت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے۔ ملقط میں ہے کہ ایک کا دوسرے کے
 قرضہ نہ تھا ہر اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہیں تو قرض خواہ کے حق میں قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ
 اسکو غلو کر دے۔ باہم سخت کلامی کرنے والوں میں ہر ایک پر دوسرے سے اکتال واجب ہے۔ کرمانی رحم نے
 فسک میں کہا کہ جب صحیح توبہ کی تودہ رد نہیں بلکہ قطعی مقبول ہو تو اللہ تعالیٰ وہو الذی یقبل التوبہ عن جادہ الایہ۔
 اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں کہ صحیح توبہ کا قبول ہوتا اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر
 کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رحم نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے میں ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوائے
 مقبول ہونے کے رد نہیں ہے۔ تہذیبی رحم کے کلام میں ہے کہ نانی کا آدہ غاسل اگر کٹ گیا یا مر من الموت میں گر گیا
 ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرحل میں پڑا کہ آئندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہو تو بھی سلف
 سلف اسکی توبہ گنہ مستحب قبول ہو پس جو خاصہ میں عدم قبول سے باجماع لکھا وہ مستحب نہیں ہے۔ خلاصہ میں لکھا کہ
 توبہ وقت یا اس کے قبول ہوا یا انہیں قبول ہو یہ روایت مخالفت و رابت ہے اور صحیح ہے کہ توبہ یا اس سے بھی قبول ہو
 قاری رحم نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو معصل معلوم کر لے کیونکہ اختلافات تو محل ہیں کانی ہیں اگر یہ معصل
 اولیٰ ہے لیکن کفریات میں فصل جانتا نہ ہو ہر شخص امام ابو حنیفہ رحم کے مذہب میں۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام میں

داخل ہو جائے تائی سے بے خبر ہو گیا یہاں کو سلاست رکھنا مشکل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ کلام غاصر ایسے بزرگ کا ہے کہ انکو ایمان کی نعمت بنے انہما معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچانے سے اور حق یہ کہ ایمان شکل ہو اور جب یہ پیش دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ حسب سے آسان ہو مگر بعد اس دولت ایمان کو بھونا حصار عظیم ہو کیونکہ کافر و شرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھودی لہذا کفر سے احتیاط ضروری ہے۔ مترجم احوال و احوال کفر یہ میں سے جن پر اعتماد بعض نقل کرتا ہے کہ آنسے اجتناب بے خبر ہو واسطہ تعالیٰ ہوا ملوث۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہو حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدوں اجابت شرعی کے تو کافر ہو اور اگر کسی حرام مثلاً شرابخواری کی منکر کرے کہ یہ حرام نہ تھا یا روزہ فرض نہ تھا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہے تو اسکی تکفیر میں مقام نال ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ نال ضرور ہے کیونکہ منہا ایمان خود متضمن ہے کہ اپنے حرام ہونا شرابخواری کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ میں ایمان ہو اور حکمت نفسی سے جاہل رہا حتیٰ کہ علماء کو بوجہ اختصار کے نال ہو تو تکفیر خطر ہو غیر از ہیکہ جل آسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام غریبیت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واسطہ اعلم۔ اپنی جو رد سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو اہد میں امام محمد سے روایت ہے کہ تکفیر ہوگی یہی صحیح ہے۔ اپنی جو رد سے نواخت یعنی دبر میں وطی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہے۔ جس نے اسر تعالیٰ کی شان میں ایسی بات بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ جواب سے یا وعید خطاب سے انکار کیا تو کافر ہو قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جو رد کا بتان کیا تو کفر ہو اور حکم کی قید معلوم اسواسے لگادی کہ اسکو قطعی آسکا حکم معلوم ہو وطی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو تو کفر ہے۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا یا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ بیگی تو نصرانی ہو جاؤ لگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ اگر سو اے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عدا ناز پڑے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف تہر جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رحم نے یہ مسئلہ دوسرے مقام پر فتاویٰ منبری و جاہر سے نقل کیا ادا اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ کفر کا حکم اسوقت ہے کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ جس نے غیر قبلہ کی طرف محمدؐ ناز پڑی تو امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ وہ کافر ہو جیسے استکفات کرنے والا ہوتا ہو ادا سی کو فقیہ ابو حنیفہ نے یہاں اور یہی حکم بغیر طہارت کے ناز پڑنے کا ہے یعنی جبکہ تعد سے استحلال کر لے تو کافر ہو ورنہ معصیت ضروری ہے۔ اگر سلطان مراد کو عادل کہا تو کفر ہو یعنی جو اسکا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہے۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہے جو سلطان ہو اور اگر کافر ہو تو بوجہ اولیٰ کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تکفیر میں زیادہ نال کی حاجت ہے کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے ہیں ایک حقیقی کہ وہ خود عدل شرعی ہو اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلافت اسر تعالیٰ عدل علی ہذا علیہ دستلم نے ہونے سے کفر ہو اور مجازی مراد سے کفر میں نال ہو اگرچہ معصیت سخت ہے۔ قاضی حنفی رحم نے شرح موائع میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیا جاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی موائع کا مدعی ہو یا شرک

ایمان کا ثبوت ہو یا جس کا دین میں ہوتا یا ضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز جو کہ اس پر اجماع ہو اور اگر اس سے اسکے جو کچھ سکا ہوا
 بدعتی ہو نہ کافر انتہی شرعاً۔ اہل فاری رحم نے کہا کہ وضع ہو کہ چار سے ملانے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
 رد نہیں ہو تو اہل قبلہ سے مرد و خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہو کیونکہ بٹا رافضی جو دعویٰ کرتا ہو کہ حیوئل علیہ السلام نے
 وحی ہو چنانے میں غلطی کی کہ اسے تھانے نے حیوئل کو وحی کے ساتھ علی رضی کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جہل
 نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچا دی تو انہیں پر استغفار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اکبر کو یہ ردافضی اگرچہ قبلہ
 کی طرف تادیب نہیں ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلواتنا و استغفرنا قبلتنا و اکل ذممتنا
 اعداک المسلم الذی لہ ذمہ اسرو ذمہ رسولہ فلا تخفروا اللہ فی ذمہ۔ رواہ البخاری فی الصحیح۔ تو نوی رحم نے کہا کہ اگر کسی
 بطح خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا مقصد نہیں ہو کفر ہو۔ یہ عامۃ العلما کا قول ہے۔ اور مادی میں یہ جو جس نے
 زبان سے کفر کیا اور اسکا دل مطمئن یا ایمان ہو تو وہ کافر ہو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن نہیں ہو۔ انتہی شرعاً۔ یعنی زبان سے
 بدون اکراہ و تبرہ دستی واقع ہونے کے کفر کیا۔ وقال اقراری رحم یہ با استدلال مفہوم قولہ تعالیٰ من کفر یا صر من بعد یلاد
 و لا من اکراہ الا یہ سے ظاہر ہو لیکن مخرج کو اس میں ناں ہو کیونکہ مفہوم سے قیوت غلطی نہیں ہو سکتا تاکہ کفر ہو مگر تاکہ یہ حکم
 قصداً ہو نہ دبا تہ و ہو الصحیح مثال یہ۔ اگر کسی نے خلافت حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہے۔ جس نے
 حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہے۔ خلاصہ میں یہ کہ جسکے دل میں ایسی بات گزرتے
 ہو زبان سے بولنا موجب کفر ہو لیکن اسے کر وہ جانا نا۔ زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض زبان ہے۔ خلاصہ میں اجناس سے
 نقل کیا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہو کہ سوائے انبیاء و ملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالیقین اور اگر ایسا
 نہ کرے تو ہم اسکا نام غالی فیہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔ جو اہل ائقہ میں شکر چل تہر و میزان و صراط کو کافر کہا ہو اور
 تاری رحم نے کہا معتزلہ مذہب تہر و میزان و صراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح قول میں ایگی تکفیر نہیں ہو۔ نہ جو
 کہتا ہو کہ شاید جو اہل ائقہ کی مراد یہ ہو کہ قرآن میں جو قرآن و صراط نہ کو رہی اس سے انکار کفر ہو اور معتزلہ اس سے منکر
 نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔ جو اہل ائقہ میں یہ کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار
 یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
 بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہے۔ جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ سے کفر ہے۔ امام مازی رحم نے کہا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی
 پاد جنت یا بخوت و دوزخ کی باین حیثیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہ تھی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کرنا تو یہ کفر ہے۔
 جو اہل ائقہ میں یہ کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوٰۃ و فصل چٹابت سے انکار کیا تو کفر ہو قول ایسی ہو
 جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شراخواری و زنا کاری و قتل نفس با حق عدا و سود خاری و غیرہ تو یہی کفر
 غیر العبادہ میں ہو کہ جس نے کہا کہ اجماعہ مردک ناز نہیں ہو نہ کفر ہو۔ قتادی صغریٰ میں یہ کہ جس نے کہا کہ اگر کلام
 چیز میں کیا جانو لینی اسخفات سے کہا یا افتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہو یا ایک بیالہ کھیر کا علم سے شہر ہو
 کفر ہے۔ غیرہ میں یہ کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہ ہو وہ کوڑی کا نہیں ہو یہ کفر ہے۔ مسند نشہ تہر و میزان

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ بطور خوشدلی و ہنر کے ہو تو کفر ہو اور خلاصہ میں ہو کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہو اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گلے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دوہنے نہیں دینی ہو تو کفر نہیں در نہ کفر ہو۔ قال انصاری رحمہ اللہ اور یون ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہو اگرچہ کفر نہ ہو۔ قاری رحمہ اللہ نے لکھا اور بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہو گا۔ یہ اعتراض جو منع ہو اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبیہ کرنے سے منع ہیں جو ان لوگوں کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبیہ سے منع ہیں اور میری چیز سے منع نہیں ہیں خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار عافیت کا شعار بہرہ۔ اور محیط میں کہا کہ دیکھن صحیح یہ ہو کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر ہو یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہیں ہو کیونکہ ممکن ہو کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیات بدل دے۔ قاری رحمہ اللہ نے اس میں مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہو اور آدمی اسکی ہیات تبدیل نہیں کر سکتا خواہ اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہو یا بدلتے سے مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ مترجم لکھا کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہو کہ مراد یہ ہو کہ جب جو کس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو کفر ہو اور اگر کوئی حاجت و مرض صالح ہو تو کفر نہیں ہو اور حاجت سے مراد یہ نہیں کہ لابدی ہو حتیٰ کہ گلے و دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی اہل ضرورت لیا ہو۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت میں بہت وقع ہو اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہو تو جاننا چاہیے کہ تشبیہ کسی قوم سے حکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فهو منهم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا مقصود ہو تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہو کہ اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کا ملہ ہو اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہو پھر مشابہت بھی دو طرح ہو ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس وغیرہ کے ایسی بناوے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہو تو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہو اور کبھی ٹوپی نہ ہو لیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی ہیات اجتماعی سے غور نہ کیا مشبہ ہوتا ہو پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو جمع کیا تو بلاشبہ وہ تشبیہ بنصاری ہو پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار بنصاری کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہو اور اگر ٹوپی نہ ہو اور باقی امور ہوں تو وہ بھی مشبہ بنصاری ہو۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ میں علحدگی ہو لیکن بوٹ جو ناہنا تو یہ شعار نہیں ہو اگرچہ موجد اسکے بھی نصاریٰ میں ہیں پس تین صورتیں ہیں اول یہ کہ بھلا نوکری کی ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں دوم یہ کہ آنے بوٹ اپنی آرائش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہو اور اگر اس کفر و غیب میں مناسبت مقصود ہو تو کفر ہو۔ سوم یہ کہ اسنے کسی غرض صالحہ کے واسطے اسکو پہنا مثلاً بارش میں کپڑے پادوں بجاوے یا راہ میں آرام پادے یا سردی کی تکلیف سے راحت اتحاد سے تو اگرچہ بعض شخص ہو کہ اسکو دیکھ کر لوگ افتدار کر نیلے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہیں ہے تو بقدر ضرورت مضائقہ نہیں اسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت میں مشابہت فاسقین سے پیدا ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عورتوں کو مردانہ جوٹا اور بوٹ حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی پوش پہنا گا یا مذکر کما کہ یہ نصرانی زنار ہے تو کفر ہے کمانی محیط اور جو روح حرام ہو جائیگی کمانی نظیریہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اب ہندوستان میں اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہیں ہے اسکو محفوظ رکھنا چاہیے و اللہ اعلم اگر کسی کے کہ چڑی دبدب کاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کمانی مثلاً ابو القاسم الصفار جی کیونکہ اس نے معصیت کو اگرچہ کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی۔ جس نے کہا کہ یہ مجوس عیش میں ہیں آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی ہمیشہ اٹھا دے تو کہا گیا کفر ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل طحہ رسالہ میں جمع کر دنگا دین اللہ تعالیٰ التوفیق و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہو بھیج دینا ہے میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی میچ ہو کر خوشی کرنے سے ایک مسلمان نے دیکھا کہ کما کہ ابھی سیرت ان لوگوں نے رکھی ہے تو کفر ہے۔ اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کر کے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے۔ اور اگر اس نے یون ہی خریدی اور اسکو نوروز کا خیال نہیں ہے تو تکفیر نہ ہوگی۔ قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن مسلم ہو لیکن اس نے اپنی ضرورت فیضانت وغیرہ کی جت سے خریدی تو بھی کفر نہیں ہے۔ فی الجواب اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا شخص لاکھ جو حلال کھاتا ہوتا کہ میں اس پر ایمان لاؤں یا اسکو سجدہ کر دوں یا اسکی تعظیم کر دوں تو کفر ہے۔ قاری نے کہا کہ تعظیم میں تو کوئی وجہ کفر کی نہیں ہے اور سجدہ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہے ایمان ابان البتہ صرف اللہ تعالیٰ کو تاکہ و رسل میں۔ مگر ایمان کبھی بھی اعتقاد آنا ہر قول ظاہر اسے سجدہ تعظیم و تہجد مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور سجدہ عبادت مراد نہیں جو اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہے پھر سجدہ تکبیر حرام ہے جیسا کہ قاری رح نے کہا۔ اور مسئلہ کی تکفیر میں بہت مثال ہے و اللہ اعلم۔ دینی محیط اگر کسی نے کہا کہ اس عمر میں سے اگر کچھ گرے تو حیوئل علیہ السلام اسکو اپنے پر وں پر اٹھائیں تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ علی بن ابی نضر فارض کے قصیدہ یمیہ عمریہ کی بعض عبارات اور اشعار حافیہ و قاسمیہ و انکی اشال کے کلمات کفریہ میں اگر انکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے محمد بن و اباجہ کہتے ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جن سے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہے جنکا ظاہر کفر ہو وہی الکاحم ہونا چاہیے اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا خر حلال ہے کفر ہے و نحوہ دینی محیط۔ جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اسکو ثواب صدقہ مالی حاصل ہو تو کفر ہے کمانی محیط۔ لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو دے نہیں دے سکتا ہر مثلاً مال نہ ریعہ ناجائز کیا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کر دے جیسا کہ مصرح ہے تو اس حکم کے موافق صدقہ کرنے میں فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہو نہ صدقہ مال کا۔ اور محیط میں کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ یہ مال حرام ہے پھر اسکو دعادی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے ہر وقت فقیر کے دعا کی آئین کی تو بھی کافر ہو گا و نحوہ دینی نظیریہ۔ اگر کسی نے فیج شرعی کہا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کمانی خلاصہ

مترجم کشا جو کہ ایک نے کہا کہ ۱۰ اور دینیت بڑی نعمت کر تو رہی یا فخر ۱۰ و اسی خیاں کہ بر تو رحمت کر تو گنجی یا فخر ۱۰
 یا ترجمہ اسکا گما ۱۰ اور دینیت تجھ پر نعمت بگھے پایا میں نے بیچ ۱۰ و اسی خیاں کہ تجھ پر رحمت میں نے پایا تجھے گنج ۱۰
 تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوئے ہیں مانند عبد البنی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہی مگر جبکہ عید سے ملوک
 مراد لیا جاوے۔ قاری رح نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام
 گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہوں یا متعلق بافعال داخلاق باطنی ہوں سب سے
 تو بہ کرے پھر اس پر لازم ہے کہ اپنے احوال و افعال و احوال کو کفریات و ارتداد میں ٹپونے سے بچائے رکھے
 خود بالحدیث مذکور کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہیں اور زوٹ سود خاتمہ کا ہر اور حدیث شریف میں ہے
 قل آمنت بالحدیث مستقم۔ یعنی کہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ و نہا آخر اوردان میں
 ترجمہ العقائد والحدیث والحدیث والحدیث

فروع اعمال و ظہور اجتہاد

اعتقادات اعلیہ کا مفصل بیان ہو چکا تو بعد ایمان کے مقتضائے تصدیق ایمانی اس پر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے
 معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پہنچایا اسکو اصحاب مولانا
 صلعم نے تابعین رحمہم اللہ کو پہنچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
 برکت کسبت حضرت خاتم المرسلین افضل المخلوق جمیع سے ہر طرح اشرف امت و عادل ہیں اور انھیں کے وسیلہ
 سے قرآن الہی و دین ہکو پہنچا ہوا ہے ہکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہو اور گمراہ فرقہ خوارج و ردیف کا اقتبا و کفر
 جنکا مقصود دین میں افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام میں تاریکی خلافت دور کرنے کے لیے روشن
 راہ ہدایت ہیں اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالیٰ والذین اتبعوہم باحسان الایہ نے اپنے اساتذہ
 کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتویٰ دیے اور انکی نظر کیما اثر میں مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ
 اور حدیث شریف میں ہے کہ طوبی لمن رآنی و لمن رآ من رآنی الحدیث یعنی یقیاس خوش پیش کی بار کبادی
 اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ میں جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
 باہر دیکھتے ہیں تو طوبی سے تعبیر کر دیتے ہیں وقد قال تعالیٰ الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم وحسن آب۔
 پھر انہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہیں اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
 ملے رہنے میں صدق دل سے سامی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام میں پھیلون کو ایک مضبوط روشنی ہوتی
 اور انکے حقوق نے پھیلون کو اسلام میں ایسا گراں بار احسان کیا کہ شکوہ یہ ادا نہیں ہو سکتا جزا میں دعا کہ اللہ
 اپنے فضل عیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جمل عطا فرماوے و قال علیہ السلام غیر القرون قری ثم الذین
 بلونہم ثم الذین یونہم الحدیث یعنی سب زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے میرے زمانہ والوں میں صحابہ رضی اللہ عنہم
 ہیں یعنی تابعین پھر جو آئے ہیں ان سے میں یعنی اتباع تابعین انہ۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و تابع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالفت ہو کر خوارج و ردافض کی طرح جماعت چھوڑ کر
 ایک نہیں ہوئے کیونکہ جو چوٹ کر لکل گیا وہ تابع نہیں رہا بلکہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک
 و اتفاق پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہو لیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد
 دواویہ میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دفع و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہو اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ
 کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا ہر زمانہ جابجا ہو گیا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک
 علمائے مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہ سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر ثر حکمرانوں کو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے
 اور اس سے انکار کرنا اہل غیاد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہو ایک یہ کہ امام رحمہ
 تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ فنادی ہندیہ میں مفصل ذکر
 کیا ہے تو حدیث شریف طبریٰ میں لکھی گئی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور فیہ فضل عظیم ہے کہ اس میں اپنے مشاہیرین سے
 آپ منفرد ہیں۔ قدم یہ کہ اصول اجتہاد تو واحد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور
 امام مالک رحمہ اللہ کے کما کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہ خیر منس ہیں یعنی سب سے بہترین۔ پس یہ دونوں باتیں
 بلاشبہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انہیں متافقہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا
 تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکہ لازم آیا اس لیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہم نے تو عقائد میں ذکر کیا
 کہ مجتہد کسی چوک جانا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آوے گی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم
 بوجہ قرب عبد و کمال ایمان و نور ایتقان مدین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت طلبی سے نہیں
 اور ضلع پر ہر تاد رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی بیامعاہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا
 مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں و قال تعالیٰ
 اور لنگ ہم المومنون حقا۔ زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور
 یونہی ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و ایتقان و محرم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھتے و تدوین اصول
 کے ایسے خاتمند تھے لیکن تقدیر اتنی غروریل سے بعض فرقہ خوارج و ردافض و غیرہ جماعت سے چوٹ گئے
 اور حکم احادیث آئندہ بشر فرقہ ہونا منقطع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از مراط بقیم تھے
 چنانچہ ان مجتہدین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے
 و قانع و حادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جادنگے جو ظاہر خصوص
 قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ ذوق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ
 یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے اگر مجتہدین نے
 طریقہ اجتہاد بتلایا (فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی
 اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہیں پہنچے گا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے لیکن

اسکو فصل ایمانی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہیں دو انتہام مختلف ہیں کفر کی راہ خلافت جہنم کو منتهی ہے اور ایمان کی راہ شقیقہ ہدایت جنت کو منتهی ہوتی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے پس جب دل سے توحید الہی و ہدایت رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہوا تو کفر کی راہ پر رواہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے کہ طریقہ جہاد اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ داسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی ہوا و ہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی راہ سے پر مدار ہو گا تو کافروں کی مشابہت خود راہی میں ہو گئی لہذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہے تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور خوشی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کرے اور اگر علم میسر نہ ہو تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا لازم ہے پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے فعل پر ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی متعارف نہ ہو صواب ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب مجتہد وہ شیعہ حکم جو علم الہی میں ہے پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا وہ گناہ کم ہوا کہ ایک توحید بلوغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم تفسیر اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم میں ہے اور اگر مجتہد نے جد کیا اور حکم جو علم الہی میں ہے اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فصل اجتہاد کا ہے لہذا حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب جد کیا اور صواب کو ہو چکا تو اسکے لیے دنیا ثواب ہے اور اگر جد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم الہی میں ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں معلوم ہو سکتا تو دنیا میں نہیں معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت میں ظاہر ہو گا جب ہر اجتہاد میں مجتہد اپنا ثواب پادے گا۔ لہذا دنیا میں ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہیں اور جس مسئلہ میں دو مجتہد مختلف ہوں ہم نہیں جانتے کہ ان میں صواب و خطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہ ہوں یہی سمجھیں کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ سبھی معلوم ہوا کہ ملائے مجتہدین جن مسائل میں متفق ہیں دے مسائل توی الامتداد ہیں اور جن میں اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الہی ہے حتیٰ کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رحمہ جب سردی میں نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب و خوف ہو تو پیچ جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے پس یہ رحمت عظیم ہے کہ ثواب جو اصل مقصود ہے حاصل ہے و لیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدو عالم کافی کے ہر شخص کو روا نہیں ہے اور ہوا و ہوس سے دعویٰ جہل نہ رکب ہے

وامام احمد بن محمد بن حنبل مداورین علی اصفہانی وغیرہم بن دیکھن ان سب بن ابو حنیفہ و مالک و شافعی و امام محمد بن
 کو خصوصیت ہو کہ جنگی قوت اجتماع یعنی کرامت ہو اور اعلیٰ صلاحیت ولایت و حسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہو کہ ایک
 اجتماعیات کتب میں مجمع اور قلوب اینتر متفق و مذاہب ان کے آفاق میں شہرہ میں اور انہیں ہمام اقدم امام عظم ابو حنیفہ
 میں کہ اول نقد میں تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردوں کے تدوین و تالیف کی۔ حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ
 کلمہ حال علی ابی حنیفہ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب نقد میں تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہیں۔ کفوی ہم نے لکھا کہ
 ہمارے بہت سے اصحاب خفیہ ملکون و صوبون و شہرون بن پھیل گئے انہیں جملہ نقد میں اصحاب نزعان کے شہرہ
 ہند دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے و شاخین شاخ لاج و شاخ بخارا و شاخ خراسان و شاخ سمرقند میں اور
 انہیں سے شاخ رسی و شیراز و طوس و آذربایجان و ہمدان و بسطام و مرغیان و دامغان وغیرہ شہرہ سے اعلیٰ امام احمد
 سے لیکر بغداد و سمان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گزرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات
 و تالیفات بے تعداد ہیں ان شاخ سے علم ابی حنیفہ رحمہ تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیرہ تصانیف و قواعد
 میں اجتماع و تدوین انکا معروف ہے۔ شرح کتاہ کہ اس میں شک نہیں کہ بانی ائمہ رحمہ سے بہت زیادہ مذہب امام عظیم
 پھیلادخواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں۔ مولانا شاد ولی الدہ محدث دہلوی رحمہ نے رسالہ انصاف میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ
 کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف بن جہون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں نصناد القضاء کا صدر
 اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضاء جاری ہونے سے یہ مذہب انظار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر میں زیادہ
 مشہور ہوا۔ شرح کتاہ کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتماع ہوا اور حقیقت قاضی وہی ہو کہ مجتہد فقہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونے
 و ستر تقلید حرام ہو لہذا اسے اجتماع پر فتویٰ اور حکم دینا تو ٹوٹن نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ بصر واضح
 ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد باجتماع و مطلق اور دوم مجتہد منسوب۔ بھر مجتہد منسوب کی دو قسم ہیں ایک مستقل
 دوم مقید بھر مقید کے مراتب ہیں۔ اور خام علماء و فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ میں اشارہ
 نقل کیا کہ ائمہ نووی کی شرح مذہب میں ہو کہ مجتہد یا مستقل ہو یا منسوب ہو اور مجتہد مستقل کے شرط میں سے یہ جو کہ اسکو
 حاصل ہونہ فلس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت تصرف و استنباط و ہدایہ اری اور معرفت اولہ و ادوات مذکورہ
 اور اصول فقہ و شرط اولہ اور ان سے اقتباس برابرہ و ارتباط استعمال اور فقہ و انضباط امات مسائل پس ایسا مجتہد
 مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہو۔ رہا مجتہد منسوب تو اسکی چار زمین ہیں اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ ہو بلکہ
 ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتماع مستقل ہو لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتماع کی ماہ سے
 موافقت باجتماع رکھتا ہو لہذا اسکی طرف منسوب ہو۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہو
 لیکن وہ اپنے امام کے اولہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہو کہ عالم ہو فقہ و اصول و فہم
 اولہ احکام اور یہ کہ مالک قیاس و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر النصوص علیہ کے استنباط و تخریج میں کامل ہو لیکن
 و پورا مشاق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہو اور یہ مجتہد اگرچہ اس میں استقلال ہو لیکن

وہ شاخین شاخ لاج و شاخ بخارا و شاخ خراسان و شاخ سمرقند میں اور انہیں سے شاخ رسی و شیراز و طوس و آذربایجان و ہمدان و بسطام و مرغیان و دامغان وغیرہ شہرہ سے اعلیٰ امام احمد سے لیکر بغداد و سمان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گزرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات و تالیفات بے تعداد ہیں ان شاخ سے علم ابی حنیفہ رحمہ تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیرہ تصانیف و قواعد میں اجتماع و تدوین انکا معروف ہے۔ شرح کتاہ کہ اس میں شک نہیں کہ بانی ائمہ رحمہ سے بہت زیادہ مذہب امام عظیم پھیلادخواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں۔ مولانا شاد ولی الدہ محدث دہلوی رحمہ نے رسالہ انصاف میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف بن جہون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں نصناد القضاء کا صدر اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضاء جاری ہونے سے یہ مذہب انظار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر میں زیادہ مشہور ہوا۔ شرح کتاہ کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتماع ہوا اور حقیقت قاضی وہی ہو کہ مجتہد فقہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونے و ستر تقلید حرام ہو لہذا اسے اجتماع پر فتویٰ اور حکم دینا تو ٹوٹن نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ بصر واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد باجتماع و مطلق اور دوم مجتہد منسوب۔ بھر مجتہد منسوب کی دو قسم ہیں ایک مستقل دوم مقید بھر مقید کے مراتب ہیں۔ اور خام علماء و فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ میں اشارہ نقل کیا کہ ائمہ نووی کی شرح مذہب میں ہو کہ مجتہد یا مستقل ہو یا منسوب ہو اور مجتہد مستقل کے شرط میں سے یہ جو کہ اسکو حاصل ہونہ فلس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت تصرف و استنباط و ہدایہ اری اور معرفت اولہ و ادوات مذکورہ اور اصول فقہ و شرط اولہ اور ان سے اقتباس برابرہ و ارتباط استعمال اور فقہ و انضباط امات مسائل پس ایسا مجتہد مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہو۔ رہا مجتہد منسوب تو اسکی چار زمین ہیں اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ ہو بلکہ ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتماع مستقل ہو لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتماع کی ماہ سے موافقت باجتماع رکھتا ہو لہذا اسکی طرف منسوب ہو۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہو لیکن وہ اپنے امام کے اولہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہو کہ عالم ہو فقہ و اصول و فہم اولہ احکام اور یہ کہ مالک قیاس و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر النصوص علیہ کے استنباط و تخریج میں کامل ہو لیکن و پورا مشاق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہو اور یہ مجتہد اگرچہ اس میں استقلال ہو لیکن

ایک نوع تقلید سے خالی نہیں ہو جو اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض اوقات مانند نحو و حدیث میں ناقص ہو اور نہ
 چارہ سے مجتہدین اصحاب الوجہ کی صفت ہو۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجہ اصحاب الوجہ نہ ہوں چاہے وہ لیکن وہ عقیدہ حافظ
 مذہب امام ہوا سبکی تقریر اور کہہ پر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تمبید و ترسیف و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے
 بہت سے اصحاب متاخرین کی ہو جو عمومی حدی کے ختم تک گذرے جنہوں نے مذہب کی تحریر و ترسیب کی ہو
 چارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب و نقل ہو اور مشکل کو نم کر سکے و لیکن وہ اسکی تقریر دلیل و تحریر قیاسات میں ضعیف
 ہو جس سے ایسے شخص کا فتویٰ جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو انہی مخصوصہ کتب میں کہ ہم چارم بھی اقسام
 مجتہد منتسب ہیں سے شمار کی ہو اور مقلد محض نہیں ہماردی میں شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب میں ہو۔ چہر واضح ہو کہ چار
 طلبہ خفیہ نے علماء کے ساتھ طبقہ کیے اور انہیں سے مجتہدین کی صفت میں طبقہ ہیں انرا طبقہ طبقہ اول مجتہدین اجتہاد
 مطلق مثل امام ابو حنیفہ مالک و شافعی و احمد وغیرہم جو بدولت تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو مفسر کرنے
 اور احکام فروع کو اولہ اربعہ سے مستنبط کرنے میں مستقل ہیں اور فتویٰ رح نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مقلد
 مقلدین کے باقی طبقہ ہیں۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر وغیرہم کے کہ خود
 کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو اولہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو اسکے استاد امام ابو حنیفہ نے مقرر کیے
 تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع میں مخالفت کرتے ہیں لیکن
 قواعد اصول میں امام رح کی تقلید کرتے ہیں بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ امام رح سے اصول
 فروع میں مقلد نہیں ہیں۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین خفیہ جیسے ابوبکر احمد النعصاف و امام ابو جعفر احمد الطحاوی و ابوالحسن
 المکرمی و محسن اللہ عبد الغزیز علوانی و محسن اللہ محمد خراسانی و فخر الاسلام علی بردوی و امام فخر الدین حسن معروف و شافعی
 و صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طاہرین احمد صاحب خلاصہ و نصاب۔ اور انکی مثال
 جو کہ ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر ہیں جنہیں صاحب المذہب سے کوئی روایت نہیں ہو اور انکو یہ قدرت
 نہیں کہ امام رح سے اصول یا فروع میں کچھ مخالفت کر سکیں بلکہ موافق قواعد و اصول صاحب مذہب کے ایسے
 جزئیات میں استنباط کرنے میں جنہیں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں ہو۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابوبکر
 احمد بن علی الرازی و اسکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہیں انکو اجتہاد کی مالک قدرت نہیں ہو لیکن انکو اصول
 پر احاطہ ہو اور اخذ اسکے ضبط میں ہیں تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہو کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم
 کے جو دو وجہ کر محض ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب میں سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہیں اس طرح
 کہ اصول میں نظر کر کے اور اس قول کی اشغال و نظائر فروع پر غور و مقاسمہ کر کے اسکی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں
 طبقہ چارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابوالحسن احمد القندوری و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرعشی صاحب
 ہدایہ احمد انکی اشغال علماء اور انکی شان یہ ہو کہ بعض روایات کو بعض دیگر ترجیح دے سکتے ہیں اس طرح کہ
 یہ روایت اولیٰ ہو اور یہ اصح ہو اور یہ اذنی اور وہ ارفق ہو۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف اتنی و قوی و ضعیف

۱۷
 الوقائع و انوار
 و مختصر فاروق
 انوار الخیر
 من بیج اربعہ
 علی حقیقت
 اور فتویٰ اسی
 میں ابن کمالی شافعی
 ابو یوسف و محمد
 کہ شمار کیا اور صاحب
 جلال الدین خراسانی
 میں شیخ ابوالحسن
 شیخ ابوبکر
 و دیگر علماء و انکی
 کہ بہر اجتہاد میں

یہ دونوں رہتہ اجتہاد کو پہنچ گئے ہیں اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر۔ پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تم کو اسکی دلیل ظاہر ہو اور کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ یاخذ بقولی ما لم یعلم من الحق کسی کو حلال نہیں کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نہ جانے کہ میں نے کہاں سے کہا ہے پس تقلید سے مخالفت کی اور معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل میں انکو قول ابی حنیفہ رحمہ کی دلیل ظاہر ہوئی اور اسکے برخلاف انکو امارات اجتہاد ہی ظاہر ہوئے تو انھوں نے موافق حکم امام رحمہ کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا اسی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رحمہ کے اقوال ہیں ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی نفی کی ہے انھی قویہ خلاف تحقیق خمس الائمہ کو درسی وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و امام محمد دونوں مستقل مجتہد ہیں انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا لیکن انھوں نے اپنے امام استاد کی تنظیم و حلال امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انھیں کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہیں سے محدث و پلوی وغیرہ نے اور میزان میں عبد الوہاب شرانی رحمہ نے انکو مجتہدین منتسبین میں شمار کیا ہے اور قول ہی حق و انصاف ہے اور امام عظیم رحمہ کے اثر برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے ہی امید ہے کہ اسکے اصحاب درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ نے کتب امام محمد رحمہ سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہے اور جو شخص اصول و فروع میں نظر رکھتا ہے وہ شاگردوں کی روایات امام عظیم سے علیحدہ اور انکے خود اجتہادات علیحدہ پاتا ہے حتیٰ کہ امام مہد را الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ مغلغل میں نقل کیے ہیں اور نقل صدر الشریعہ مجتہد ہے اور کیونکہ امام رحمہ سے اس مسئلہ میں اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق میں منقبت لاق ہونا پاک و انتعاب فی الدین۔ بالجملة امام مجتہد مستقل مطلق امام عظیم رحمہ ابو حنیفہ ہیں اور مجتہد منتسب امام ابو یوسف امام محمد وغیرہ اصحاب امام ہیں۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاص و طحاوی و کرنی کو کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول و فروع میں مذکور ہیں جسکی نظر اپر ہوا اور ان بزرگوں کے احوال سے جو طبقات خفیہ میں مذکور ہیں واقع ہو اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہے۔ وجہ سوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے خمس الائمہ حلوانی و سخی حتیٰ کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام ابو بکر بھصاص رازی رحمہ کو کہا کہ طبقہ سوم میں ہیں بالکل اجتہاد پر قادر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے اور امام بھصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلیٰ و اذوق انظر و ادع علم جو وجہ چارم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام قدوسی اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چارم میں داخل کیا یہ انکل کی بات ہے صحیح نہیں ہے اور امام قدوسی کی شان اجل و اعلیٰ ہے قاضی خان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہ تو کسی کم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خوب کہا گیا کہ

۱۔ انما یفرق قائل بفضلہ من الناس ذودہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس ذاتی ہوا اور
 مثل مشہور ہے کہ ولی را ولی می شناسند۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب و طبقات ہیں
 و لیکن ان لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہے و لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا موجب سخت ہر نمود باعدین و کم
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم فقہیہ
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و
 اجتہادات پر کاف و قنط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی انکل و
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے و بعد الحمد فی اللہ اولیٰ ذالآخرہ۔ پھر ترجیح کتاب ہے کہ فقہی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلیمین
 میں پرین کے بعد دالون کی نسبت جو مقلد بنے نہیں ہیں بلکہ انکو اپنے علماء و معتمد فقہاء و ہر کی تقلید واجب ہے۔ میں کتاب
 کہ یہ قول اس بنا پر ہے کہ کوئی زمانہ بعد تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تمیز پر تحقیقت قادر ہو ہی ہو
 ہے۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بقا کی تصبیح افندی سے لیکر در اختیار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہے تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توحی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرت گمان سے نہیں بلکہ
 درحقیقت تمیز کرے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
 کرے جو تمیز رکھتا ہو۔ فتادی و لو اتحدہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو مقلد بعض ہیں یا ایسے مقلدین
 کہ جنکو بیانت نظر کی ہے پس اول گروہ پر فو لازم ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہے اور اس پر واجب ہے کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فقہی و
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہے اسی پر فقہی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہے جو اہل مذہب
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہے۔ دوسرے مقام پر دوا لجمیہ میں ہے کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ اس کا
 فقہی یا محل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے
 عمل کر لے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجماع کو چاک کر دیا یعنی کتاب
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ مقلد محض کو لازم ہے کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تہذیب
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دوا لجمی
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشہور ہے اور قاسم بن تطلو بقا کا قول جو در اختیار میں ہے وہ بھی اس طرف

۱۔ انما یفرق قائل بفضلہ من الناس ذودہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس ذاتی ہوا اور
 مثل مشہور ہے کہ ولی را ولی می شناسند۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب و طبقات ہیں
 و لیکن ان لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہے و لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا موجب سخت ہر نمود باعدین و کم
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم فقہیہ
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و
 اجتہادات پر کاف و قنط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی انکل و
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے و بعد الحمد فی اللہ اولیٰ ذالآخرہ۔ پھر ترجیح کتاب ہے کہ فقہی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلیمین
 میں پرین کے بعد دالون کی نسبت جو مقلد بنے نہیں ہیں بلکہ انکو اپنے علماء و معتمد فقہاء و ہر کی تقلید واجب ہے۔ میں کتاب
 کہ یہ قول اس بنا پر ہے کہ کوئی زمانہ بعد تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تمیز پر تحقیقت قادر ہو ہی ہو
 ہے۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بقا کی تصبیح افندی سے لیکر در اختیار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہے تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توحی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرت گمان سے نہیں بلکہ
 درحقیقت تمیز کرے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
 کرے جو تمیز رکھتا ہو۔ فتادی و لو اتحدہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو مقلد بعض ہیں یا ایسے مقلدین
 کہ جنکو بیانت نظر کی ہے پس اول گروہ پر فو لازم ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہے اور اس پر واجب ہے کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فقہی و
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہے اسی پر فقہی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہے جو اہل مذہب
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہے۔ دوسرے مقام پر دوا لجمیہ میں ہے کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ اس کا
 فقہی یا محل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے
 عمل کر لے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجماع کو چاک کر دیا یعنی کتاب
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ مقلد محض کو لازم ہے کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تہذیب
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دوا لجمی
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشہور ہے اور قاسم بن تطلو بقا کا قول جو در اختیار میں ہے وہ بھی اس طرف

اشارہ کرتا ہوں کہ ہر زمانہ میں شخص میسر ہو گا نہ مجتہد فعلی بدہا شکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سلجھیں اور انکا وقوع متوقع نہیں ہو چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل پڑنا وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہیں۔ اور مسلمان کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع آئی نہیں رہ سکتے ہیں پس جب یہ مسائل کتب فتاویٰ میں موجود نہیں تو انکا حکم کیونکر استنباط ہو گا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علمائے خبابہ نے صریح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی نہ ہو گا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہیں مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کریں جو علامہ نسفی رحمہ پر ختم اجتہاد کے قائل ہیں۔ مولانا بھرا العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ میں ختم اجتہاد کے دعویٰ کو جسم بالغیب کی مصیبت قرار دیا یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہو گا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو سکی راہ تو صرف اعلام آئی فروعی ہے خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہیں ہے پس یہ قول روا نہیں ہے والدہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملة مذہب خفیہ میں اہل امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ ہیں اور انھیں کے مسلک اجتہاد پر نبی الجملہ اختلاف کے ساتھ انکے شاگرد مجتہدین منسبین ہیں ولیکن انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے مذہب امام رحمہ کو اپنے استاد کی تعظیم و کبریم کی نظر سے روایت کے ساتھ وبالشانہ نقل و بدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ ہونچا یا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس مذہب پر گذرے اور شعرائی رحمہ نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رحلی استاد صاحب الدر المنثور نے فتاویٰ خبریہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا کہ قنوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام عظیم رحمہ اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا ان سے ایک کے قول یا غیر دون کے قول کی طرف نہ جاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور معلوم ہوں اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہکو پہنچے ہیں اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم دو یا زیادہ مختلف روایت امام رحمہ سے مروی ہوں تو انہیں سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل میں امام رحمہ سے روایت نہیں تو صاحبین یا دیگر تلامذہ میں سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہوں تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتیں ہیں چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد میں فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول میں یہ امر مقرر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہیں جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہیں ملا اور درمیان میں ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے وہ قول ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے انکے اقوال اجتہادی ہیں اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ موافق تصریح و لواہجی رحمہ اللہ المتوفی سنہ ۶۰۰ کی دو قسم کے ہیں ایک محض تقلید اور دوم تقلید جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام عظیم رحمہ سے بروایت واحدہ مروی ہیں وہ توحیدین یا حنفی روایات مختلفہ ہیں جیسے وہ درمیان داڑھی کا دھونا جو مطلق بشرہ ہے کس قدر چاہیے تو ان روایات میں سے بعض قول کو مشائخ کبار و مذاق مجسومین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجوح کہا ہے اور بعض انھیں مسائل میں صاحبین وغیرہ سے انکے خاص

اجتہادات مروی ہیں اور دلائل ہر ایک کے مبین و صحیح ہیں۔ اب جانتا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر ہو وہ رعایا کا واحد امام رحم سے عدول نہ کرے الا بغیر ذلک اور اہل نظر بھی فتویٰ دینے میں عدول نہ کریں اور روایات متعدد ہیں اہل تقلید پر اس روایت کی اہل لازم ہو چکی تصحیح کی گئی و لیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا اختیار ہو مگر فتویٰ میں تصحیح مذہب کا اقتدار ہو گا الا بغیر ذلک۔ پھر ان مسائل کے سواے جو امام رحم سے مروی ہیں خواہ مجتہد مذہب سے ہوں یا تخریج مشائخ سے ہوں تفصیل یہ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا اقتدار اصل کے ہو لیکن موجودہ حالت میں جو طریق علمد آمد ہو وہ آخر میں بیان ہو گا۔ ذکر طبقات مسائل۔ یہ مسائل تین طبقہ پر ہیں۔ طبقہ اولیٰ مسائل اصول ہیں اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلانے ہیں اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہیں اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہیں کما ذکرہ المکلفی اور یہ صرف پانچ کتابیں جو تین اور علامہ شامی رحم کے رد المحتار میں ہو کہ ظاہر الروایہ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد امام محمد رحم کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب المیز و صغیر و کتاب السیر کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہو اور تعالیق الانوار میں بھی بعض نے سیر صغیر کو انہیں نہیں شمار کیا اور حاشیہ طحاوی میں بھی بعض نے سیر کبیر کو بھی نہیں شمار کیا۔ غنایہ میں بھی کہ اصول سے مراد جامع صغیر و کبیر و زیادات و مبسوط ہیں اور نتائج الافکار میں بھی کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہار کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابوں کے سواے دوسری کتابوں سے ہوں۔ مفتاح السعاده میں روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ میں تفریق کی چنانچہ کما کہ فقہاء مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہیں اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔ مترجم کتابہ کہ نقلیہ مبسوط و جامع و مشہور روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ میں اور جامع کبیر و زیادات صرف روایۃ الاصول ہیں اور سیر کبیر و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ ہو اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہو و اسرار مسلم پھر اصل سے مراد مبسوط ہو کیونکہ امام محمد نے اولیٰ اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان۔ اور اصل کے کئی نسخہ ہیں اور فی الجملہ انہیں شاذ نادار اختلاف بھی ہو اور کفوی رحم نے کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابوسلمان جوزجانی کا ہو پھر کما کہ مبسوط کے نسخہ متعدد ہیں ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر معروف بخوار زادہ کا ہو اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبریٰ کہتے ہیں اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوانی کا اور ایک اسکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہو۔ مترجم کتابہ کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہیں ہیں خشکی محیط سرخسی ہو بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہیں اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوانی و سرخسی غیر در حقیقت تخریج مبسوط ہیں اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انہوں نے استخراج کر دیا لیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین مانند فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہیں کہ قاضیخان نے جامع صغیر میں ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر پر کیا ذکر ہے میری زراۃ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہذا یہ وغیرہ میں جو بسط
 سرخی مذکور ہے اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۵۰۵ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخی رحمہ اللہ جو بسط ہے اسکو محفوظ رکھنا
 چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجلد مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں - اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے
 کتب امام محمد رحمہ اللہ سے باب مسائل کو جن پر ایسا کہ طبقات علماء حنفیہ میں یہ قصہ مذکور ہے لہذا علماء نے اسکو بھی
 اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایۃ سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب
 غتقی میں ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کی کتابوں کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہے لیکن اس زمانہ میں وہ ان
 ملکوں میں تھی نہیں ہے اور حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب کافی بھی اصول مذہب سے ہے اور شائع رہے اسکی شروع
 لکھی ہیں آنا بجلد شرح شمس الائمہ سرخی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبجانی ہے - مترجم کتاب ہے کہ یہی شرح سرخی مرقا
 بسط ہے اور واضح ہو کہ کافی و دوانی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہے - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب
 میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل وہ ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں
 لیکن کتب مذکورہ میں نہیں بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں خواہ دوسری کتاب میں امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف سے
 ہوں جیسے کیسانیات و رقیات و جرجانیات و ہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امام محمد
 سے ایسی شہرت و کثرت روایت کو نہیں پہنچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت و کثرت و روایت کو
 پہنچے ہیں خواہ یہ کتابیں سوائے امام محمد کے دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجر و مصنف حسن بن یزید
 کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایۃ ہیں اور اسی قسم سے کتب امالی میں اور صورت اطاریہ کہ عالم شیعہ کیا اور اسکے
 گرد شاگرد حلقہ کر کے فلم و دوات کا فدیہ لکھ بیٹھے اور عالم نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگوں نے
 لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ میں لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور
 اسی قسم سے کتب نوادر میں کہ متفرق طور پر روایات ہیں جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم
 وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اس واسطے شمار کرتے ہیں کہ
 یہ اصول سے مخالفت ہوتے ہیں - مترجم کہتا ہے کہ اصول سے مخالفت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ روایت بطریق ندرت
 ہے یعنی آنکہ دوسرے شاگردوں سے متابعت نہیں پائی جاتی ہے اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت
 چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہیں مثلاً اگر کسی نے حاتم جفی میں اپنی جو رو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ
 نے کہا کہ تکفیر ہے اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تکفیر نہیں دہو الصبیح کذا ذکرہ القاری - اور عمومًا مقدم مسائل
 ظاہر الروایۃ میں پھر اگر ظاہر الروایۃ میں نہ ہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہیں - طبقہ ثالثہ مسائل فتاویٰ میں اور انکو وہاں
 بھی کہتے ہیں یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہونی جسکا حکم ان ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ سے مروی نہیں ہے پس یہ مسائل وہ ہیں کہ
 جملہ احکام کو امام محمد رحمہ اللہ کے شاگردوں یا شاگرد کے شاگردوں نے یا ان کے بعد والوں نے استنباط کیا ہے کذا ذکر
 الکفوی اور معنی یہ ہیں کہ اسام محمد وغیرہ کے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جس میں کوئی

روایت ان ائمہ میں سے کسی امام سے آئے پاس نہیں ہر تو انہوں نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ ان کے بعد والوں میں سے ہو کسی زمانہ میں ہو اس کے اجتہاد کا اعتبار کیا۔ گویا زمانہ کا آئین اعتبار نہیں ہر اور مترجم کتاب ہر کہ بھی صحیح ہو کیونکہ کبھی زمانہ لائق میں ایسا ہوتا ہے جو سابق میں نہ تھا کیونکہ یہ علم مصنف فضل الہی ہو وقد قال تعالیٰ وداؤد و سلیمان المرسلین انما یحکمون فی الامر الذی انزلنا الیہم واما الذی انزلنا الیہم فہم انما یحکمون فی الامر الذی انزلنا الیہم واما الذی انزلنا الیہم فہم انما یحکمون فی الامر الذی انزلنا الیہم۔ پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اس کو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام سے اور یہ بہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع معتد ہر والدہ تعالیٰ اعلم۔ کنویں رحمہ نے کہا کہ اول کتاب حسین نوازل و فتاویٰ جمع کیے گئے نوازل فقہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف باامام الہدیٰ رزق بن عقیل فتاویٰ مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و مطبوع مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ قیرہ کے جمع کیے اور اپنے فتاویٰ بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار بہ ہر اور فتاویٰ میں یہ کتاب اصل ہے ہر ہر فتاویٰ ناظمی و مجموع النوازل وغیرہ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ مصلط جمع کر دیا جیسے جامع فاضل خان و خلاصہ غیرہ کتب فتاویٰ میں اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط میں کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر فتاویٰ پھر فتاویٰ لکھے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ شیخ رضی الدین سرخسی رحمہ کی صنیع شاہد ہر کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایہ میں ہر وہ مقدم ہر پھر نوادر میں پھر فتاویٰ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل و فتاویٰ و نوازل ہیں جو مشائخ نے استخراج و استنباط کیے جنہیں کوئی روایت ائمہ میں سے نہیں ہے پس فتاویٰ فاضل خان یا فتاویٰ عالمگیری کو جو فتاویٰ کہتے ہیں مجازاً باعتبار اس کے کہ انہیں مسائل فتاویٰ مصلط ہیں ورنہ حقیقت انہیں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہو گا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت میں ہر کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور غیر ظاہر الروایہ میں مثبت ہو تو اسی طرف معیر متعین ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہر یا جکو توت اجتہاد یہ اس کے لیے بھی ہر اور صحیح احتمال اول ہر اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایہ قاعدہ اندہ رحمہ الہدیین تو اس کے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے توت اجتہاد یہ والے کے زیادہ اعتماد ہو گا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اس کے ثبوت میں باطل ہر اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے آگاہ نہ کیا تو اعتماد کی وجہ صاحب توت اجتہاد یہ کے حق میں ساقط ہو گئی پس اس پر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لکھے مخافہ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول اللہ و اوصاف ہر میں منقود ہیں اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو سند اول و متواتر ہونے سے حکم متواترات میں نہیں خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار میں پس ضرور ہو کہ کتاب معتبر متواتر بھی ہو لہذا علی قاری رحمہ نے تذکرۃ الموضوعات میں لکھا کہ قواعد کلیہ میں سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہیں جائز ہر اگر انہیں کتابوں سے جو سند اول ہوں کیونکہ جو سند اول ہوں انہیں زعمی و لمحدون کے موضوع قاعدیہ سے امن نہیں ہے بخلاف کتب محفوظہ کے کہ ان کے نسخہ صحیح متعدد ہوں

باتمہ ہونے میں انتہی۔ فتویٰ رحمہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتهی حوالہ حاکم شہید رحمہ اس زمانہ میں منقود ہو چکا تھا۔ منتهی سے جو مسائل کسی معتد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ متداول ہیں اور محیط برہانی جو محیط سرخسی سے مقدم ہوا وہ بھی منقود ہو چکا تھا۔ ابن نجیم مصری رحمہ نے بعض مسئلہ دفع کے رسالہ میں اپنے بعض معاصرین پر رد کر نیکی طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی منقود ہو چکا کہ ابن ابراہیم علیہ السلام نے شرح نینۃ المصلیٰ میں تصریح کی ہے اور بر تقدیر کہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والوں میں سے کسی کو نہیں ملی تو بھی اس سے فتویٰ و نقل جائز نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاہ میں مصرح ہے انتہی۔ فتح القدیر کتاب القضاہ میں ہے کہ اصولیین کی رائے اس امر پر جمی ہے کہ منتهی وہی ہے جو مجتہد ہوا اور جو مجتہد نہیں اقوال مجتہد یاد رکھنا ہے تو وہ منتهی نہیں ہے اس سے جب سوال کیا جاوے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ لیا جاتا ہے یہ فتویٰ نہیں بلکہ منتهی کے کلام کا نقل کر کے سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک ہی بات اس نازل کی کوئی سند و ہاتھ یا کسی ایسی کتاب معروف سے لیاوے جو ہاتھوں باتمہ متداول رہی جو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے ہنزائے خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی راجحی رحمہ نے ذکر کیا ہے و علیٰ ہذا اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئیں تو جو مسائل انہیں ہیں ان کو امام ابو یوسف یا امام محمد کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہیں اور نہ متداول ہیں۔ بیان اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہادیہ و مبسوط میں پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب مشہور پر ہو گا۔ پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہے اور محبت نہیں بچاتا اور نہ اسکو اجتہاد و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ انہیں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو پوچھنے والے انہیں سے وہ قول اختیار کر لے گا جو اسکے دل میں سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ انہیں سے کسی قول کو حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ انتہی شرح جامع مترجم کتاب ہے کہ اس کلام سے کئی باتیں معلوم ہوئیں از اجمال یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ بنانا جائز ہے جو مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہو اور اسکو وفاقاً نہ معلوم ہو۔ اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ از اجمال بعض جوامع کا قول مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا مختلف اقوال نقل کر دے تو فتویٰ لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنی رائے میں جسکو صواب جائے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص کی رائے کا بھی اختیار ہے جو مجتہدین کے اقوال سب یاد جانتا ہو۔ از اجمال قول ابن امام رحمہ کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہیں لگائی کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے نحری کرے یا پوچھنے والے کے حق میں جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق میں نافع ہو یا وہ قول امام رحمہ کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ خاص کلام ہی ہے کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہیں فرمائی کہ جو قول اس فتویٰ دینے والے نے آج اختیار کیا ہر کل کے روز دوسرے فتویٰ میں یہی قول لکھے یا نہیں۔
 ہر کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تفتیق وغیرہ کی بحث میں فی الجملہ تحقیق لکھی ہو اور مراد رازی رحم سے شیخ ابو بکر الرازی الجبھلی
 میں چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے جتنے میں منقول ہو کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب میں جو جسکے نسخہ
 متحد اول ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے آسکو جائز ہر کہ کہے کہ ظان کا یہ قول اور ظان کا یہ مذہب ہر اگرچہ اس نے
 کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور امام مالک رحم کی موطا اور ہاندانکے اصناف علوم میں کتاب میں
 مصنفہ متحد اولہ میں کیونکہ ان کتابوں کا ایسی صفت پر ہونا بنز کہ غیر متواتر یا مشہور کے ہو اور ایسے حال میں اسناد
 کی ضرورت نہیں ہوتی ہر انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابو الطیب میں ہر کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے بیان
 چار کتاب میں پہونچیں نوادرا برائیم بن رستم و مصنفات کے ادب القاضی اور محمد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہو
 رد ہر کہ ہم ان کتابوں سے فتویٰ دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و مستند
 ہو اور یہاں فتویٰ دینا تو میری رائے میں نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتویٰ دے جو فہم میں نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
 لوگوں کے بوجہ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے یہ
 ہر کہ انبرا اعتماد صحیح ہو گا انتہی مترجما۔ پھر واضح ہو کہ متقی حاکم شیعہ و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی
 تو انکا اثر موجود نہیں اور اگر اب کوئی دعویٰ کرے کہ یہ کتاب وہی ہر تو اعتماد نہیں ہو سکتا اس جہت سے کہ
 تو اثر درمیان میں منقطع ہو گیا ہاں جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر متقی و محیط مذکور سے کسی کتاب میں کچھ
 نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و متحد اول ہر اور خود مقدم ہر تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہر کہ متقی میں
 یہ قول تھا جو اس کتاب میں مذکور ہو اور ایسی ہی کتب امام محمد رحم ہمارے زمانہ میں مثل بدایہ و دقایہ و عالمگیری وغیرہ
 کے مشترک و متداول نہیں ہیں ولیکن اہل یعنی بسوط امام محمد رحم سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں مذکور
 ہیں یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات میں مذکور ہیں یا بدایہ و اسکی شرح و دقایہ وغیرہ میں منقول ہیں
 انہر متواتر اعتماد ہر۔ اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسبیح حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کیں
 جو بنام ثنوں مشہور ہیں اور ان میں التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر
 یا کلیہ ہر خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا۔ اور حق یہ ہر کہ ائمہ مشائخ نے مذہب خفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام عظیم داماد
 ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ میں ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتویٰ منقطع ہو و
 سیانی الکلام فیہ۔ پھر ان ثنوں کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ میں اس سے چار
 نہیں ہر۔ قاضی علائہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ ثنوں سے مراد جمیع ثنوں نہیں ہیں بلکہ وہ مختصرات جگو ایسے
 مذاق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و تقہ میں ادب و ہدایت کرنے میں ثقہ مشہور و معروف ہیں۔
 امام طحاوی و کرخی و حاکم شیعہ و ابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ میں تھے پھر کچھ علماء کا اعتبار ہر ہاں الشریعہ
 کے دقایہ ہر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۶۰۱ ہجری کے کنز الدقایق ہر اور ابو الفضل محمد الدین محمد اصر

بن محمود موصلی متونی مسئلہ ہجری کی کتاب المختار پر اور مغیر الدین احمد بن علی بغدادی متونی مسئلہ ہجری کی کتاب
 مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متونی مسئلہ ہجری کی کتاب مختصر القعدوری پر نیز جابو اسرہمت
 سے کہ لوگوں نے ان کتابوں کے مولفین کی زیرگی اور مسائل متعدد لائے کا التزام جان لیا ہر ہجرات میں بھی زیادہ
 مشہور و متعدد قایہ و کثر و مختصر قدوری پر مترجم کتاب ہر کہ ہر ایہ کا ذکر اس واسطے نہیں کیا کہ وہ متن نہیں ہر بلکہ شرح ہر اور آہ
 متن کے مشہور ہر اور ان متون مذکورہ کے لیے ہر ایہ گویا اصل ہر کیونکہ ان متون میں سب سے زیادہ متعدد مشہور و قایہ
 ہر ایسی خود تصریح موجود ہر کہ یہ مسائل ہر ایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے مقص کے ہیں لہذا نام اس کا
 وقایہ المراد ایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہو۔ ثم قال ہذا الفاضل ہا حاصلہ اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل
 مذہب و ظاہر الروایہ کے لیے موضوع میں تو یہ حکم کلی نہیں کیونکہ اکثر اباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہیں جو مشائخ متقدمین
 کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ قبوعین ہر جیسے حوض عشرنی عشرینے وہ درودہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب میں نہیں ہر اور بعض
 یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ میں یہ حکم تو اکثری بھی نہیں ہر کیونکہ بہت آنھوں نے متون
 میں صاحبین کا مذہب یا جبکہ وہ راجح یا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ میں ہر۔ اقول تحقیق وہ ہر جو تھے
 مقدم ذکر کیا کہ مرجع اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہر اور چارہ نہیں ہر کہ مذہب میں تخریجات شائع و نقل کیے جاتے
 جبکہ واقعات و نوازل کا سماع ہونا جاری ہر پس جبکہ امام عظیم رحم کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو انکے داخل مذہب
 خفیہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہر پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہوا کسی ضرورت
 عارض سے اس پر فتویٰ ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہر و ما قال ہذا الفاضل اور آنھوں نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر مقدم
 ہر اس پر و غرض میں ہر اور جو شرح میں ہر وہ مقدم ہر اس پر و فتاویٰ میں ہر پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہیں جب
 انہیں کوئی مسئلہ ہوا اس کے خلاف شرح میں جو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاویٰ کی مخالفت پر شرح مقدم ہوگی۔
 قال المسترحم فی ہر کہ یہ ان شرح کا حکم ہر جو انہ مشائخ مانند قنادی و علوانی وغیرہ نے اصول کی شرح میں قبول
 استخراج کیے اور مشائخ متخرجات دوسرے مواقع میں مرجع ہونے میں اور شامی رحم نے رد المحتار میں کہا کہ مذہب سے
 مراد وہ ہر جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہوا انتہی یہ اصطلاح خاص ہر۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول
 میں ہر وہ شرح پر مقدم اور جو شرح میں ہر وہ فتاویٰ مشائخ پر مقدم ہر ہر چونکہ بجائے اصول کے یہ متون قائم ہوئے
 تو اصل مذکور میں تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ۔ پس مراد شرح سے یہ شرح متداولہ
 نہیں اور فتاویٰ سے یہ کتب مراد نہیں جو فی الحال بنام فتاویٰ معروف ہیں اور یہ کیونکہ ہو سکتا ہر حالانکہ مسئلہ
 فتاویٰ عالمگیری جامع روایات اصول و فتویٰ ہر حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہر ایہ
 و کثر وغیرہ کی تصریح موجود ہر ابدال متون کی شرح میں اکثر فتاویٰ فاضلان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہر
 فیشائخ زید حنی بظہر کتب حقیقۃ الحال۔ ہر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ کی نقل کے بعد کہا
 یہ اس وقت ہر کہ جب تصحیح صحیحی طبقہ تھانہ میں نہ پائی جادے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی مرچ تصحیح نیچے کے

بقیہ دالے نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چپاکی مٹی اور امون کا مٹیا چھوڑا تو علامہ غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا کہ کل تبرک چپاکی مٹی کا ہر حال لگہ متون کے خلاف ہو تو شامی رحم نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر وہ التزام صحیح ہو اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقویٰ ہوتی ہو اور جو غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات میں مذکور ہو اور یہ بھی بیان تصحیح موجود ہو کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہر اور جو رلی رحم نے فتویٰ دیا دونوں ظاہر الروایۃ ہیں پس جان ایسا ہو دیا ہم پر اسکی اتباع لازم ہو چکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی تمصا پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ سختانی میں تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہو قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے بیان سو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہر اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہر اول یہ کہ تصحیح صریح اقویٰ از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہو کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ محدود تصحیح ہر اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہر گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ ہو کہ بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی بیان یہ نہیں ہیں کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہو جیسا کہ شامی رحم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہو تاہم لازم آوے کہ بیان متن سے تصحیح بذاتہ التزام سمجھی جاتی ہو اور جامع مضمرات میں تصحیح بذاتہ مطابقتی صریح ہر پس وہ اقویٰ ہر بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح میں یہ ہیں کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہو کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہو پس حاصل یہ ہوا کہ متن دالے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اس سے قوی ہر گز نہیں ہر بلکہ برعکس ہو۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہر کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت میں منہر ہو۔ بالجملة مخالفت تصحیح کی صورت میں حق تفصیل ہر قواعد فتویٰ میں آئی ہو

فصل فتویٰ اور اسکی کیفیت و طریقہ و اقسام مغنی اور علامات افتاء و کن کتابوں سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہو واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و وقائع معمولی و غیر معمولی نہیں جانتے ہیں اس پر فرض ہو کہ مفتی سے دریافت کریں اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہو اگرچہ ایمان اجالی کافی ہو پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی عند تفصیل اقرار کرے پھر شلانا دے کہ علی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہل بلا حکم شرعی نہیں چھوڑے جائینگے اور جیسے قاضی پر پوچھنا فرض ہو عالم پر بتلانا بھی ضرور ہو تفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی و حقیقت مجتہد ہو کما مرین الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہو کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہو کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقاسہ و بالا اعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے نائد نمونہ شلانی کی حدوت سے اسپر نادر پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہو اور نوٹ ادبی و علمی و فروعی مٹی و غیر ذلک میں کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہو اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہیں ہیں اور فقہاء کے شرط کی کہ مفتی صریح خبریہ کے جیسا کہ عمومی رحم نے حاشیہ اشتباہ میں فوائد مصنف رحم سے نقل کیا کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا حلال نہیں ہر بلکہ یہی مفتی پر واجب ہو کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہو حتیٰ ترمذی

ہر باب میں امام اعظم کے قول پر پھر امام ابو یوسف کے قول پھر امام محمد رحمہ اللہ کے قول پھر زفر رحمہ اللہ کے قول پھر
اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو مفتی کو اختیار ہو کہ جس قول پر چاہے
فتویٰ دے لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی صبح ہو کہ وہ امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دے انتہی سخاوی قدسی میں
کہا کہ جب امام رحمہ اللہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اس پر فتویٰ دے۔ اقول یہ
ایسے مجتہدین ہو گا جو دلیل میں نظر کی بیانت رکھتا ہو صرف احوال مجتہدین کا حافظہ نہ ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کلام علی
ایسے مقلدین ہر صورت احوال کا حافظہ ہو دلائل نہ جانتا ہو اور نہ بیانت نظر ہو۔ اور اسی دو قول پر تمام کالمین کے
احوال متفق ہو جانے ہیں جیسا کہ ظاہر ہو گا۔ ولو لالحی رحمہ اللہ فتویٰ بعد منکشف ہوئی نے کہا کہ جو شخص اس پر انگار کرے کہ اسکا
فتویٰ باطل ہو جادے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدو ن ترجیحی نظر کے احوال و وجہ میں سے جس پر
چاہے عمل کرے تو اسے جل و خرق اجماع کیا انتہی ترجیح یہ تو اہل نظر کے حق میں کہا ہوا اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ
و قسم کے درمیان ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا مقلد جنکو نظر کی بیانت ہو پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہے جسکو شائع
نے صحیح کہا ہو اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہوا اس پر واجب یہ کہ اپنا عمل اس پر کرے جو اسکے نزدیک
موج ہو اور فتویٰ اس پر دے جو شائع نے صحیح کہا ہو کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہو جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہو انتہی ترجیحاً۔ اشباہ کتاب القضاء میں ہے کہ مفتی اسی پر فتویٰ دیگا جو اسکے نزدیک مصلحت و نفع ہو جیسا کہ فتاویٰ
بزار یہ کی فصل المہرین ہر فتویٰ رحمہ اللہ نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہو اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتویٰ دیگا خواہ فتویٰ
لینے والے کے حق میں اس میں مصلحت ہو یا خواہ یہ سچی ہو سکتا ہو کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اس وقت کہ مسئلہ میں دو قول
ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اسکو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہو پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جس میں مفتی کے
حق میں مصلحت ہو انتہی۔ اور سب اشباہ میں ہے کہ دفع کے مسئلہ میں فتویٰ دینا اسی وجہ پر نہیں ہے جو دفع کے حق
میں زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حادی قدسی میں ہر انتہی۔ صریح ہے کہ قوت نظر سے صلح و نفع پر فتویٰ دے جو
بیانت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ احوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول صحیحہ پاوے تو ان میں البتہ اصلح و نفع پر فتویٰ
دے سکتا ہو پس جسکو اہلیت نظر ہو اس پر مطلقاً امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے لہذا اشباہ کتاب القضاء
میں ہے کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہیں وہ ان اختلاف میں فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہو کافی القنیۃ و البزازیہ
انتہی۔ شرح الاشباہ بری زادہ میں ہے کہ غمادات میں بھی فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہو اور شروع مسائل میں
زفر رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ ہو جنکو میں نے مصلحہ رسالہ میں تحریر کیا ہو۔ انتہی۔ اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے
اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے دفع ہر الرائق میں کہا کہ جب
مسئلہ میں دو قول ایسے ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتویٰ دینا دونوں میں ہر ایک پر جائز ہو انتہی۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و نفع کی رعایت واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ دنی قضاء و نواہی من الجرح و مکسکہ
ظاہر الروایہ میں نہوا و دوسری روایت میں ہو تو اسی طرف مصریحین ہوگی انتہی۔ اقول یہ مقلد کے حق میں نہایت

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در کتب جو بکے ترجیح و ترجیح کی لیاقت ہو تو اس پر بھی یہ واجب ہو کہ روایت مذکور کو کوئی
 ذی حلیۃ لیسلی فی بحث التسمیاء عبادات میں علماء نے امام اعظم رحمہ کے قول پر مطلقاً فتویٰ رکھا جو اور یہی استفادہ سے بھی
 معلوم ہوا لیکن یہاں سو فیہ تک کہ کوئی روایت امام رحمہ سے موافق قول مخالفت ہو جیسے ارشاد کی طہارت میں اور
 سوائے نیند نہ ہونے کی صورت میں غلط تسمیہ پر گفتار کرنے میں انتہی۔ اقول اور جیسے فارسی میں قرأت کرنے میں
 ہر دو لیکن قرأت قرآن عند القصور میں فتویٰ امام محمد رحمہ کے قول پر ہر کما فی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہیں۔ پس بنا بر
 قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظم رحمہ کے قول پر فتویٰ دے اور حق اشبہ بقصد یہ کہ مقلد
 پر لازم ہو کہ وہ ایسی صورت میں امام رحمہ کا قول اور حسیہ فتویٰ جو دونوں بیان کر دے پھر مستثنیٰ اپنے واسطے اختیار
 کرے اسکی وجہ دو امر ہیں اول اگر مجتہدین متاخرین نے کسی نوت دلیل یا ضرورت سے امام رحمہ کے قول سے رجوع
 کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا اور یہ خلاف مذہب خفیہ نہیں ہو اور مقلد کو یہ اور اک نہیں تو لائق ہو کہ اسکو لیا جاد
 اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ میں امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کافی اہل
 مجتہد موافق تصحیح شائع کے فتویٰ دے تو اختلاف عوام سے ثوران قند ہو گا فافہم والہ تعالیٰ اعلم۔ فی الجرح فی مصنف
 اور کوہ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہو کہ ظاہر الروایۃ و مؤید صی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو و فی الجرح فی شائع
 اور جب فتویٰ مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی ترجیح ہو گا۔ و فی الجرح فی فضاء انقواب جب تصحیح و فتویٰ
 مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح بر انتہی۔ اقول یہ صحیح ہو کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہو اور
 واضح ہو کہ مقلد محض جسکی لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایۃ دریافت کرنے کی بھی ہو و مدخل اہل نظر و یا نہیں اور
 فتویٰ دے سکتا ہو یا نہیں۔ و فی شرح الاشباہ بسیری زادہ نظامن شرح الہدایۃ لابن الشمنہ جب حدیث صحیح ہو جاوے
 اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہو گا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ ضعیف
 ہونے سے خارج ہو گا کیونکہ امام اعظم رحمہ سے یہ قول صحت کو پہنچا ہوا کہ امام رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
 صحیح پہنچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہو انتہی شریحاً۔ علی قاری رحمہ کے رسالہ ترمین الباریۃ النجین الاشارہ میں ہو
 کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کما والعاشرین المحرمات الاشارة بالنسبۃ کامل الحدیث۔ یعنی حرام امور میں
 و سوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہوا انتہی حدیث کے معنی تشدد کے آخرین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
 وہ جامعہ کرتی ہو کہ جکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہو اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے حکما
 عظیم و جرم خیم ہو اور انشاء اسکا یہ واقع ہو کہ کیدانی علم نقول کے قواعد اصول و مراتب فروع سے جاہل ہو
 اور اگر یہ نہ ہوتا کہ ہم اسکی حرف نیک لگاتے کریں اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کریں تو بیشک اسکا کفر مرجع
 و ازہد اصحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہو کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
 ہو کہ نقل میں قریب ہوا اثر ہو چکا ہو اسکو وہ حرام بتلاوے اور جس فعل کو عامہ علماء ہر طبقہ بطریق بزرگوں کا کلام
 آیا ہو اسکو منہج کرے اور حال تو یہ ہو کہ ہمارے امام اعظم رحمہ نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہیں کہ ہمارے قول کو کیوں

۹
 تصحیح ابن حجر
 منہج صحیح
 مجتہدین متاخرین
 علی بن اسلم
 میرا مذہب
 کیا ہو گا

جب تک کہ اسکا اخذ کتاب وسنت واجماع است و قیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب تک
صحیح ہو جاوے کہ میرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دہراوے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب تک
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رحمہ سے کوئی نص نہ ہو تو آپ کے اتباع عوام درکنار فضلا و کرام پر یہ
متبعین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہنچا اور اسی طرح اگر امام رحمہ سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جائے گا
تاکہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہر کیفیت کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے با شافعی صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رحمہ سے منقول نہیں جس نے اقصاف اختیار کیا اور نصف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ
اہل تدین سلف و خلف کی ہر اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکار ہو اگرچہ لوگوں کے نزدیک صدق
باکابر ہر انتہی شرجا۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدبیر الترتیب میں لکھا کہ یہ جسے کہا کہ فتویٰ ترک اشارہ بزرگ
تو وہ مدعی ہر کہ میں محمد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجمہاد کا محل یہ ہر کہ امام رحمہ سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک
روایت امام رحمہ سے اور دوسری روایت صاحبین رحمہ سے ہو اور اسکے بار جو دہیان اختیار دہلی ترجیح کی ہر کہوں کہ
ترجیح بلا مرجع اور تصحیح بلا صحیح قبول نہیں ہر پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاوے تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم مطابق اقوال جمہور علماء است ہو یا جو دیکھ فائل کا یہ قول کہ فتویٰ ترک
اشارہ پر ہر معارض ہر بقول مشائخ معتبرین کہ فتویٰ اشارہ پر ہر اور نہیں خلاف کہ یہ نسبت ہر انتہی شرجا پس یہ صحیح ہو
کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع اہم سے ترجیح دی جاوے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور نہ جو دہ ترجیح کے
موافقت ہو اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن التیمنیہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہر جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رحمہ نے کہا کہ حلیۃ وسطیٰ مذہب شافعی رحمہ میں ہر تاجر نہیں بلکہ عصر ہر کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی
اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہر لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ ہر عصر ہر۔
پھر اگر کہا جاوے کہ استدلال معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جسے وقوف میسر نہیں ہو۔ تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہر کہ انہوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مزوج کے دلائل ہوں جسے
وقوف میسر نہیں ہو تو باب ترجیح و تصحیح و فتویٰ کا انسداد ہو جائیگا و علیٰ ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا
جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب مقدم کے سوا بے متاخر کے مرجع ہونگے و الحق یہ سب مکارہ ہر اور
شرح میں اسکا اعتبار نہیں ہر اور در مختار میں قاسم بن علی نے اہل تصحیح قدری سے لیکر لکھا کہ اگر نوکے۔ کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہوں گا کہ اصل اسی طرح ہوگا جیسے
انہوں نے اپنے اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا فقیر معرفت ماہوال الناس کا اور جو زیادہ مسائل ہر اور جیسے ہر ماہ
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ فتویٰ ہر اور زمانہ ایسے شخص سے خالی ہوگا جو ان امور کے مدخفت نیز کرے نہ گمان سے اور
جو کوئی یہ نیز نہ رکھنا ہر اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو بیوقوف نہ ہو۔

انتہی مترجمائیں یہ بھی کہ ہر زمانہ میں میر جعفری ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گذرا کہ اگر کوئی نواز دل جدید میں مسلمانوں کے افعال بدوں شرع کے خارج اور دائرہ اسلام رہ جاوے اور یہ قول وہی کہیگا جو مقصد اسلام ہونا فہم و اسرار کے علم بالصواب الیہ مرجع والمآب

فصل دوم اشار میں شامی رحم نے شرح اشباہ و تنبیہ سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صلح نے فرمایا کہ جائز نہیں فتویٰ دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الخائق و معنی کی شرح کنز اور در مختار شرح نویر الا بصائر وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جہلے مصنفین کا حال نہیں معلوم ہو جیسے ماسکین کی شرح کنز اور قستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابیں جن میں احوال ضعیفہ منقول ہیں جیسے نابدی کی تفسیر پس اس کتاب تفسیر سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر جبکہ منقول غلط اور اس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ و نظائر بھی اسی میں داخل کیا جاوے کیونکہ اس میں بھی وہ ایجاز و تبیین ہیں کہ سنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہو جاوے بلکہ اس میں بہت سے مواضع ایسے ہیں جن میں ایجاز و خلل ہو چنانچہ حینی حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں مارت کی ہو سکتی ہے یا ظاہر ہو پس جب معنی اسی پر مفسر کرے تو بیخوف ہو کہ غلطی نہ ہو جاوے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حواشی وغیرہ کو ملاحظہ فرمادے انتہی مترجم اور قول قاری رحم گذر چکا کہ احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ و تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہیں کتابوں سے جائز ہے جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن المام در بارہ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا۔ فتی الا شباہ اصول فقہ میں جو حکم مذکور ہو اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے نتیجہ فتاویٰ حامد یہ میں کہا کہ تقلد پر تو اتباع مذہب امام رحم ہوا ظاہر یہ کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رحم کا نقل ہے نہ وہ جو ابوالکلام رحم نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور در با قستانی یعنی مؤلف جامع الرموز وہ جابر سیل و حاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ و ذرا بدی مغزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھ کر علامہ علی قاری نے رسالہ شمس العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف نقل کی۔ بالجمہ نہر الخائق و شرح الکنز للنعیمی اور در المختار اور اشباہ و نظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتاء نہیں ہیں اور شیخ کنز ماسکین و جامع الرموز قستانی و شرح نقایہ ابوالکلام بوجہ عدم اعتبار مصنف و اجتماع نقل ضعیف کے قابل افتاء نہیں ہیں۔ وقال الشامی رحم فی نتیجہ الفتاویٰ الحادیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبر ہے مذہب خفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رحم نے کہا کہ صاحب تفسیر جو مخالفت تو اعدا نقل کرے اسکا لحاظ نہ لگانا و تفسیر غیر سے تائید نہ ہو اور ایسا ہی نہر الخائق میں ہے انتہی مترجمائیں تفسیر و حادی زاہدی و جنہی شرح قدوری و زاد اللامۃ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابوالسعود رحم پر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاویٰ ابن حجر و فتاویٰ طبری کا نقل کیا اور کشف الفنون میں مولانا برکلی رحم سے عدم اعتبار سراج الوریج شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی سنہ ۷۰۰ کا اور عدم اعتبار شتمل الاحکام فقہ الدین ردی کا اور فتاویٰ صوفیہ نقل کیا اور بعد افتاء ہدائی نے شیخ حاتم شہسلی سے عدم اعتبار فتاویٰ ابراہیم شامی کا نقل کیا اور اسی کے

زیادہ مشابہتیں ہوں ازراہ درایہ اور راجح بدرایہ تو اسی پر فتویٰ ہو گا۔ ہر از یہ۔ اذ الجملہ بہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا ہو تجارت ہی متعارف ہو۔ وہ اخذ علما اذنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحاوی ان الفاظ میں بعض سے بعض زیادہ سوکد ہیں چنانچہ صحیح واضح و شبہ سے فتویٰ سوکد اور اس سے یہ یقینی سوکد ہو اور اصح بڑھکر صحیح سے اور اصح بڑھکر احتیاط ہے۔ الفتاویٰ الخیر یہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو صحیح کہا صحیح پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولیٰ ہے۔ من الغنیہ شرح المغنیہ۔ فی آداب المغنیہ ایک کتاب مقدمین ایک روایت کو لکھا کہ اصح و اولیٰ و ادق و اتد اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتویٰ دے اور چاہے اسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتویٰ یا یہ یقینی تو اسکے مخالف روایت پر فتویٰ نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً یہ آیہ میں ہو کہ ہو صحیح اور کافی میں اسکے خلاف کو کہا کہ ہو صحیح تو مفتی کو اختیار ہو پس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک اتویٰ و ادق و اصلح ہو الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہو لیکن شرح اشبا و میری زادہ میں ہے کہ کہنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا گمانی ششی المجمع ۱۲۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ و فوائد۔ مفہوم الروایہ محبت ہر قایہ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہر مفہوم مخالف روایہ لکھا قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہر گمانی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے حکم میں کہنے میں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو گمانی غصب النہایہ و نفس الصلوۃ عنایہ و ثابہ اور صاحب ہدایہ کی علوت ہو کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم و مرجح بہ انتقازانی رحمہ فی حاشی المکشاف فی آیۃ الصوم۔ عائہ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجافقہ۔ یہ تھوڑے جتنے جائز ہر کبھی یعنی صحیح ہر ادب کبھی منہی حلال ہو من شرح المندب للندوی۔ لہذا کبھی بعض کردہ طریقہ سے ناز کو کہتے ہیں کہ جائز ہر حال لاکہ مراد نفس صحت ہر بدن خیال کر است کے جیسے کہا کہ جائز بیع اعصیر من تیخذہ حرام لاکہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہو۔ حلیۃ المصطفیٰ شرح فیتہ المصلیٰ میں ہے کہ جو از کبھی بولا جاتا ہو اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہ ہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہو انتہی شریکالی رحمہ کے رسالہ عقد الفرید بیان الراجح من جواز التعلید میں بعض عبارات مینہ المغنی سے بحث میں کہا کہ یا اس عبارت میں جواز منہی حلال ہو اور کسی امر و عقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں کہ چنانچہ غائب ہر حکم فقہار شمس الامتہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہر جیسا کہ عادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہو اگرچہ وہ حلال نہیں ہو۔ انتہی مترجم کتاب ہر کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے بعضے اجارات کے مسائل وغیرہ میں خلاف و بابت و علت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہو زمین نے رسالہ التمریر المعقول فی انتقاد بیع بالاجاب و القبول میں مبسوط لکھا ہے۔ لا باس یہ کچھ تو نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر میں ہے جسا ترک اولیٰ ہو لیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہے کما مرچ بہ فی جائز الامور۔ شامی فی رد المحتار۔ یعنی لائق ہر طرہ و ہر شاخ و بن کے عرف میں غالب استعمال مندوبات میں ہو اور قدار کے کلام میں واجب تک کو شامل ہوا ہے۔ شامی در رد المحتار۔ مستوفی کبھی ایسے امر میں آتا ہے جسا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہر جیسے لازم ہے

مشائخ وہ علماء جنہوں نے امام رحمہ کو نہیں پایا کافی وقت التمر۔ اصحاب و فقہاء متقدمین۔ جنہوں نے بیرون امامون کو پایا اور متاخرین۔ جنہوں نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہر طلت ہمارا طریق انہم بہ الاجتہاد فیہ مافیہ کراہت جان مطلق ہو تو مراد تحریری ہو مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکرہ السننی وابن نعیم۔ سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہر اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہر اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہر اور یہ بقرائن معلوم ہوتا ہر کافی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہر اور تحریر منجملہ فرائض نازکے ہر تو فرض ایسی چیز ہر بلکہ جو کچھ نہیں مگر بدون اسکے ناز صیح نہیں ہر کافی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہر جو ابتدا و مقدمہ میں مذکور ہو کے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب بیان لاحق کیا جاتا و لیکن وجہ تمناء و وقت کے جو اکثر کم مایہ لوگوں کی فہم سے باہر ہر بیان نہیں لکھا و لیکن تحقیق استدلال میں جان جس اصل کی ضرورت ہوگی توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہیں انکا بیان بیان بہتر ہر۔ اول قاعدہ جو لفظ خاص ہونا و امازیم معنی باعین جیسے قراءہ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ معنی تین فی قولہ تعالیٰ ثلثہ قروا اور اتدائکے تو خاص خود میں ہوتا ہر اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا۔ عام جو منظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہر لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر اتدہ تخصیص وغیرہ کے ہونا ہر وہ بھی قطعی انہیں جارقم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہو گئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل معنی کافی ہر۔ قاعدہ ثانیہ قرآن ہر زیادتی کرنا نسخ ہر تو ایسی ہی دلیل سے جائز کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہر۔ قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل سند کے ہر اور توضیح اسکی آئندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی۔ قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویوں سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقہ ہوں و دونوں میں سے دم مرجع ہر۔ قاعدہ خامسہ راوی میں جمع جب تک متین نہ ہو محل قبول نہیں ہر۔ پھر بیان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہیں جس سے خصوص کو سکت کیا جاوے مولانا شیخ ولی اسد دہلوی رحمہ نے بعض کتب شیخ ابن امام رحمہ سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابن کثیر نے تصحیح کیا ہر پر انکا قبول واجب نہیں کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ انہیں جمع و تبدیل میں اختلاف کرتے ہیں شاید وہ ہمارے امام رحمہ کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ابن امامون نے ضعیف و مجروح کہا ہو جب کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رحمہ نے مقدمہ شرح سفر السعادت میں کہا و لیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا اولی السرحہ نے اسکو پسند نہیں کیا و سیاقی فیہ شی۔ انہ ذکر کیا کہ بعض قوادسی میں ہر کہ جب مسئلہ میں قول امام رحمہ یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحیح حکم لگایا گیا اسکے خلاف ہو تو ہو کہ قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہر نہ حدیث کی کیونکہ وجہ قرب زمانہ و دست علم کے ہم گمان نہیں کرتے کہ جبکہ حدیث نہیں پونجی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہر قال الشرح جسم ہر شاید بعض متقدمین کا قول ہوگا کہ تبدیل نفس الاکثر کردہ می رد المتقول میں اور ابن الشرحہ شرح ہدایہ میں اور علی نقاشی

رسالہ نمبر ۱۱۱ میں صریح کے خلاف ہے اور حدیثنا تو اہم فقہ کر۔ اور مولانا الشیخ کے ہم عصر مولانا مظهر مجددی رحمہ اللہ پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمافی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالیٰ

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اعلیٰ اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم اجماع ہے۔ قرآن پاک مصحف مروت متواتر ہے جو دقتیں کہ بیچ میں ہر مومن کا اسپر ایان ہے۔ اور متواتر قطعی ہر مصحف میں مکتوب اور حافظوں کے صدور میں محفوظ ہو چکا۔ لیکن سورہ لاکیم یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہیں ہر جگہ اجتہاد ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہے جو متعلق شرح ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر مطلع ہوئے مگر اسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جو از ہر ذرہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برق نیسے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد الغزیز رحمہ اللہ نے مجاہدہ نافعہ میں کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم اسکی برابری نہیں کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہیں اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس تر از دین نہیں نکلیں نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں یہ عالم نقاد جو اسر جمع علوم پر خواہ نقاسر ہوں یا اولئہ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو بھر جو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ مطرود و مردود ہیں اس علم کا حکم جمیع علوم و فہم پر نافذ ہے اور اجماع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم یا شبہہ سرا یہ سعادت و دو جہانی و خلعت حیات جاودانی ہے اور اسکی مزا و لذت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہونہی متر جا مخصوص۔ پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس سلسلہ سے پہنچیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اہل بیت نے اور اہل بیت رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتابیں تدوین کرنی شروع کر دیں مانند موطا امام مالک و مسند امام احمد کے اور انھیں سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والوں نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کثر اور ایک واسطہ سے اکثر ہیں اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہیں کقولہ انے الصحیح حدثنا ابی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سہیل بن الکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجماع میں سب عدل ثقہ ہیں تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہوئے پر بھیجیں رہے گئے جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت جہد اللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ علم از بولیا سے انھی ہیں اور مالک امام خود معروف ہیں اور ایسے ہی وہ امام مالک کے شاگرد جہد اللہ بن سہیل رضی اللہ عنہما

بن وہب دیکھی مصدوسی دیکھی بکیری و امام محمد شاگرد امام ابو حنیفہ وغیرہم ثقافت علماء ادیباء معروفین میں انہیں سے
امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ بقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا جھوٹ ہے۔ اور عدالت و ثقافت
کو اس زمانہ پر واصلی مستحق پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اس وقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ
لکھ اہل نوری ہے کہ تمام تقویٰ و طہارت پر ہو کہ شرک و ہر طرح کے گناہوں و بدعت سے پاک حتیٰ کہ خلاف مردت
کی راہ میں کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق میں جان فدا کرنے والے اس حال
میں کامل تھے اور بادشاہوں و امراء سے ملنا ان کے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کریں اور حدیث و رفع
کنایا اس میں تفسیر کرنا یہ تو ان کے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث میں تمام اس زمانہ میں مشہور تھا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کذب علی متعدا فلیتنبوا مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے
وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا سنوارے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تا قیامت اسکی بدی جھوٹ کھٹے والے کے
تائید اعمال میں دج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے
اور چونکہ دین سکھانا انہیں پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے انہوں کو پہنچانے
میں سچی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا کمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک
مستمانے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقافت میں تھی حتیٰ کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رحم سے درخواست
کی کہ میرے ترکون کو قبول فرما کر میرے مکان پر باتھائی میں حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام
موضوعوں سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم میں منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے۔ پھر راوی میں اس حدیث و ثقہ
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اس طرح ہو کہ اس میں غلط نہ آوے یہ نوع دل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر چونکہ
ایسا نہ ہو اسکی روایت قبول نہیں ہے اور وہ پانچ وجہ ہیں اول کذب پس اگر کبھی حدیث میں عدا جھوٹ بولا تو روایت
قبول نہیں۔ دوم اتمام کذب سو جب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ بولا ہو اسکی
حدیث قبول نہیں۔ سوم نسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہاں حال کہ مجھول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی مغزلہ و خارج
و رافض وغیرہ کی طرح نیا اعتقاد لگایا ہو۔ پھر حالت میں اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر
ہمیں کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہیں۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط میں نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و لسانی و غفلت سے
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ ہاجد
اس معنی کے لحاظ سے ثقافت عادل ضابطہ راویوں میں فرق ہے بعض ائمہ علماء ادیباء تو کامل ثقہ عادل اور
تمام حفظ و ضبط پر ہیں احادیث لاکھوں انکو ایسی یاد جیسے سورۃ قل ہوا اللہ احد اور بعض کچھ انہیں کم ہیں۔
پھر جن میں مجھول و غفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت مجھول و سنیے میں اور حسین کم ہوئی اسکی روایت بھی
بہ دن تا بعد نہیں نویں ہے مولانا الشیخ عبد الغزیز دہلوی مع کے ہمارے میں ہے کہ وہ قانون میں توجہ ضرور ہو ایک
لاحظہ حال راویوں کا دوم مسائل حدیث کا۔ سوزمانہ تا بین و اتجلی سے زمانہ بخاری و مسلم تک بخان حبیب جو

کہ ہر شہر و ہر زمانہ میں راویوں کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جس میں بے دانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بوجہ بھی پانے تھے اس کی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسرار الرجال یعنی رواد کے حالات میں کتاب میں بڑی بڑی مسوط لکھی ہوئی ہیں اور وہ اب تو اس زمانہ میں اور بھی رنگ ہر لہذا چاہیے کہ جو کتاب میں خالی صحیح احادیث کی ہیں انکو علیحدہ رکھے اور ان کے بعد جو کتاب میں ایسی ہیں کہ انکی احادیث بھی لائق محبت ہیں انکو بھی جدا رکھے پھر ان کے بعد جو کتاب میں بیحد احادیث میں ہیں کہ درحقیقت انکو ترک کرنا چاہیے تو انکو ایک طرف رکھے تاکہ اس تخیل کے درمیان نہ پڑے اور پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابوں سے لیکر سلف سے خلاص کرنے لگے۔ انہی تہذیب بالحد سابق میں مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع ثلث امام مالک و احمد و ابو داؤد و طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ نے تصنیف شروع کر دی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہے اور کتاب میں متواتر ہو ایسی ہی صحیح امام بخاری و جو اس طبقہ میں تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد انک میں ولیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے باتیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ ان صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کیمن اور انہیں راویوں کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے میں دقت و پریشانی ہوئی ہے اور انہیں کے راویوں کی حج و تعدیل میں تطویل ہے ورنہ مثلاً صحاح کے راویوں میں یہ کیفیت نہیں ہے اور ہم پہلے بیان مختصر حال صحاح صحاح کا بیان کر دیں پھر انکی کتابوں کے بعد دوسری کتابوں کا ذکر کریں۔ از تیسرا الوصول امام مالک بن انس مصنف موطاء امام مدینہ ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جان میں اور یہی نفع کافی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد میں اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد میں آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد الغفر بن ابی حازم نے و عبد السمہ بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصمغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت مبالغہ کرنے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑنے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر فضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سوار ہوں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہے۔ عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہیں اسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہے۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث میں کوئی نہیں ہے امام شافعی رحمہ نے کہا کہ علماء کے ذکر میں مالک رحمہ سارہ ہیں۔ مناقب امام مالک رحمہ بے شمار ہیں۔ انتہی نقصان امام احمد رحمہ شاگرد امام شافعی ثقہ میں اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہیں اور عبد اللہ بن جیلانی رحمہ آخرین انہیں کے مذہب پر ہو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث سند احمد معروف ہے۔ دنی تیسرا الوصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسماعیل اہم ائمہ حدیث ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری حفظ و اتقان و ثقہ حدیث میں امام احمد رحمہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آپ ایک معجزہ تھے۔ بچپن میں قیمتی چنانچہ انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج رہتا ایک روز خواب میں حضرت امیر ایم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھیں اللہ تعالیٰ نے روشنی کر دیں

صبح کو دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور کئی بن ابراہیم و فضل بن وکیلی امام محمد
 دیحی بن یحییٰ بن علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث
 کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھ کر مدینہ میں درمیان مزار سید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم
 و منبر شریف کے روضہ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آنسے جیات
 میں نوٹے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن ابی حنیفہ رحمہ اللہ
 میں پیدا ہوئے اور ملکہ ۶ میں وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط میں مقدم بن خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے کما کہ
 امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالکل قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ اتوں مولانا شیخ ولی احمد
 شرح موطا میں لکھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے صحیح موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری
 صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا کو بھیجیں گے یہ اصل ہے پھر مومنوں کا اجماع ہوا کہ صحیح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر
 صحیح مسلم ہیں۔ امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور ان سے امام نسائی و
 بیشمار مطلق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے
 کہا کہ میں نے بائیس لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب میں احادیث صحیح و قریب صحیح کے کئی ہیں اور نہایت بزرگوار
 و متقی تھے مسئلہ چہرے میں انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ ہیں امام بخاری و ان کے شیخ سے اخذ کیا اور
 آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جس کے مجموعہ
 ہو گا یا اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان الہی میں غفلت و کبر یا میں اس قدر روئے گا کہ انگوٹھ کے انگوٹھ
 سے چہرہ پر زخم لگنے سے مسئلہ ۷ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب شافعی میں پیدا ہوئے اور مسئلہ چہرے
 میں کہ میں وفات پائی۔ مولانا شیخ عبدالعزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں ہزار سال لکھا تو نوبت شام
 عداوت سے انگوٹھ مشق میں شہید کیا و امرا علم۔ امام حافظ متقی ہیں شیخ ابوداؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبریٰ آپ کا
 معروف ہوا اور بہت کتاب ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ اس قدر نوٹہ انی ائمہ حفاظ
 کا بیان ہوا اور ان کے فضائل و مناقب کی کتابیں ہیں جن میں ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ مذکور ہے۔
 پھر دافع ہو کہ مولانا شیخ ولی احمد رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتب
 احادیث میں تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سواے
 اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہزارانہ و طبقہ میں اہل حدیث اس کی روایت و ضبط وغیرہ میں مشغول ہوتے آئے
 اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اس وقت میں اس کی شان پر بدون احتراض کے اثبات و قبول
 کریں اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کریں۔ اتوں یعنی اگر ان میں سے کوئی بات ہو تو اعتبار نہ رکھنا مثلاً صحیح
 ابن جابر اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور متداول نہیں ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تاہم پھر فرمایا
 پس ان صفحات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم ہیں کتابیں

ہیں کہ ہزاروں و لاکھوں علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ انکے ضبط و تدبیر میں رہے اور جمیع علماء اسلام ان کتابوں کے خادم رہے۔ بالخصوص ان میں کتابوں کی احادیث اصح ہیں و لیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوعہ و جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ و تابعین موطا میں زیادہ ہیں۔ طبقہ دوم وہ کتب جو ان میں منفات نہ کو رہیں صحیحین کے درجہ پر نہیں پہنچیں لیکن صحیحین کے قریب ہیں اور وہ جامع ترمذی و سنن ابو داؤد اور سنن کبریٰ از نسائی و سنن مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقین ہیں اور علماء اسلام میں مشہور ہیں یہی جو صحاح ستہ ہیں اور ابن الاثیر نے جامع الاصول میں انھیں چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اسی طبقہ میں ہے علماء حدیث و فقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد میں ضعیف احادیث بہت ہیں جبکہ ضعف بیان نہیں کیا گیا ہے جو بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثیں ان احادیث سے بہتر ہیں جسکی تاخرین تصحیح کرتے ہیں۔ یوں ہی سنن ابن ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہیں اتول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہیں جگہ امام بخاری و مسلم سے اگلے علماء یا انکے ہم عصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ ائمہ مصنفین اگرچہ خود مدلل حفظ و اتقان و علوم حدیث میں مہر تھے لیکن اپنی تصانیف میں التزام صحت نہیں کیا اور احادیث صحیح و حسن ضعیف بلکہ مشتمل موضوع بھی انہیں موجود ہیں اور راوی مجہول تک ہیں اور اکثر احادیث فقہاء و علماء کی معمول نہیں ہیں بلکہ اجماع انکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابوں میں بعض سے بعض کو قوت ہو اور وہ کتابیں یہ ہیں سند شافعی و مصنف عبدالرزاق و مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ و مسند ابی داؤد و طحاوی و مسند دارمی و مسند ابویعلیٰ موصلی و سنن ابن ماجہ و مسند عبد بن حمید و سنن دارقطنی و صحیح ابن جہان و مستدرک حاکم و کتب بیہقی و کتب طحاوی و تصانیف طبرانی۔ قال المترجم و علیٰ ہذا اہمکی جو حدیث تبقیہ حال کے بعد صحت کو پہنچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابیں متداول رہی ہوں و لیکن بعض انہیں سے متداول نہیں رہیں اور بارے وقت میں مسند امام احمد بھی اس ديار میں متداول نہیں ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہیں کہ قرون سابقہ میں انکا نام و نشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے انکو روایت کیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اگلوں نے تفحص سے انکی کچھ اصل نہ پائی یا جو روایا جو توح و علت کے جوہر ہر حرکت پر ترقی پر یہ احادیث اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاسکے و لیکن بہت سے محدثین کی راہ ان کتابوں نے اسی کہ ان سے کثرت حلق دیکھ کر ضرور ہو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو ان سے ثابت کیا اور احادیث طبقہ اولیٰ و ثانیہ و ثالثہ کے برخلاف اس طبقہ رابعہ کی روایتوں سے ایک جہد مذہب نکالا اور ایسی کتابیں بہت ہیں انہیں سے چند یہ ہیں کتاب الضعفاء ابن جہان و تصانیف حاکم و کتاب الضعفاء عقیلی و کتاب کامل از ابن عدی و تصانیف ابن مردویہ و تصانیف خطیب بغدادی و تصانیف ابن شاہین و تفسیر ابن جریر و فردوس و غیرہ از دہلی و تصانیف ابونعیم و تصانیف جوزقانی و تصانیف ابن عساکر و تصانیف ابوالشیخ و تصانیف ابن التتار و غیرہ۔ ان کتابوں میں احادیث موضوعہ و ضعیفہ اکثر مناقب یا معائب و تفسیر و غیرہ میں واقع ہوتی ہیں و تو اسلئے و کثرت اسراہیل و قصص الانبیاء میں اور ذکر شہدوں و کما نول و حیوانات میں اور طب و کثرت و غیرہ

و عزائم و دعا و ثواب و اقل وغیرہ میں یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رحمہ نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات میں بدیل و براہین داخل کیا و مخرج و مطعون کر دیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے خواہاں منع کرنے کو کالی قرار دیا۔ شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ کا مایہ تصانیف یہی احادیث ہیں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء و بیہی لسان المیزان ابن حجر رحمہ ان کتابوں کے اسرار حال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو استاد انکی مخرج ہو وہ کثرت طرق سے قوت نہ پادین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل و غیر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد دخل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اول دوم کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہ ہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے و اسے تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت میں کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہیں بدلیل آنکہ صحت میں جو کالی صفات متبرہن سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث پر بخاری و مسلم و دون متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم ہے۔ بخاری و صحیح بخاری میں پھر جو نہما صحیح مسلم میں پھر جو حدیث صحاح معتبرین بر شرط بخاری و مسلم ہو پھر جو بشرط بخاری و مسلم ہو بشرط مسلم ہو پھر جو سلسلے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری و مسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح جیسے جوثرین و لیکن ضرور ہے کہ انکو جوثر نے میں اور انکو لسنے میں تخصیص و ترجیح ہوگی۔ پھر مسند رک حاکم و صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن جہان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ و ابن جہان بہ نسبت حاکم کے اکمل و اقوی و بشیر و اللطف ہیں اور مختارہ حافظ ضیاء مقدمہ سی بھی احسن از مسند رک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن اسکن و تفتی ابن جبار و دیگر مخصوص بصحاح ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کیا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات نبی اس واجتہاد سے یا ہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکوہ بیان کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کیا یا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر سند جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہو جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہو تو حدیث مرسل ہے۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک تو حدیث کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہو وہ فقہ ہر مانع کیونکہ تابعی میں بعض غیر فقہ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ فقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال و ثناء نہ ہو تا تو سب گزایا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت ہو نہ چھ تو قبول ہے اور امام احمد سے

دو قول ہیں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے۔ اگر راوی حدیث سے عن حدیث یا اسناد میں تقدیم یا تاخیر یا زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہو گیا تو حدیث مضطرب ہے۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح بول دیا کہ غلط ہو گیا تو طرح ہے۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ شبہ ہو کہ اس سے سنا ہے تو یہ راوی مدلس ہے پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی مجبر نہیں اور اگر غرض فاسد ہو تو بھی کردہ لیکن اگر یہ ثابت ہو کہ فقط ثقہ سے تدلیس کیا کرتا ہے تو حدیث کے بجائے۔ پھر عن فلان عن فلان میں تدلیس کا شبہ ہوتا ہے تو راوی مدلس کا اس طرح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویوں میں سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک طرح خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہے اور فرد کی روایت مروج شاذ ہے۔ پھر واضح ہو کہ کچھ اسناد شکیک معلوم ہوتی ہے لیکن ائمہ نقاد و تبعہ بن کے نزدیک اس میں ایک علت یا کئی علتیں مٹنی ہوتی ہیں کہ جس سے صحیح نہیں ہوتی اور اسکو حذانی کبار و نقاد و تبعہ بن پانے میں تو حدیث معطل ہے۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اسی سے روایت کی تو متابع ہے اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد ہے۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہے اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو کہنے والا اگر عالم حاذق ہے تو بھی لائق قبول ہے ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہیں ہر نام اسکا مبہم ہے۔ واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے اسانید اہل بیت ہوتے رضی اللہ عنہم میں زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ۔ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیروں میں مالک من ناخ عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر اور یحییٰ بن یزید عن یزید عن ابیہ عن جدہ۔ اور اگر دوسرے زیادہ ہوں تو حدیث مشہور ہے اور بسا اوقات صحیحین یا ایک صحیح میں ان دونوں کے اسانید ملندہ اور سند احمد یا اوروں کے اسانید سے بہت سی احادیث برقبہ مشہور ہیں۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہوں کہ توافقی بلکہ ممکن نہ ہو تو تواتر قطعی ہے۔ بالجمہ احکام ثابت کرنے میں حدیث صحیح سے محبت پر اتفاق ہے اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک محبت اور وہ لائق صحیح ہے احتجاج میں اگرچہ رجحان کم ہے اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت میں معروف ہیں لیکن انکے خلاف میں غرابی ہو یا بھولے ہوں کہ ہر کس ذات کی بات سن لیتے دبا دکر لیتے ہوں اور قولہ تعالیٰ انذبا کم فاسق بنیا جنینا۔ کے موافق خبر کو پرکتے ہوں تو یہ کثرت طرق و اسانید سے انکی خبر کی بھی تقویت ہو جائے تو وہ بھی بعض کے نزدیک محبت ہے اور اگر ان راویوں میں کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہیں ہے اور بعض ائمہ نے مطلقاً کثرت طرق سے محبت ہو جانا صحیح تسلیم کیا ہے۔

فصل - گہرا تمیز کر لینا ہے مثلاً اگر بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے فتویٰ ہو کہ پہلے دو کون کی وجہ توثیق یا تضعیف نہیں ہے اور اکثر وہ بنے اس سے انکار کیا دالحدیث یکہ اگر امام جلیل ائمہ مثل بخاری رحمہ اللہ کے متن کو معلول تباد سے توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد میں حج کرے تو یہی اسناد معلول توثیق غیر مفید مگر اگر دوسری اسناد ہو اور اگر تبدیل کرے تو جمع میں گنجائش ہو سکتی ہے دالحدیث تعالیٰ اعلم - قاعدہ اگر دو حدیثیں متعارض ہوں تو ان کے معانی دریافت کر کے توفیق و جاد سے اور اگر معانی میں توفیق ممکن نہ ہو تو ترجیح و جاد سے اور اسباب ترجیح کے انواع و اقسام ہیں مثلاً ایک کے معنی مؤید یا یہ ہوں یا بحديث دیگر یا مؤید ہند بہب مجبور ہوں یا ایک اسناد بشرط بخاری و مسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہ ہو یا ایک کے اسناد نسبت دوم کے قوی ہو و اما اسکے اور اصول غنیہ بن شاخین کی رائے میں راوی کے نفع سے ترجیح ہوتی ہے - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبدالعزیز الدہلوی رحمہ اللہ نے صرف وضع حدیث میں امور زمین لکھے جتنا خلاصہ انتخاب ہے کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہیں - انا نجلہ تاریخ مشہور سے محتاط جیسے جنگ جمل میں جد الصربین مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت بڑے انتقال کر چکے - انا نجلہ راوی یا خارجی مطاعن خلفاء بن شہر راوی ہو - انا نجلہ قرینہ ظاہر ہو جیسے خیث بن یسویں نے صدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بار میں رواج وضع کر دی - انا نجلہ خلاف عقل و قواعد شریع ہو - انا نجلہ ایسا ہو کہ اگر ہوتا تو لا کھون روایت کرتے جیسے آج جب کے روز خطیب کو خبر بر قتل کر کے کھال کھینچی گئی - انا نجلہ لفظ معنی رکبک خلاصہ شان نبوت ہوں - انا نجلہ صغیر و گناہ پر امر و مصلاب یا ایسی ہی دلیل نیکی پر افراتو اب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج و عمرہ یا ثواب شہزاد یا ر وغیرہ لکھ - انا نجلہ تباہی و تباہی کے لیے انکار کیا جیسے وہ فضائل ہر سجدہ کے جو کلمات و بیضاوی میں کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ و سیرت اور فقہ الی غنیہ میں شافل تھے تو میں نے ترغیب کے لیے بنائیں - واضح ہو کہ مضامین بہت گزرے ایک زمانہ قریب چکی چودہ ہزار ہائی ہوئی باتیں مشہور ہوئیں - دوم اہل بدعت و موافقین سے رد و انقض و ناموسی و کرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہیں اور مشرک و زیدیہ وغیرہ ہنگے برابر مرتکب نہیں ہوئے - سوم و اعظین نے بنائیں - چہارم جیسے صوفیہ نے خواب میں حضرت حبلی السرحہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر غم کر کے ایسے طرہ پر بیان کیا کہ گواہ حدیث ہو چکی ہے کیونکہ خالق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن اسلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی باتوں کو اعتبار سے خارج کیا گیا - انا نجلہ فرقہ جس نے عہد انہیں بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی بحر بہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کام سوائے پیغمبر کے کس سے ہو گا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حد و نہایت نہیں رہی اور کثرت سے عام ہیں جیسے کہ ہو گئے ہیں دالحدیث تعالیٰ ہو التوفیق والعاصم - اور اب میں ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شریع کرتا ہوں دالحدیث تعالیٰ اور میں اراحمین اسالہ ان یوقنی الصواب دالحدیث تعالیٰ یعنی من الخطا و الغلط و مجور بنی صبی نعم العولی و نعم الوکیل و لاجل ولا توفہ الایا السید العزیز العظیم

فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲	حد و لغت و اسناد و ہر ایک شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ	۱۲	نہو تو تیمم جائز ہے۔
۳	خلاصہ خطبہ ہدایہ۔	۱۳	سئلہ اطفال و مجنون و غیرہ کا بغیر وضو سے بہترین میں
۴	تخریج حدیث اجتہاد۔	۱۴	۱۰۰۰ مال دنیا۔ تسبیح و منور و تحقیق۔
۵	کتاب الطہارۃ	۱۵	ادکار طہارت و استنجاء و مسواک کے فضائل و عورہ کی مسواک
۶	طہارت ظاہری و باطنی۔ تفضیل طہارت۔ شرائط۔	۱۶	بحث کلی کرنا و ناک میں پانی ٹوٹنا۔ واسکے فروع و تحقیقات
۷	شرائط و وجوب۔ شرائط صحت۔ سبب طہارت جس	۱۷	بحث کالون کا مسح و دلائل نفیہ۔ طریقہ سنت۔
۸	شخص کے ہاتھ پاؤں کے پہون۔ ارکان طہارت۔	۱۸	مسح گردن۔ وارحی کا اخلاص و اسکے متعلق مباحث
۹	فرض اعتقادی۔ فرض علی۔ غسل و مسح۔	۱۹	بحث انگلیوں کا اخلاص و طریقہ و مباحث نفیہ و تحقیق در باب سنت و وجوب۔
۱۰	برہن سے وضو۔ جسکے پیشانی پر بال ہوں یا نہ ہوں۔	۲۰	بحث تین بار وضو و بحث زیادتی و کمی و تحقیق۔
۱۱	وارحی کی اقسام و تحقیق۔ بعد وضو کے بال مٹانا۔	۲۱ و ۲۲	بحث پانی میں اسراف منع ہوا و تین مرتبہ میں کون
۱۲	بحث کنیان داخل ہیں۔		مرتبہ سنت ہر اور کمی کا حکم اور کمی سے اوپر وضو۔
۱۳	بحث ٹخنہ۔		تین مرتبہ سنت نہ جانتا۔ ایک جلسہ میں تکرار وضو
۱۴	فروع۔ ناخن کٹوانا۔ ناخن میں آٹا و مٹی۔ منہ دی۔		و سواس۔ چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا وضو۔ ٹیکس
۱۵	ہتھ سے ناخن۔ خضاب۔ انگوٹھی۔ لڑکھانگی۔ ہاتھ	۲۳	بحث مستحبات و سنن۔ نیت و اسکا مکمل۔ زبانیت
۱۶	پاؤں نڈارو۔ تیل لٹنا۔ مینوائی۔ دل و قعر۔ کمی		نیت سنت ہے۔ وقت نیت۔ اختلاف ائمہ۔ وضو
۱۷	و غیرہ کا گوہ۔ مینہ یاد رہا۔		کا عبادت ہونا۔
۱۸	بحث مسح سر۔ و تحقیق مقدار مفروضہ۔	۲۴	تحقیق الاحمال بالنیات۔ تیمم میں نیت کی شرط۔ وضو
۱۹	مسح عمار و ائمہ معنی و خضاب۔ گیسو سے سرو۔ طریقہ		میں نیت شرط ہونے کی صورت۔ نیت ترک کرنیکی عادت
۲۰	سٹون۔ غسل سے مسح۔	۲۵ و ۲۶	تمام سر کا مسح۔ بحث اختلاف مع دلائل۔ تین مرتبہ
۲۱	مسح سر میں ہاتھ کا اختلاف و دلائل۔	۲۷	مسح سر۔ و معنی آب مستعمل۔ نفی تکرار مسح۔ حدیث
۲۲	قاعدہ محل آیت کا حکم حدیث سے لے کر آیت ہی کی طرف		مسح اقبال و اوہار۔ بعض عضو و مرتبہ وضو کی کیفیت
۲۳	نسب ہو تا ہر جہتی کہ قطعی یا شک کے قریب ہوتا ہے۔		مسح سنت۔ گدی کا مسح۔ تحقیق آب مستعمل۔
۲۴	بحث مسح سر مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس مسئلہ کا فرنین ہے	۲۸	سنت ترتیب۔ اختلاف شاخیں مدلل۔ جواب ہر جز
۲۵	تحقیق تہریم در مقدار ناصیہ۔		مع نفیس تحریر در باب قراءت ارجلکم۔
۲۶	تہریم کمر سے ہو کر پیشانیہ کرنا۔	۲۹	فرق مسح و مسح۔ دائیں طرف سے شروع۔ تحقیق
۲۷	سنت مسح و غیرہ کی قرین۔		تیسرے جب کہ سنت۔ کالون و کالون کا استنجاء و مسح
۲۸	ہاتھ وضو واسکے فوعات۔		حوالات۔ تفریح سنن دیگر۔ پانی سے استنجاء سنت ہے
۲۹	مسئلہ ائمہ پاک کرنا کسی حیث سے پانی کا اتنا میسر	۳۰	

صفحہ	ادب و فضول مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول مسائل و دلائل
۲	سختات - سحر رقبہ - ادب و منور مع اذکار گھر سے	۴۶	طعام و پانی و بلغم خون -
۳۱	ہو کر پانی پینا -	۴۷	ناک کی طرف خون نہ آیا - بستہ خون - سکا - سوراخ
۳۲	انگوٹھی - رومال - زبان سے نیت -	۴۸	نائزہ کی روئی - حقہ - جس عورت کا ہوا بھٹ کر
۳۳	وضو کے اذکار صالحین سے ثابت ہیں - وضو کی	۴۹	راہ بانخانہ و پیشاب مل گئی ہو - رگڑے زخم و قرح
۳۴	خدمت - قضیت وضو کی احادیث -	۵۰	کی تری - کان کا زرد پانی - نہاتے مین کان کے اندر
۳۵	خصوصیت امت محمدیہ - اقسام وضو - مکروہات	۵۱	پانی بھر گیا - پیپ سے سر زخم بھول گیا - سیر خود
۳۶	وضو - مع اسراف - عورت کا بقیہ پانی وغیرہ وضو	۵۲	پاک ہو - رال - تنوک - رینٹ - آئینہ پلینا
۳۷	مین شک -	۵۳	ناف و کان و چھاتی کا پانی - آنکھ کے آشوب کا پانی -
۳۸	قصص - جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے	۵۴	چھالے کا پانی - سولی چمکت جانے کا خون خشک ہو کر
۳۹	نواقض کا ضبط - قیود - نواقض اجتماعی و اقلانی -	۵۵	مرد و عورت یا عورت و عورت وغیرہ کا بدن طانا مانی
۴۰	کلیہ قاعدہ مع بحث -	۵۶	جو تک - چھڑ کا خون چوسنا - خون غیر سائل - کھانا
۴۱	نائزہ و فرج کی ریح - قطرہ آنا - زخم نائزہ - روئی	۵۷	پانی فوراً تو کرنا - شیر خوار بچہ کی تو - مع تحقیق صنف
۴۲	وغیرہ سے بند کرنا - کا پچھلنا - ندی و مٹی و دودی -	۵۸	قول الجلی و در مختار -
۴۳	رطوبت فرج - مقعد کا کپڑا - سوراخ نائزہ میں چکانا -	۵۹	سوتے ہوئے کی رال - مردہ کے منہ کا پانی - پیپ
۴۴	نیل کا حقہ - مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے	۶۰	کا حکم داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا آگ سے بجی
۴۵	کا کلیہ قاعدہ -	۶۱	چیز سے وضو کی حدیث و استنباط - اونٹ کے
۴۶	سوائے مقام بانخانہ و پیشاب کے دوسری راہ سے	۶۲	گوشت سے وضو -
۴۷	نواقض شرط سیلان و تحقیق صفحہ ۴۸ - خون کو بننے	۶۳	خواب سے وضو ٹوٹنا -
۴۸	نہ دیا - آنکھ و کان و ناک وغیرہ کا پانی جو بیاری سے	۶۴	سونے والے کی ۱۳ - حالتین ہیں - ٹیک سے سونا
۴۹	بے ماسد کچھ لہو و خون ہے -	۶۵	اور تحقیق مسئلہ ہوا -
۵۰	تو کے مسائل - منہ بھرتے و اسکی شناخت - نہا ہلے -	۶۶	سجدہ کی بیات پر سونا - عمدہ سونا - دلیل - سجدہ
۵۱	تفصیل دلائل شافعیہ و حنفیہ و تحقیقات و ترجیح وغیرہ	۶۷	ملاوت میں سونا - چارنا لڑ سونا - نواری -
۵۲	و معنی قیاس -	۶۸	مستوحہ ہو جانا خواب میں استنایا سبحنا - خواب نضر
۵۳	سیلان کی بحث جو صفحہ ۳۶ میں ہے -	۶۹	صلی اللہ علیہ وسلم - ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ -
۵۴	منہ بھرتے کے معنی صحیح دلیل و دلیل مذہب زفریح	۷۰	بحث اغار - اغار انبیاء و بحث مترجم -
۵۵	دلائل فریقین -	۷۱	اغار میں غسل غشی و جنون - نشہ کی سیوشی نماز
۵۶	فریق و اختلاف صاحبین مسئلہ جو چیز ناقض	۷۲	مین قنہ - خشک - تبسم - طفل کا قنہ سوتے ہوئے
۵۷	نمودہ خمس نہیں ہے -	۷۳	نماز میں قنہ - رکوع و سجدہ کی نماز -
۵۸	خون استغناء - و معذہ - چپک وغیرہ کی رطوبت	۷۴	قنہ سے نیم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا - قنہ بھرتے
۵۹	یہ رطوبت قلیل پانی کو فاسد نہیں کرتی - فریب و	۷۵	یہ رطوبت قلیل پانی کو فاسد نہیں کرتی - فریب و

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	ابواب غسل - موجبات غسل -		اہام و مقتدی کا مقدمہ -
۶۶	دلائل و توضیحات -	۵۴	مقعد و فرج و ذکر و سر زخم کا کثیرا -
۶۹	احتلام - اترال کے وقت روکنا - غسل کے بعد		عرق مدنی یعنی ناہرہ -
	سنی نکلتا -	۵۵	زخم سے گوشت گرنا -
۷۰	اصل موجب - جاگنے کے بعد تری - بعد غسل		مسئلہ طلاق مفسنا -
۷۱	کے فرج سے سنی نکلتا مع شناخت مینی مرد و عورت -	۵۶	شک کے مسائل چنانچہ وضو یا حدث میں اور پانی یا
۷۲	بجٹ احتلام عورت کا احتلام - غشی - بچھونے پر		پیشاب میں اور عضو دھونے و جھوڑنے میں شک
	مینی مرد و عورت کی - مسجد میں احتلام -		اور پانی کی نجاست - کپڑے کی طہارت جو رو کی
۷۳	بجٹ دخول حشفہ -		طلاق باندی یا غلام کی ادا دی میں شک -
۷۴	چوپایہ کی دلی - حشفہ کا کٹنا - صرف قدر حشفہ	۵۷	چھالے کا جھلکا - خون یا بیج و بارک بہانا -
	باقی ہونا -	۵۸	تحقیق ترجمہ -
	صغیرہ کے دخول -	۵۹	بجٹ عورت و ذکر کے جھونے کی -
	فرج میں مینی پہونچانا -		اونٹ کے گوشت اور سیت کے نسلانے سے
۷۵	عورت کو جن سے جماع کا خیال - خصی اور نابالغ		وضو کا واجب ہونا -
	کا جماع - کپڑا لپیٹ کر دلی -	۵۹	فصل غسل - غسل کے فرض -
	مردہ کا ذکر یا انگلی و لکڑی مقعد یا فرج میں داخل کرنا -		مضمضہ و استنشاق و دانٹون کے سوراخ -
	بیان حیض -	۶۰	آنکھ کا میل - برتن پر چھٹین حالت غسل میں جنب
	مسائل نفاس -		کا کھانا پینا وغیرہ - انگوٹھی و کان کی بالی ناف - بچھنا
	بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا -		جہان پانی پہونچانے میں حرج ہو - زائنون میں
	اقسام غسل -		گوندھا آنا - عورت کی منہ دی کھی و مچھر کی سیٹ و
۷۵	غسل میت - غسل نو مسلم -		مچھلی کی کھال یا چھائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی -
	مفل کا غسل - جنب کی غسل میں تاخیر - غسل وجوب		سخراج فرج - فطرت و سنت -
	عرفہ - احرام -	۶۲	مرد کامر کے سامنے نہانا -
	مذی و ودی -	۶۳	عورت کامر و دن یا عورتوں کے بچ میں نہانا - اسطرح
	ملاقات مستحبہ و غتسالات -		مرد کا غسل -
	وضو و غسل کے پانی کی مقدار -		سنت غسل -
۷۸	عورت کے غسل و وضو کے پانی کی قیمت -		باغداد و حونا - نجاست زائل نہ کرنا - وضو کرنا - پانی
	باب پانیوں کا بیان - جس پانی سے وضو		بہانا - پانوں و حونا -
	جائز ہو اور جس سے نہیں -	۶۴	جنب کا غوطہ وغیرہ - صفائے مینی پٹیاں - و ڈھری
۸۰	نچوڑا ہوا پانی و خست یا پھل کا -	۶۵	عورت کے بال - عورت کے سر دھونے میں ضرر

صفحہ	البواب وفصول وسائل ووسائل	صفحہ	البواب وفصول وسائل ووسائل
۸۱	خود بخود ورخت سے ٹپکا ہوا پانی۔	۹۸	نہر یا حوض کے کنارہ صفت باندھ کر وضو کرنا۔
۸۲	تربوڑ و خرنبہ کا پانی۔	۹۹	فروع۔ بڑا حوض۔
۸۳	مغلوب پانی۔ منابطہ۔	۱۰۰	کنوین مین میلے کچیلے گھرے۔
۸۴	پانی مین پاک چیز کا ملنا۔	۱۰۱	نہر سے وضو کرنا۔
۸۵	گدلا پانی۔ زعفران و صابون ملا پانی۔	۱۰۲	پانی کو ناپاک گمان کرنا۔
۸۶	غیر چیز ملا کے پکا ہوا پانی۔	۱۰۳	کمیت کا پانی۔ کائی۔ سوکے تالاب مین غلیظہ۔
۸۷	فروع۔ نجس مٹی کا گارا۔	۱۰۴	نجس پانی کی زمین۔ نجس تالاب۔ حمام کا
۸۸	مٹی مین گوبر ملا۔ پانی مین پتیاں گرنا۔	۱۰۵	بہا پانی۔ حوض صغیر۔ پانی مین جانور کا مرنا
۸۹	پانی مین بھٹکری ڈالنا۔	۱۰۶	جیسے مکھی مچھر وغیرہ۔
۹۰	آب تغیر۔ بنیذا لمر۔ چھوڑے کے پانی غسل۔	۱۰۷	درندہ کا گوشت۔ سانپ۔ انڈا۔
۹۱	فروع چند۔ تل کا پانی۔ آب نمک۔ بھلون کا	۱۰۸	خون سائل۔ پانی مین رہنے والا جانور۔
۹۲	پانی۔ بدبو دار پانی مین شک۔ پانی کے برتن	۱۰۹	مستعمل پانی۔
۹۳	مین تھوک وغیرہ گرنا۔ منہ سے پانی لیکر ہاتھ دھونا۔	۱۱۰	بکری کا پیشاب۔ طفل کے وضو کا پانی۔ مستعمل پانی
۹۴	بدن پر پیشاب لگنا۔	۱۱۱	کنوین مین۔ گوبر کی راکھ۔
۹۵	آب زعفران۔ دھوپ کا جلا پانی۔	۱۱۲	جنب کا غوطہ کنوین مین۔
۹۶	پانی مین نجاست پڑنا۔	۱۱۳	جنب کا ہاتھ شکے مین ڈالنا۔ حائفہ کا کنوین مین
۹۷	بیر لضعاء۔	۱۱۴	گرنا۔ کافر کنوین مین گسا۔ کھال کی پاکی و ناپاکی
۹۸	شافعی رحم کے قول کی تضعیف۔	۱۱۵	پھٹکنے اور اوجھ کا حکم۔ دباغت کیے ہوئے چرس کا حکم
۹۹	روایت قلنتین کے عیب۔	۱۱۶	آدمی اور سور کی کھال۔ آدمی کی ہڈی آٹے مین سی۔
۱۰۰	بتنا پانی۔ اثر۔ دریا مین شراب ڈالنا۔	۱۱۷	مردار کا چڑا۔
۱۰۱	مردار نجس بننا۔ نہر مین کتا۔	۱۱۸	کتے کی کھال۔ ہاتھی کی کھال۔ کتا کنوین مین گرا۔
۱۰۲	پر نالہ کا پانی۔ حد جریان۔	۱۱۹	بھیکے کتے کی چھینٹ کپڑے پر۔
۱۰۳	جاری پانی بنانا۔ مع تحقیق۔	۱۲۰	شرط دباغت۔ جسکی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے
۱۰۴	حمام کا حوض۔	۱۲۱	اسکا ذبح۔
۱۰۵	نجس حوض مین پانی بننا۔	۱۲۲	مردار کے بال اور ہڈی۔
۱۰۶	بڑا تالاب مع انداز۔	۱۲۳	نافہ مشک۔ انسان کی ہڈی اور بال۔
۱۰۷	دہ درود۔ مغیر گز۔ مرجع مدور۔	۱۲۴	جن جانورون کا گوشت کھا یا سوتا ہوا کھا پیشاب
۱۰۸	لبنی نالی۔ صرف گرا و دس گز موہن	۱۲۵	حرام چیز سے دوا۔ بلی کے خوف سے چو یا بھاگ کر
۱۰۹	کی حد۔	۱۲۶	پانی کے پیالہ پر گندا۔ ناپاک پانی جانورون کو
۱۱۰	نجاست گرنے کی جگہ	۱۲۷	پلانا اور اس سے کارا بنانا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	خواہ کسی طرح ہو۔	۱۱۵	فصل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔
۱۳۹	سردی سے خوف مرض یا ہلاکت کی حالت میں تیمم۔	۱۱۶	ایک دو میٹھی ٹونٹے یا بکری کا کنوین میں گرنا بکری
۱۴۰	اعذار جو از تیمم۔		دو ایک میٹھی ٹونٹے کے بہتے میں دو پتے میں کر دین۔
۱۴۱	تقداد ضرب۔ بعضاے تیمم۔	۱۱۷	کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔
۱۴۲	ہاتھ جھاڑنا۔ استیجاب۔	۱۱۸	چرے کا پیشاب کنوین میں۔ ساکول اللہ جانور کے
۱۴۳	خلال انگلیوں کا اور کھانا انگوٹھے کا۔ غدار کا		پیشاب سے دوا۔
	مسح۔ پہنچون تک ہاتھ کٹے ہوئے کا تیمم معوض	۱۱۹	گدھی کا دودھ۔
	اور جنابت میں۔ یا حیض و نفاس میں تیمم۔	۱۲۰	طفل کا پیشاب۔ کنوین میں چوہا۔ چڑیا گر گیا اور
۱۴۵	جو از تیمم جنسارض سے۔		اور اس کے مثل اور چھپکلی اور اس کے مثل کا گر کنوین میں پنا۔
۱۴۶	شرط غبار و عدم غبارینیت۔	۱۲۱	کبوتر اور اس کے مثل مرغی۔
۱۵۰	تیمم بقصد سجدہ تلاوت۔ تیمم کافر۔ تیمم کر کے مرتد	۱۲۲	بکری اور آدمی اور کتا۔
	ہوا پھر اسلام لایا۔	۱۲۳	گر اہوا جانور بھولا یا سٹا۔
۱۵۱	تیمم کی قورٹنے والی چیزیں۔ درندہ یا دشمن یا پکس	۱۲۴	نا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔
	کے خوف سے تیمم کیا۔	۱۲۵	پانی کے نیچے میں چوہا اور اس کا پانی کنوین میں
۱۵۲	تیمم و امکا حالت خواب میں پانی پر کسی سواری میں گزرا		ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔
۱۵۳	شرط معید طاہر۔	۱۲۶	کپڑے کے جس ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔
۱۵۴	پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر۔	۱۲۷	فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بایں میں
	ایک تیمم سے کئی وقت کی نماز۔		پینے کا بیان۔
۱۵۵	نماز جنازہ۔ یا نماز عید کے واسطے تیمم و غسل مقتدی	۱۲۸	کثرت سے لعاب پانی میں گرا۔ گو کھنے اونٹ و گا
	و امام وقبل شروع		کا جھوٹا۔ کیڑے کو ڈون کا جھوٹا جنین خون سائل
۱۵۶	جنب اور حائض کو تیمم۔ جہد کے لیے تیمم۔ تیمم خوف		نہیں رکھنے کا جھوٹا۔ برتن کو کتا چائے۔
	فوت وقت نماز وقتہ۔	۱۲۹	سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا مرغی کا جھوٹا۔
۱۵۷	مسافر پانی کما وہ میں رکھ کر بھول گیا۔ مسافر کا	۱۳۰	شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ چوہے کا جھوٹا۔
	کما وہ میں کپڑا رکھ کر بھولنا۔		گدھے فخر کا جھوٹا۔ اور لپٹیا۔
۱۵۸	مسافر کھانی کی جستجو۔ ہر ای کے پاس پانی ہو۔	۱۳۱	گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔
۱۵۹	قیمتاً پانی ملنا اور دام ہونا یا نہ ہونا۔		پینڈت سے وضو اور غسل۔
۱۶۰	ترتیب مسح تیمم۔ چند آدمیوں میں تھوڑا پانی۔ ایک کے	۱۳۲	سوا سے نبذت کے دو سوے نبذ و کما حکم۔
	پاس تھوڑا پانی سر میں کو طاعت وضو و تیمم کی نہیں		باب تیمم کا۔
	قیمتی کو پانی و خاک نہیں ملتی۔ مجموعہ۔	۱۳۳	اعتبار مسافت۔ خوف زیادتی مرض۔
۱۶۱	باب موزوں پر مسح کا۔		کثرت یا کثرت سے وضو و غسل کا خوف

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۶۳	خارجی یا داخلی ہونے کا شک - خوف جانے وقت یا وقت	۲۰۶	فروع -
۱۶۴	عمر میں موزوں پر مسح رخصت نہانا -	۲۰۷	فصل تقاس مین -
۱۶۵	اعتبار موزہ - شرط موزہ پینٹا و مسح جائز ہوئی -	۲۰۸	بچہ جننے سے پہلے خون -
۱۶۶	مسح موزہ کی ابتدا کی مدت مسح موزہ کی کیفیت -	۲۱۰	مرت تقاس مع دلائل -
۱۶۷	شروع مسح -	۲۱۲	دو بچہ جینی - بیان عدت -
۱۶۸	مسح موزہ کی فرضیت کی مقدار -	۲۱۳	باب نہاستون اور اسکی پاکی کا - کچے ناپاک سے
۱۶۹	پچھے موزہ پر مسح - ہر موزہ میں پچھنے کی مقدار -	۲۱۴	نار - کچے مین نہاست کا معنی ہونا -
۱۷۰	جس پر غسل واجب ہو اسکو مسح -	۲۱۵	نار میں قدموں کے نیچے نہاست - کچے کا ایک
۱۷۱	مسح کا ٹوٹنا -	۲۱۶	کونا پاک دوسرا پاک - دوسرا کپڑا ابراہیم پاک
۱۷۲	مسح کی مدت تمام ہوئی اور وضو باقی ہے - ثبوت نئی وضو -	۲۱۷	استرنا پاک - چوپایہ بہناز اور اسکی زین بار کا
۱۷۳	مقیم نے موزہ پر مسح کیا - پھر سافر ہوا -	۲۱۸	مین نہاست کی کئی بیشین ایک طرف پاک دوسری
۱۷۴	موزوں پر جرمون پہنا -	۲۱۹	طرف ناپاک - پاک جگہ نار اور کپڑا نہاست پر -
۱۷۵	بعد حدت جرمون پہنا کچے کی جرمون -	۲۲۰	پاک جگہ نار شروع کر کے ناپاک جگہ ہٹا - سجدہ میں
۱۷۶	عامہ لڑائی برقع دستا نہ پر مسح جیرو پر مسح -	۲۲۱	ناک دھننے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک -
۱۷۷	جیرو کا گرنا -	۲۲۲	دوسرے کچے مین ایک کی نہاست دوسرے مین
۱۷۸	باب حیض اور استحاضہ کا - مدت حیض -	۲۲۳	پھوٹی - کپڑوں مین اور قدموں کے نیچے نہاست
۱۷۹	تفصیل رنگ خون حیض کی -	۲۲۴	بخس جگہ نار شروع اور پاک جگہ نقل - چٹائی پر
۱۸۰	احکام حالت حیض -	۲۲۵	بچھونے پر ناز کہ اسکا ایک کونا بخس ہے - بچھونے میں
۱۸۱	جنب کے احکام مع حافظ -	۲۲۶	نہاست مگر جاے نہاست گم - نہاست پر کپڑا
۱۸۲	جس دم یا ورق مین آیت قرآنی لکھی ہو اسکا جھونا -	۲۲۷	بچھا کر نار پر کسی - خشک نہاست پر کپڑا ڈال کر
۱۸۳	لڑکوں کا قرآن جھونا - بغیر وضو کے -	۲۲۸	نار - ایک کچے کو دوسرا کر پاک مین اور نہاست پاک
۱۸۴	طر متخل وغیرہ -	۲۲۹	نیچے - کواڑ یا تھیر یا کاڑھے بچھونے پر نار اور
۱۸۵	احکام استحاضہ -	۲۳۰	نیچے کا نیچ ناپاک - بخس مین کی مٹی چھیلی -
۲۰۰	اجدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا -	۲۳۱	بچھونے پر نہاست اس پر مٹی بچائی - موضع سجنا
۲۰۱	تحقیق مین اباس مینی جب حیض کی امید نہ رہے -	۲۳۲	پر دامن یا استین بچھا کر سجدہ -
۲۰۲	فصل احکام مستحاضہ و عذرین کے مع طہر الجول	۲۳۳	آب متعل سے نہاست حقیقہ کا پاک کرنا بچھونے
	ور مات دائم وغیرہ -	۲۳۴	اور درخون کے پانی سے - لڑکے نے دودھ چک
		۲۳۵	اسی جگہ قر کی پھر دودھ پیا - انگلی مین شراب
		۲۳۶	لگی اور غرا بخورے اسکو چوس لیا - غروب پر
		۲۳۷	بار بار مین متوک پھر کر نکلا - جرم نہاست

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	موزہ میں لگی۔		کی حبیل میں ٹھک ہوا۔ چہرہ کی لگی مٹی ہو گیا شہرہ
۲۱۸	موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست جس کا خرمین		انگور جو ش لگا کر کارٹھا ہوا جاک بھینکی اور شراب ہوا
۲۱۹	فروع۔ چڑھے کے موزہ میں اشتہ کیڑے کا یا جال ہو۔		شراب بھرا کپڑا سر کے سے دھوا۔ بھس تل مابون
	منی کا دھونا اور مل کر چھارٹا۔ چنگیلا سرخ خون		مین عضو میں نجاست لگی اور اسکو کالے کرئی خرم
	لگ کر خشک ہوا۔		تے پاٹا۔ کپڑے میں نجاست لگی اور اسکو چائنا بھس
۲۲۰	منی کی پاکی و ناپاکی کی بحث۔		روٹی۔ کلیان بھس ہوا۔ رات بھس موزہ بھس۔
۲۲۱	آئینہ اور تلو کو نجاست لگنا۔ پچنے کانے کی جگہ	۲۲۰	نہاست غلیظہ و خفیہ۔
	گو پو چھنا۔ چھوڑی و خیر کو ناپاک پانی سے تاب نہ	۲۲۱	ماکول اللحم جائز و ناپاک کا پیشاب۔
۲۲۲	ناپاک ہونا حیوری کا۔		خفیہ و غلیظہ کا جمع ہونا۔ تفصیل غلیظہ و خفیہ۔
۲۲۳	ناپاک زمین کو پاک مٹی سے پاٹا۔ زمین پر لگی ہوئی	۲۲۸	نہاست خفیہ کنوین میں۔ خون شہید کا۔ قح
	چیز کا بھس ہونا۔ سوکھی گاس کائی ہوئی اور لکڑی		کیے ہوئے جانور کی رگون میں خون۔ گوشت میں
	اور نرکل و خیر کو نجاست۔ نرکل و خیر کا خیر		خون سائل کوخت میں لگا۔ کلیجہ اور تلی کا خون
	جھتوں پر اسکی نجاست۔ کھر کھرے تھری کی نجاست		سپو بھل کھٹل جون کا خون۔ مچھلی اور پانی میں
	کچی مٹی اینٹ کی نجاست۔ کنکر یون کا حکم۔ ناپاک		رہنے والے جانور کا خون۔ سانپ کی کھال۔
	زمین خشک ہو کر پاک ہوئی اور بھرا اسکو پانی ہو نجاست		سانپ کی کھینچلی۔ سوتے ہوئے آدمی کا عاب۔
	کدے برتن و کوری اینٹ پختہ کو نجاست ہو نجی۔	۲۲۹	ریشم کے کیڑوں کا پانی اور انکی ذات و بیٹ۔
	پرائی اینٹ کو نجاست لگی۔ زمین بھس کو دھوئے		چرند ماکول اللحم کی بیٹ۔ گدھی کا دودھ۔
	کی ضرورت۔ بعد با بھس ہوا۔		چوہے کی میٹھی غلہ کے ساتھ پس پاتیل میں گری
۲۲۴	استنجہ کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا۔ بکری کی سری		سر کے یا رت میں گری۔ بھس تیل ایک دم سے کم
	خون میں تھری جلائی۔ بھس کارے سے کوندہ و ڈنڈا		کپڑے میں لگا بھیر پھیل کر بڑھا۔ وقت اعتبار
	و خیر و ناکر بکایا۔ تنور کو بھجکے ناپاک کپڑے سے		مقدار نہاست۔ نہاست مظاہرہ کنوین میں لگ
	پوچھا۔ تنور کو لید و گو بر سے گرم کیا۔ کوٹھری		سیاہ مٹی بنانا۔
	میں گودہ جلا یا گیا سو کھل کے تھوڑے پر منعقد ہو کر بچکا		بھس ترک پڑے کو پاک خشک کپڑے میں لپیٹا۔
	کو دسے غم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی۔ شراب		بھیکا بانڈن بھس مقام پر۔
	میں روٹی مٹی اور پھر دھوئی۔ شراب میں پیاز شراب		خشک پر بھس مقام پر۔
	میں پانی بڑا کر سرکہ ہوا۔ شور با میں شراب پھر سرکہ		کالے میں گو بر اور اسکی کھل لگائی جیہ خشک ہوئی اسپر
	پڑا کر ترش ہوا۔ شراب میں چوہا مارا۔ کہنے کا بھ		بھیکا روال۔
	پڑا کر شراب سرکہ ہوئی۔		خشک کرے پر با بھس مٹی چوہا بڑا کر کپڑے میں لگی۔
	قطرہ پیشاب لگ کر سرکہ ہوئی۔		ہوا سے گودہ و خیر بھس چیز بڑا کر بھیک کپڑے میں لگے۔
۲۲۵	بھس سرکہ و لکڑی سرکہ پانی لگئی۔ سور یا کدھا لک		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۳۹	دھونے وقت پھوٹنا۔ جنس فرس اور بڑی درمی۔ ٹاٹ۔	۲۳۹	پانی سے استنجاء قبل پوچھنے رومال سے پانی۔
۲۴۰	جنس کے پہلے بار کے دھون کی چھٹین۔	۲۴۰	استنجاء کیا اور پانی یا پانی سے بھیگا۔
۲۴۱	کالے بکری وغیرہ کے ہار کا حارہ۔	۲۴۱	لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سنیکنا۔
۲۴۲	چنانچہ مسنعل برتن کی حالت نا پاک میں بالائی۔	۲۴۲	بستر پر منی خشک اس پر سونے والے کو لپیٹنا۔
۲۴۳	شراب میں گہیون پکائے گئے۔	۲۴۳	گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر پھینکا اس سے کپڑے پر چھپیشین۔
۲۴۴	مرغی کو فرج کر کے کھولنے پانی میں بدور کر کے کھولنا۔	۲۴۴	پاشخانہ کی کھیاں کپڑے پر۔
۲۴۵	شیرہ انگور میں کتا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہوا۔	۲۴۵	کیچڑ میں چل کر بے پردہ دھولے نماز۔
۲۴۶	مسائل شتی۔ آٹا شراب میں بھیگا۔	۲۴۶	جنس بھوسا کا رد میں۔
۲۴۷	مشکس پاکی۔ چھپچھپ کا کھودا جانا۔	۲۴۷	کتے نے آدمی کا عضو یا کپڑا پکڑا۔
۲۴۸	شیرہ انگور بھرے قوس میں نہاست کا کرنا۔	۲۴۸	پاک پوریہ پر کتا کھڑا ہوا۔
۲۴۹	مرغی کے پیٹ سے اٹھا یا جاتہ کے پیٹ سے بچ پانی باخوردہ میں گرا۔	۲۴۹	دامتی کی ہڈی۔ دامتھی کا لعاب شیر چھپے کا لعاب۔ دامتھی نے سوند کپڑے میں لگائی۔
۲۵۰	گھاٹ پر پانی تک تھمتہ جڑے میں اس پر وضو کر کے کوئی نہاست اتودہ پیر کے بعد چلا۔	۲۵۰	کتے کے بالوں کا ٹکڑہ۔
۲۵۱	کسی کا دانت گرا اسے خواہ اپنا یا دوسرے کا دانت گلا۔	۲۵۱	سجاست مانع نماز وہ کہ مصلیٰ کی طرف منسوب ہو۔
۲۵۲	فاسقون کے کپڑوں میں نماز۔	۲۵۲	سجاست بھلاؤ کا مصلیٰ کی گود میں یا کبوتر سجاست بھلاؤ اسکے اوپر طیحا۔
۲۵۳	کفار کے یہان کی ساختہ کھانے والی چیزیں۔	۲۵۳	لحم حرمول۔ قول ترجم۔
۲۵۴	دعائیں شراب کا خرد۔ مچھلی کے جگر کا تیل۔	۲۵۴	لید۔ گائے بھینس کا گوہر۔
۲۵۵	مردار کی بٹکیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔	۲۵۵	گدھے کا پیشاب۔
۲۵۶	دلایتی انگریزی صابون۔	۲۵۶	جنس راہ میں آدمی جاتہ کثرت سے چٹے میں لگی ہوئی۔
۲۵۷	جاتہ نہاست ترا اور پانی ڈالنے وقت جاتہ دستگی پر۔	۲۵۷	کھوڑے کا پیشاب۔
۲۵۸	کچیلے روشن میں چھرا۔ بنارات نہاست کا حکم۔	۲۵۸	جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ۔
۲۵۹	پانوں سے انگور پھوٹے اور پانوں خون اتودہ ہوا۔	۲۵۹	جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ برتن میں۔
۲۶۰	شکر میں پانی یا شیرہ یا شکر برتن میں گلا اور کھڑکے۔	۲۶۰	مچھلی کا خون اور گدھے اور خچر کا لعاب۔
۲۶۱	بھی اسی برتن میں گلا پھر برتن میں چھرا ملا۔	۲۶۱	پیشاب کی چھٹین فرنا مثل سروں سوئی کے۔
۲۶۲	لوہ میں چھرا ملا۔ جو داہن لگنی یا لید سخت میں ملا۔	۲۶۲	سجاست حرمیہ اور غیر حرمیہ ادا اسکی طہارت کا طریقہ۔
۲۶۳	گوشت بد بودار۔ بد من و دودہ بد بودار۔	۲۶۳	کپڑے یا دانت کو رنگ نا پاک سے رنگا۔
۲۶۴	فرج کی رطوبت۔ بکری کا حقن مینگی سے نہاست۔	۲۶۴	جنس تیل یا چربی جاتہ یا کپڑے میں لگے۔
۲۶۵	بھیگے جاتہ سے دوا۔	۲۶۵	جنس شکر کا پاک کرنا۔ شراب کا کھٹا پاک کرنا۔
		۲۶۶	سجاست غیر حرمیہ کی طہارت کا طریقہ۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۲۵۰	پیشاب کی جگہ وضو و غسل۔	۲۴۷	فصل استنجا کے بیان میں۔
۲۵۱	نمازی کپڑوں کے سوا کپڑوں میں۔ سر ڈھانکنا۔	۲۴۸	کماند کپڑے وغیرہ اکریم والی قیمت والی چیز سے استنجا۔
۲۵۲	بایان پیر پہلے بڑھانا۔ کشادگی پیروں میں۔ ہاتھیں	۲۴۹	آداب استنجا و وضو سے حاجت۔
۲۵۳	طرف زور۔ بات کرنا۔ چھینکنے والے کو جواب۔	۲۵۰	گھٹا پردہ میں سایہ میں ہاتھ نہ پھرنا۔
۲۵۴	سلام کا جواب۔ اذان کا جواب۔ خود چھینکے۔	۲۵۱	سورخ میں پیشاب کرنا۔ پردہ کرنا۔
۲۵۵	کھنکھارنا۔ ادھر ادھر دیکھنا۔ اپنے بدن سے	۲۵۲	بعد بعد جگہ پیشاب کے واسطے ہوا کے رخ۔
۲۵۶	کھیل۔ آسمان کی طرف نظر۔ دیر تک ہانچنا۔ میں ٹھنڈا۔	۲۵۳	مٹروانی انگلی اٹارتا۔ ذکر نام پاک ہانچنا۔ میں۔
۲۵۷	جبکی کا رخ نکل آوے۔ روزہ دار ہو۔ مٹی سے	۲۵۴	مسجدوں کے دروازہ پر۔ قبلہ رخ یا اسکی طرف پیٹھ۔
۲۵۸	ہاتھ مانجنا۔	۲۵۵	مٹھے ہوئے پانی میں غسل کی جگہ۔
۲۵۹	کتاب الصلوٰۃ	۲۵۶	قبر پر دعا جاتے وقت اور کھلتے وقت۔
۲۶۰	فرضیت نماز۔ نماز سے انکار۔	۲۵۷	بعض وقت برتن میں پیشاب کرنا۔
۲۶۱	عمر آتارک صلوٰۃ۔ کافر نے نماز پڑھی۔ بعد حکم اگر	۲۵۸	سلیت استنجا۔
۲۶۲	مرتد ہو۔	۲۵۹	استنجا کے واسطے شہر اور اسکے مثل کافی ہے۔
۲۶۳	ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے۔	۲۶۰	عدد کلوغ استنجا۔
۲۶۴	شرائط نماز۔ ارکان نماز۔ ادائے نماز کا نتیجہ۔	۲۶۱	توحیلوں سے استنجا کی کیفیت۔
۲۶۵	وقت وجوب ادائے نماز۔	۲۶۲	بعد استنجا جو نہایت رہی اسکا اعتبار پسینے میں۔
۲۶۶	باب المواقیت۔ اول وقت فجر اور آخر وقت۔	۲۶۳	وقت استنجا ہاتھ نہ دے مقام اور پیشاب گاہ کی تعلیم و تہذیب۔
۲۶۷	اول وقت ظہر اور آخر وقت۔	۲۶۴	پانی سے استنجا۔ مقدار استعمال پانی کی۔
۲۶۸	طریق شناخت سایہ زوال۔ تعریف سایہ زوال۔	۲۶۵	ستھا در نہایت مخرج سے۔
۲۶۹	اول وقت عصر و آخر وقت۔	۲۶۶	استنجا پر استنجا۔ مرد و عورت کو خود طاقت استنجا
۲۷۰	قبل غروب آفتاب عصر کی ایک رکعت پائی۔	۲۶۷	و وضو نہیں اور اسکے کوئی جو وجود نہیں جس سے
۲۷۱	صبح کی نماز میں قبل طلوع آفتاب ایک رکعت پائی۔	۲۶۸	و طہی حلال ہو۔
۲۷۲	اول وقت مغرب و آخر وقت۔	۲۶۹	عورت مریض کا شوہر نہیں اور بس اور دھڑکے۔
۲۷۳	تعریف مشفق۔	۲۷۰	بڑی اور گوبر سے استنجا۔
۲۷۴	اختلاف صحابہ مشفق کے بارہ میں۔	۲۷۱	ناج درونی وغیرہ سے۔
۲۷۵	اول وقت عشاء و آخر وقت۔	۲۷۲	دھانے ہاتھ سے استنجا۔
۲۷۶	اول وقت وتر و آخر وقت۔	۲۷۳	بایان ہاتھ شل ہو یا عذر ہو۔
۲۷۷	عشاء و ترکی نماز میں ترتیب۔	۲۷۴	مٹھ اور پیٹھ کرنا قبل کی طرف گھراور منگل میں۔
۲۷۸	فصل اوقات مستحب نماز۔ فجر میں اسفار۔	۲۷۵	نیچے زمین میں بیٹھ کر اور کھڑے پیشاب۔
۲۷۹	ابرار و ظالمین میں۔ جائزوں میں جلدی۔	۲۷۶	کھڑے ہو کر یا لیٹے یا کھڑے۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۹۷	تأخیر نماز عصر میں -	۲۹۷	بعد اذان کے تثنیہ -
۲۹۸	مقدار تأخیر عصر - تعمیل مغرب کی نماز میں -	۳۰۰	اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا -
۲۹۹	حد تاخیر عشا کی نماز میں -	۳۰۲	جواب اذان -
۳۰۰	تأخیر عشا کا وقت مہل - تأخیر مکروہ -	۳۰۳	نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت -
۳۰۱	مستحب وقت نماز وتر -	۳۰۴	چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت -
۳۰۲	ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر -	۳۰۵	اذان و اقامت کے وقت طہارت -
۳۰۳	جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے -	۳۰۶	عورت نے اذان دی -
۳۰۴	نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت -	۳۰۷	اذان قبل وقت -
۳۰۵	عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت -	۳۰۸	مسافر کے واسطے اذان و اقامت -
۳۰۶	گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر -	۳۰۹	مسافر نے اذان نہ کی - اقامت نہ کی -
۳۰۷	نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر -	۳۱۰	گھر میں نماز پڑھنا - گاؤں یا بہر کسیت اور باغ میں ٹپھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے
۳۰۸	نذر کی نمازوں دو وقتوں میں -	۳۱۱	افضلیت امامت کی اذان پر - ولایت اذان و اقامت و امامت -
۳۰۹	مد رکعت طواف کی ان وقتوں میں -	۳۱۲	شعروطنماز -
۳۱۰	جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی -	۳۱۳	مقدار ستر مرد کے واسطے -
۳۱۱	نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب -	۳۱۴	آزاد عورت کا مقدار ستر -
۳۱۲	نماز نفل جبکہ امام جمعہ کے خطبہ کو نکلے تمام کرنے خطبہ تک -	۳۱۵	خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا - عورت کا باہر از بلند نماز میں قرائت کرنا - خنثی کا مقدار ستر -
۳۱۳	باب اذان کا - فضائل اذان -	۳۱۶	آزاد عورت کی نماز میں تنہائی پٹائی کھلی -
۳۱۴	دعا کے بعد اذان -	۳۱۷	عورت غلیظہ -
۳۱۵	سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے -	۳۱۸	لوٹھمی کے ستر کی تفصیل -
۳۱۶	اذان میں ترجیح -	۳۱۹	لوٹھمیوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں میں نکلنا -
۳۱۷	اذان فجر - اقامت نماز -	۳۲۰	خنثی مشکل کا مقدار ستر -
۳۱۸	فروع - مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان -	۳۲۱	قدر ستر عورت کپڑا یا اور مردار کی کھال ہائی -
۳۱۹	لیاقت اذان - اقامت بموجودگی موزوں -	۳۲۲	ناپاک کپڑے میں نماز -
۳۲۰	اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترلعین ترسل اور صدر -	۳۲۳	ننگے نماز پڑھنا -
۳۲۱	اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا -	۳۲۴	ننگے کو کپڑا لٹکانا - بعد نماز کے کپڑا ملا - کپڑا ملنے
۳۲۲	حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں بائیں منہ پھیرنا -	۳۲۵	میں حرج و ذلت - کپڑا ملنے کی امید - کئی ننگے نماز
۳۲۳	موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا -		
۳۲۴	اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا -		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۳۲۴	فرض کی نیت پر شروع اور نفل کے گمان پر تمام۔	۳۱۸	پڑھنے والے۔ تنگ پور یا سوکھی گھاس ہری گھاس
۳۲۵	نفل کی نیت پر شروع اور فرض کے گمان پر تمام۔	۳۱۹	پتی یا کپڑا ہوسے۔ ایسی چیز جس سے بعض عورت
۳۲۶	ظہر یا نفل شروع پھر عصر یا جازہ یا نفل کی نیت۔	۳۲۰	جھپٹے کے۔ نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق
۳۲۷	ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر۔	۳۲۱	روکنے سے نہیں ملی۔ پانی ایک میل دور ہر پانیاس
۳۲۸	مقتدی کی نیت۔ تنہا پڑھنے والا۔	۳۲۲	کی ضرورت اور نجس کپڑا۔
۳۲۹	نیت اقتدار۔ نماز امام میں شروع کی نیت اور وقت	۳۲۳	نجاست کم کرنے والی چیز ملی۔ نجاست حقیقیہ اور وضو
۳۳۰	نامعلوم۔	۳۲۴	تنگ اور ریشمی کپڑا۔ کپڑے ہونے میں عورت بقدر نفل کے
۳۳۱	خالی اقتدار امام کی نیت۔ غیر مصیبت شخص کی اقتدار کی نیت	۳۲۵	سجدہ میں چارم سے کھٹا کر۔ نماز میں مرد کیلئے استیجاب
۳۳۲	مصیبت شخص کی اقتدار کی نیت۔	۳۲۶	ایک کپڑے میں تمام بدن ڈھانک کر نماز۔ تنہا از مرین۔
۳۳۳	وقت اقتدار۔ نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر کی نیت۔	۳۲۷	عورت کے واسطے نماز میں استیجاب طہر۔ ایک ہی کپڑے میں
۳۳۴	امام قعدہ میں اور نیت بقعدہ اول۔ بالقبعد	۳۲۸	دو مردوں نے ایک کپڑے میں نماز۔ کپڑا عورت کے
۳۳۵	قعدہ اول فرض یا نفل۔	۳۲۹	بدن و چوٹائی سر کو ڈھانکے۔
۳۳۶	اگر عشا میں ہو تو اقتدار اور تراویح میں نہیں۔	۳۳۰	نگلے ایک ٹکڑا پانی جس سے سب چوٹے عضو ستر کا
۳۳۷	امام کو امامت کی نیت۔ عورت کی امامت۔	۳۳۱	چوٹائی ڈھکے
۳۳۸	استقبال قبلہ فرض نفل سجدہ تلاوت نماز جنازہ میں	۳۳۲	گدے پانی میں نماز۔
۳۳۹	دلیل قرآن سے۔	۳۳۳	پاک اور ناپاک کپڑوں میں شبہ۔ ریشمی کپڑا پاک
۳۴۰	باندی نماز میں سر کھل اور آگاہی آزاد کیا۔	۳۳۴	اور سوئی ناپاک ہو۔
۳۴۱	قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر۔ عمد آوجہ قبلہ چھوڑنا۔	۳۳۵	کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ اور وقت تمام
۳۴۲	نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا۔	۳۳۶	امام یا مقتدی کے کپڑوں میں قدر درم نجاست۔
۳۴۳	کہ میں نماز۔ جہت کعبہ کا پہچانتا۔	۳۳۷	منظرین مقامات و لباس کی نجاست کپڑے میں
۳۴۴	جوت کعبہ اور اسکی جہت پر نماز۔	۳۳۸	درم سے کم اور زیر قدم بھی۔
۳۴۵	نماز حالت خوف۔	۳۳۹	نماز کی نیت۔ توضیح حرم۔
۳۴۶	قبلہ میں شبہ درم دو سر کوئی موجود نہیں۔	۳۴۰	شہر و نیت۔ زبان سے نیت۔
۳۴۷	دلیل۔ قبلہ تلانے والی کی شرط۔	۳۴۱	نماز نفل و سنت میں مطلق نیت۔ آؤا جو میں تنگ۔
۳۴۸	وجوب تحری۔	۳۴۲	نماز فرض میں تعین نیت۔ وقت نفل جانے کا
۳۴۹	بعد نماز جہت قبلہ میں خطا معلوم ہوئی۔	۳۴۳	تنگ اور نیت۔
۳۵۰	حالت نماز میں جہت قبلہ معلوم ہوئی۔ دلیل۔	۳۴۴	میں ظہر کی خطا ہو اسنے عصر کے وقت ظہر و عصر
۳۵۱	فروع۔ آسمان صاف اور ستاروں سے قبلہ	۳۴۵	دو فزون کی نیت کی۔
۳۵۲	پہچاننے کا علم۔	۳۴۶	تخصیص نمازی۔ مقدار رکعات کی نیت۔
۳۵۳	مسجد میں محراب میں نہیں اور نماز تحری سے۔	۳۴۷	مکرت کعبہ و محراب یا مقام اہم یا سیم کی نیت پر نماز۔

صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۳۳۹	نخری سے نماز ایک رکعت ایک طرف دوسری دوسری	۳۳۹	اقسام ترتیب شرط۔
۳۳۹	طرف و ملی ہذا۔	۳۳۹	قعدہ اولیٰ۔ قراۃ تشہد۔
۳۳۹	نخری سے نماز اور اسلی اقتدا۔	۳۳۹	نصف سے کم تشہد چھوڑا۔ لفظ سلام۔
۳۳۹	نخری سے ایک رکعت ایک جانب اور دوسری ایک	۳۳۹	دعاے قنوت۔ تکبیرات عیدین۔
۳۳۹	جانب اور انہیں سجدہ کا چھوڑنا۔	۳۳۹	جر و سرقرارات میں۔
۳۳۹	نخری سے نماز اور بعد ایک رکعت کے خطا معلوم دوسرے	۳۳۹	دن کے لوافل۔ تنہا نماز پڑھنے والا۔ الٹنگ
۳۳۹	کو اسکا حال معلوم پھر اقتدا۔	۳۳۹	اقتدا۔ وجوب سجدہ سو۔
۳۳۹	اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ۔	۳۳۹	بقیہ واجبات نماز۔ واجب و فرض اپنے محل پر۔
۳۳۹	امام نے اندھیری رات میں نخری سے مشرق کی طرف نماز	۳۳۹	فرض قنوت کو پورا کر کے سوچا رہا پھر رکوع۔
۳۳۹	پڑھائی اور قوم اس کے حال سے پتہ نہیں چلا	۳۳۹	رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ ضحیٰ میں ملایا۔
۳۳۹	سے کسی نے جانا۔	۳۳۹	رکوع دو اور سجدہ تین کیے۔
۳۳۹	باب نماز کی صفت میں۔ نماز کے فرائض۔	۳۳۹	دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ۔
۳۳۹	تحریم۔ قیام۔	۳۳۹	دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی۔
۳۳۹	قراۃ۔ رکوع و سجدہ۔	۳۳۹	مقتدی کا چپ رہنا۔ متابعت امام۔
۳۳۹	قعدہ اخیرہ۔	۳۳۹	تفصیل سنت نماز۔
۳۳۹	ترتیب ارکان۔	۳۳۹	تکبیر تحریمہ۔ مراعاة شرائط بیعت بدین میں تکبیر
۳۳۹	تمامی نماز۔ ایک رکعت سے دوسرے رکن کی جانب منتقل	۳۳۹	عورت کا ہاتھ اٹھانا وقت تکبیر تحریمہ کے۔
۳۳۹	مقتدی کو متابعت امام۔ امام کی نماز صحیح جاتا۔	۳۳۹	بدل تکبیر بعد اجل یا اعظم۔ یا لا الہ الا اللہ۔
۳۳۹	مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا وقت اقتدا امام اور	۳۳۹	دلائل۔
۳۳۹	مقتدی کا رخ۔	۳۳۹	نماز فارسی میں شروع کی یا قرأت کی۔
۳۳۹	نماز وقتی اور رضا۔ عورت کی محاذاتہ۔ تبدیل مکان۔	۳۳۹	فرج کے وقت فارسی میں تسبیح کیا۔
۳۳۹	توضیح مترجم۔	۳۳۹	دلائل۔
۳۳۹	سنت و واجبات نماز۔ اعادہ نماز میں نئے مقتدی	۳۳۹	خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں
۳۳۹	کی اقتدا۔ سوائے سورہ فاتحہ کے قرآن پڑھا۔	۳۳۹	فرج فارسی میں قرآن پڑھا۔ نماز اللہم
۳۳۹	فاتحہ سے کچھ چھوڑا۔ ضم سورہ ضحیٰ سورہ کے پیشین گوئیات۔	۳۳۹	اعفونی کے ساتھ۔
۳۳۹	فرائض کی تحصیل رکعتوں میں سورہ ملایا۔	۳۳۹	نماز میں ہاتھ داہنا بائیں پہنچانا۔ دلیل حدیث سے۔
۳۳۹	فرائض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کیا۔ سورہ	۳۳۹	عورتوں کا سینہ پہنچانا۔ قنوت میں ہاتھ اٹھانا۔
۳۳۹	فاتحہ پڑھنا بھولا۔	۳۳۹	نماز جائزہ میں۔ تکبیرات عیدین ہاتھ چھوڑنا۔
۳۳۹	مراعاة ترتیب سجدہ تلاوت داد اکیدہ کی بھولا۔	۳۳۹	بعد تکبیر تحریمہ سبک اللہ پڑھنا۔ انی ویت بھی کا چھوڑنا۔
۳۳۹	قیام بھولا۔ تلاوت بھولا۔	۳۳۹	دلائل حقیقیہ۔

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۳۵۵	شاک کے متعلق عوذ پڑھنا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم	۳۵۹	پیش کور الون سے دور رکھنے کا دلیل۔
۳۵۶	بسم اللہ اہستہ اور باخبر کھنے کے دلائل۔	۳۶۰	انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں۔ دلیل حدیث سے
۳۵۸	بسم اللہ کا جزو سورہ فاتحہ یا دیگر سورہ ہونا۔	۳۸۰	سبحان ربی الاعلیٰ سجدہ میں کہنا۔ دلیل۔
۳۶۰	بسم اللہ کا ہر رکعت کے شروع میں پڑھنا۔	۳۸۱	عورت کے سجدہ کی کیفیت۔
۳۶۱	بعد ثنا فاتحہ اور دیگر سورہ کا پڑھنا۔	۳۸۲	سجدہ اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت
۳۶۲	دلیل مالک و دلیل شافعی ۲۔	۳۸۳	دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھنے کی مقدار۔
۳۶۳	جب کو سورہ فاتحہ اور دیگر سورہ نہ یاد ہو۔	۳۸۴	سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت۔
۳۶۴	آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۸۵	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۳۶۵	آہستہ آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۸۶	رکعت ثانیہ کی تکمیل کی صورت۔
۳۶۶	رکوع کرنے وقت تکبیر۔ تکبیر کے اول مد کرنا۔	۳۸۷	دلیل حدیث سے۔
۳۶۷	تکبیر کے آخر میں رکوع میں گھٹنوں کا پکڑنا۔ اور	۳۸۸	رفع یدین کی بحث۔
۳۶۸	انگلیاں کشادہ رکھنا۔ دلیل حدیث۔ رکوع میں	۳۸۹	قدہ کی حالت۔
۳۶۹	دونوں پہلو سے ہاتھ الگ رکھنا۔	۳۹۰	تشدد میں رخصت ہونا۔ عورت کے قدہ کا طور۔
۳۷۰	حالت سجدہ میں انگلیوں کو ملانا۔ اور پیشہ کا ہموار کرنا۔	۳۹۱	کلمات تشدد۔
۳۷۱	دلیل حدیث سے۔ سر کو اونچا نہ اٹھانا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۹۲	آخر کی دو رکعتوں میں تنہا سورہ فاتحہ۔
۳۷۲	رکوع میں سبحان ربی العظیم کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۹۳	قدہ اخیرہ کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔
۳۷۳	رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے سمع اللہ من حمدہ کہنا۔	۳۹۴	تورک یعنی کولے پر بیٹھ کر دونوں پیر واپسی طرف نکالنا۔
۳۷۴	مقتدی کا رہنا ملک الحمد کہنا۔	۳۹۵	دلیل حدیث سے۔
۳۷۵	تہا پڑھنے والا دونوں کے۔	۳۹۶	تشدد اور درود پڑھنا قدہ اخیرہ میں۔
۳۷۶	رکوع سے اٹھنے کی حالت۔ سجدہ کی کیفیت۔	۳۹۷	کلمات درود۔
۳۷۷	دو سجدوں کے درمیان جلسہ۔	۳۹۸	خارج صلوٰۃ و دُشرب پڑھنا۔ نہ پڑھنے کی وعید۔
۳۷۸	دلیل حدیث سے۔	۳۹۹	اوقات مستحب درود و شریف کے واسطے۔
۳۷۹	قوم و جلسہ۔	۴۰۰	دعا بعد تشدد و درود۔ دلیل حدیث سے۔
۳۸۰	رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت۔	۴۰۱	دعا سے ماثورہ۔ دعا سے مشابہ کلام ناس۔
۳۸۱	سجدہ میں زمین پر ہاتھ پھینا اور اُنکے درمیان	۴۰۲	وائین بائین سلام کہنا۔ دلیل حدیث سے۔
۳۸۲	چہرہ رکھنا۔	۴۰۳	اگر پہلے بائین طرف سلام کیا۔ ساٹھے سلام کیا۔
۳۸۳	ناک اور پیشانی پر سجدہ۔ تنہا ناک پر۔ دلیل حدیث سے۔	۴۰۴	بیٹھ کر پھری۔ دونوں سلام ایک ہی جانب۔
۳۸۴	قدحوں کا سجدہ میں رکھنا۔ علامہ کے چچ پر سجدہ	۴۰۵	مصلیٰ نے السلام کہا دوسرا اقتدا میں آیا۔
۳۸۵	دلیل حدیث سے۔	۴۰۶	سلام میں مقتدی کا انتظار۔
۳۸۶	سجدہ میں دو لان باز و کشادہ۔ دلیل حدیث سے۔	۴۰۷	مقتدی کے سلام کا وقت۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۰۴	امام کے تہنید یا جسکے مثل عدا کیا۔	۴۱۲	تنہا پڑھنے والا۔
۴۰۵	مقتدی نے التیمات پوری کر کے امام سے پہلے سلام کیا۔	۴۱۳	ظہر و عصر میں چپکے پڑھنا۔
۴۰۶	سلام اول میں امام جو جسکے داہنے جانب مرد و عورت	۴۱۴	دلیل حدیث سے۔ عذہ میں قرائت۔
۴۰۷	و حلقہ ہوں انکی نیت کرے۔ اور بائیں طرف	۴۱۵	جمعہ اور عیدین کی قرائت۔ نماز نفل میں قرائت۔
۴۰۸	اسطرط والون کی۔	۴۱۶	فائتہ عشا کو دوں میں۔
۴۰۹	اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے یہ جاننا۔	۴۱۷	عشا کی اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھنا بھولا۔
۴۱۰	مقتدی کی نیت وقت سلام۔	۴۱۸	اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھا اور سورہ ضحیم نہ کیا۔
۴۱۱	منفرد کائیت کرنا سلام میں۔	۴۱۹	سدا و جہر کی تعریف۔
۴۱۲	سلام کے ساتھ نماز کی تحلیل۔ دلیل شافعیہ۔	۴۲۰	مقدار قرائت۔
۴۱۳	توضیح مترجم۔ فروع۔ امام کی تحلیل تسلیم و مقتدی کا احتجاج	۴۲۱	دلیل قرآنی۔
۴۱۴	امام کا فعل مغل نماز و مقتدی کا تحریم۔	۴۲۲	توضیح مترجم۔
۴۱۵	مسبوق و تشدد۔ امام کے سلام کے بعد ٹوٹنا۔ امام	۴۲۳	قراءت سنونہ۔
۴۱۶	کے سلام سے پہلے اٹھنا۔ مصلیٰ کا اپنے فعل سے	۴۲۴	سفر کی حالت میں تخفیف قرائت۔
۴۱۷	نکلتا۔ نماز ظہر و عصر و عشا کے بعد تطویل دعا۔	۴۲۵	غبر کی نماز میں قرائت۔ ظہر کی نماز میں قرائت۔
۴۱۸	بعد سلام کے امام کا منہ پھیرنا۔	۴۲۶	عصر و عشا میں قرائت۔ مغرب میں۔
۴۱۹	اور او دو وظائف بعد نماز۔	۴۲۷	فرائض و تراویح و تہجد میں پڑھنے کا طریق۔
۴۲۰	بعد ادا سے فرائض امام کے لیے سنت پڑھنے کی جگہ۔	۴۲۸	غبر کی اول رکعت کی قرائت۔ دلیل حدیث سے۔
۴۲۱	مقتدی کے واسطے۔	۴۲۹	فرض کے ایک رکعت میں سو فاتحہ دو سو تین جمع کرنا۔
۴۲۲	فصل قرائت کی۔ قاری کی چوک۔	۴۳۰	اعتبار کی دنیا و دنیاوی آیات کارکات میں۔
۴۲۳	تغیر اعراب سے فساد معنی۔	۴۳۱	نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا۔ یا کسی وقت
۴۲۴	تغیر حروف۔	۴۳۲	کے لیے کسی سورہ کو۔
۴۲۵	توضیح مترجم۔	۴۳۳	فروع ختم قرآن کے دو گانہ کی قرائت۔ قرائت مجہد۔
۴۲۶	بیان کلمہ بجاے کلمہ۔	۴۳۴	فرائض میں تکبیل سجدہ۔ سورہ کا بعض ہر رکعت میں
۴۲۷	کلمہ کے ٹکڑے کرنا۔	۴۳۵	رکعت اول میں رکوع آمن الرسول اور سورہ بقرہ
۴۲۸	تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف۔	۴۳۶	قل ہو اعدا حد۔ آخر رکوع کی آیات اور سورہ
۴۲۹	ایک آیت کی جگہ دوسری آیت۔	۴۳۷	کم آیات۔ تین آیت بمقابلہ ایک آیت کے دو رکعت
۴۳۰	بیان وقف و وصل بے موقع۔	۴۳۸	میں ایک سورہ و بیان کا چھوڑ کر پڑھا۔
۴۳۱	تصحیح کر لینا بعد خطا کے۔	۴۳۹	ادھر کی سورہ اسی رکعت میں پادہ سری میں یا
۴۳۲	فائدہ جلیلہ۔	۴۴۰	اسی طرح آیت مجہد کر ادھر کی آیت پڑھے۔
۴۳۳	امام نوچر میں جہر و اعلیٰ دو رکعت مغرب و عشا میں	۴۴۱	رکوع کی تکبیر کی اور قرائت کی۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۲۸	امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا۔ دلیل شافعی۔	۴۲۶	اہل قبلہ کی کفیر۔ اعتقاد میں خرابی۔
۴۲۹	دلیل حنفیہ۔	۴۲۷	رافضی یا ورجہی اور قدسی اور شہداء و عطا بیہ کے پیچھے نماز۔
۴۳۰	مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا۔	۴۲۸	توضیح مترجم۔
۴۳۱	خطبہ کے وقت چپ رہنا۔	۴۲۹	حق تعالیٰ کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنا۔
۴۳۲	خطیب جب یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ و سلموا تسلیما پڑھے۔	۴۳۰	امام کا نماز میں طول دینا۔
۴۳۳	جو شخص منبر سے دور ہو۔	۴۳۱	عورتوں کی جماعت۔
۴۳۴	فرع نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال۔	۴۳۲	ایک مرد کے ساتھ دو سکر مرد کی نماز۔ دلیل حدیث سے۔
۴۳۵	و آیت عذاب پر پناہ مانگنا۔	۴۳۳	دو مردوں کا امام۔ دلیل حدیث سے۔ عورت اور طفل کی باقدا مردوں کو۔
۴۳۶	باب امامت کا۔	۴۳۴	دلیل حدیث سے۔
۴۳۷	امام و مقتدی کی نماز کے ارتباط کے شروط۔	۴۳۵	طفل کی اقتدا طفل کو۔
۴۳۸	جماعت کے بارہ میں اقوال علما۔	۴۳۶	کیفیت صفت جبکہ مرد اور عورت اور لڑکے جمع ہوں۔
۴۳۹	جماعت کن سے ساقط ہوتی ہے۔	۴۳۷	دلیل حدیث سے۔
۴۴۰	سنیت جماعت۔ دلیل حدیث سے۔	۴۳۸	عورت مرد سے محاذی ہوئی نماز میں اور اُس نے اس کی نیت کی تھی وقت امامت کے۔
۴۴۱	جمعہ و عیدین کی جماعت۔ تراویح کی۔ وتر کی رمضان میں۔	۴۳۹	عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کے شروط۔
۴۴۲	تعداد جماعت۔ جمعہ میں تعداد جماعت۔ مسجد میں مکرر جماعت اذان و اقامت کے ساتھ۔	۴۴۰	حنفی مشکل محاذی ہو۔
۴۴۳	مسجد محلہ و جامع۔ محلہ میں دو مسجد۔	۴۴۱	عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا۔
۴۴۴	فقہ کی مشغولی میں ترک جماعت۔	۴۴۲	نماز طہار کے پیچھے معذوری۔
۴۴۵	توضیح مترجم۔ امامت کے لیے اولے۔	۴۴۳	نماز قاری کے پیچھے امی کے اور کپڑے والے کے پیچھے ننگے کے۔
۴۴۶	ایک ہی قسم کے چند شخص ہوں۔ دلیل حدیث۔	۴۴۴	نماز و منو والے کے پیچھے تیمم والے کے۔
۴۴۷	مسافر و مقیم۔ گھر میں صمان و صاحب خانہ۔	۴۴۵	نماز پیچھے موزہ پر مسح کرنے والے کے دونوں ہونے کی کھڑے کی نماز بیٹھے کے پیچھے۔ دلیل حدیث سے۔
۴۴۸	مالک مکان و کراہ دار و صمان۔ امام محلہ و اُس کے بستر آدمی۔	۴۴۶	اخبار دہرے والے کی نماز بشارہ کرنے والے کے پیچھے۔
۴۴۹	اتمی و گوئے۔ محلہ میں ایک ہی قابل امامت۔	۴۴۷	مکعب و سجود کرنے والے کی نماز چھ اخبارہ کرنے والے کے نماز فرض پیچھے نفل والے کے۔
۴۵۰	جب تک امامت سے قوم کو نفرت و کراہیت۔		
۴۵۱	مکروہ و غیر جائز اما مہون کا بیان۔		
۴۵۲	غلام کا امام کرنا۔ دہقانی۔ قاسق۔ اندھا حرامی دلیل حدیث سے۔		

صفحہ	ابواب و مفصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و مفصول و مسائل و دلائل
۴۶۲	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۴۶۲	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۴۶۵	نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -	۴۶۵	نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -
"	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -	"	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -
۴۶۶	امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی -	۴۶۶	امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی -
۴۶۷	قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی -	۴۶۷	قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی -
"	امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا -	"	امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا -
۴۶۸	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -	۴۶۸	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -
"	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -	"	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -
"	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب -	"	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب -
"	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -	"	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -
"	اقتدا سبوت کی سبوت کو -	"	اقتدا سبوت کی سبوت کو -
"	لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتے -	"	لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتے -
"	تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے -	"	تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے -
"	بیچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں -	"	بیچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں -
"	اقتدا انبیا امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار -	"	اقتدا انبیا امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار -
"	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز اگر اگر -	"	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز اگر اگر -
"	امام نہ کیے تو انکو مقتدی کرے -	"	امام نہ کیے تو انکو مقتدی کرے -
"	لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل -	"	لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل -
۴۶۹	احکام متعلق لاحت و سبوت -	۴۶۹	احکام متعلق لاحت و سبوت -
۴۷۰	امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں -	۴۷۰	امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں -
"	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -	"	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -
۴۷۱	قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی -	۴۷۱	قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی -
"	باقی قوم اور امام متروک ہیں -	"	باقی قوم اور امام متروک ہیں -
"	امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -	"	امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -
"	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -	"	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -
"	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا -	"	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا -
"	دعوے کیا -	"	دعوے کیا -
"	توضیح شرح - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی -	"	توضیح شرح - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی -
۴۷۲	باب نماز میں حدث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر -	۴۷۲	باب نماز میں حدث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر -
"	امام کو حدث -	"	امام کو حدث -
۴۷۳	شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -	۴۷۳	شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -
۴۷۴	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -	۴۷۴	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -
"	اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ -	"	اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ -
"	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدث اور خلیفہ کی لا علمی -	"	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدث اور خلیفہ کی لا علمی -
"	لاحق کو خلیفہ کیا -	"	لاحق کو خلیفہ کیا -
"	امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -	"	امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -
"	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -	"	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -
۴۷۸	غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -	۴۷۸	غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -
"	حدث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -	"	حدث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -
"	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -	"	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -
"	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -	"	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -
"	جنگل میں مسجد کا حکم -	"	جنگل میں مسجد کا حکم -
"	حالات حدث میں امام آگے کی طرف بڑھا -	"	حالات حدث میں امام آگے کی طرف بڑھا -
"	متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد -	"	متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد -
۴۷۹	جنوں یا احتلام یا غشی سے حدث واقع ہوا -	۴۷۹	جنوں یا احتلام یا غشی سے حدث واقع ہوا -
"	تہنہ سے - امام قراءت سے رک گیا - اور دوسرے کو مقدم کیا -	"	تہنہ سے - امام قراءت سے رک گیا - اور دوسرے کو مقدم کیا -
۴۸۰	بعد تشدید حدث - یا عمل سنائی نماز -	۴۸۰	بعد تشدید حدث - یا عمل سنائی نماز -
"	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -	"	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -
"	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -	"	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -
"	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -	"	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -
"	تیمم والے نے بعد تشدید میٹھا پانی دیکھا -	"	تیمم والے نے بعد تشدید میٹھا پانی دیکھا -
۴۸۱	موزہ کے مسح والے کی حدث ختم بعد تشدید میٹھے کے اور پانی -	۴۸۱	موزہ کے مسح والے کی حدث ختم بعد تشدید میٹھے کے اور پانی -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۸۱	اسی طرح ہندہ نکالے علی سیرے۔ امی نے قرات کی۔	۴۹۴	چھینک کا جواب نماز میں۔
۴۸۲	نگے عاری نے اسوقت کپڑا پایا۔ اشارہ والے کو قدرت رکوع سجود۔ فائزہ نماز یاد آئی۔	۴۹۵	نماز میں نقرہ غیر کو۔ توضیح مترجم۔
۴۸۳	بعد قدرت تشدد امام عاری کو حدث اور خلیفہ امی۔	۴۹۶	امام کو نقرہ۔
۴۸۴	نماز فجر میں آفتاب نکلا۔ نماز عیدین میں آفتاب صلی گیا۔ نماز قضا اور وقت حرام۔	۴۹۷	نیت نقرہ۔ نقرہ دینے میں توقف۔
۴۸۵	نماز جمعہ دو وقت پھر۔ جبیرہ پر مسح اور اسکا اگرنا۔ حسب عذر کا سقوط عذر۔	۴۹۸	امام کی حالت نسیان قرات۔
۴۸۶	کاپاک کپڑے میں نماز اور بانی۔ باندی نماز اولیٰ زاد۔	۴۹۹	نماز میں لا الہ الا اللہ سبحان اللہ و اللہ اکبر وغیرہ۔
۴۸۷	سجود سوہو میں کوئی بات عارض۔	۵۰۰	گناہ و لائل خفیہ و شافعیہ۔
۴۸۸	سجود سوہو سے پہلے سلام اور کوئی بات عارض۔ بعد سلام بعد تلاوت یا قرات تشدد یاد ہوا۔	۵۰۱	توضیح حرم۔ نمازی نے دوسرے کا حکم مانا۔
۴۸۹	سلام کے بعد سجود صلائیہ پھر قضا میں سورہ یاد کیا۔	۵۰۲	قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار۔ نماز میں شعر یا خطبہ نماز میں فکر۔ شاعر یا قرآن بقصد اطلاع نماز۔
۴۹۰	دلیل امام ابو حنیفہ قیاسی۔	۵۰۳	دلیل حدیث سے۔
۴۹۱	امام کو حدث اور خلیفہ مسجون۔	۵۰۴	امام دہرون قعدہ اولیٰ تیسری رکعت۔ مصلیٰ کے سامنے عورت و اسکا روکنا۔ جواب اذان نماز میں نمازین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر درود۔
۴۹۲	خلیفہ مسجون کا قعدہ یا حدث قعدہ۔ عمدہ قعدہ۔	۵۰۵	بان یا نعم وغیرہ کی عادت اور نماز۔
۴۹۳	امام کا یا حدث بعد تشدد اور نماز مسجون۔	۵۰۶	فارسی میں دعا و تسبیح۔
۴۹۴	دلیل امام ابو حنیفہ و صاحبین۔	۵۰۷	احرام کی حالت و لبیک نماز میں۔
۴۹۵	رکوع و سجود میں حدث۔	۵۰۸	نماز میں اذان۔ لاحول و لا قوۃ الا باللہ۔
۴۹۶	حالت رکوع میں خلیفہ۔	۵۰۹	آخر نماز میں تشدد بھولنا اور سلام پھیر کر پڑھنا پھر قبل تمام سلام۔
۴۹۷	امام محدث کے پیچھے سوائے طفل یا عورت کے دوسرے نماز۔	۵۱۰	فاتحہ و سورہ کی بھول رکوع میں یا قرات کو غلط کرنا۔
۴۹۸	امام محدث کے پیچھے ایک جماعت۔ امام نے ایک کو قعدہ دے دوسرے کو مقدم کیا۔ خلیفہ بدون نیت۔ مصلیٰ کی تکبیر۔ باب مفسدات و مکروہات نماز کا۔	۵۱۱	مرض کی مشقت میں بسم اللہ۔
۴۹۹	تفصیل کلام مضد نماز و غیر مضد۔ دلیل امام شافعی۔	۵۱۲	سوائے امام کے دوسرے کی دعا پر آمین۔
۵۰۰	دلیل خفیہ۔	۵۱۳	ظہر کی ایک رکعت پھر عصر میں بالنقل میں شروع۔
۵۰۱	اعتبار سلام حالت نسیان و عمدہ۔	۵۱۴	تینا مصلیٰ و دخول جماعت کے واسطے تکبیر۔
۵۰۲	نماز میں رونا آہ کرنا۔	۵۱۵	گھر سے تینا فرض پھر جماعت کی اسی فرض میں تکبیر۔
۵۰۳	حروف نزول۔ اور انکے ساتھ نظم نماز میں۔	۵۱۶	ایک نماز میں شروع پھر بعد ایک رکعت کے اسی نماز کا شروع۔
۵۰۴	نماز میں تنہا۔ توضیح تنہا۔ نماز میں چھینک و کار۔	۵۱۷	جاہر کوئی نماز کی تکبیل پر سلام پھر سو و دوبارہ نماز۔
۵۰۵		۵۱۸	توضیح مترجم۔ سورہ قعدہ اول نسیان تکبیل سلام و غیرہ۔

صفحہ	باب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و تفصیل و مسائل و دلائل
۵۰۱	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔	۵۰۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۲	بعد ایک رکعت میں جب تک تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔	۵۱۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۳	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔	۵۱۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۴	نماز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔	۵۱۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۵	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۱۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۶	توضیع مترجم۔ نمازی کے آگے گزرنے۔	۵۱۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۷	دلیل حدیث سے۔ مقدار شروع۔ دلیل حدیث سے۔	۵۱۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۸	توضیع مترجم۔	۵۱۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۰۹	شروع سے قرب و مقابلہ۔ شروع امام کا مقتدی کے سامنے۔	۵۱۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۰	دلیل حدیث سے۔ شروع کا گالٹنا۔ گزرنے والے کو منع کرنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۱۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۱	بقیہ مفسدات نماز و تعریف عمل کثیر۔	۵۱۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۲	نماز میں کھانا پینا۔ دستوں کے درمیان طعام۔	۵۲۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۳	دانتوں کا خون۔ تل کا منہ میں ڈالنا۔ شکر منہ میں۔ چراغ کی جلی۔ منہ بھرتی باکم۔	۵۲۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۴	نماز میں چلنا۔ رفع الیدین سے نماز۔ سواری کا چالو چلانا۔	۵۲۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۵	قدرت والے کا رخ و سینہ جانب قبلہ سے پھیرنا۔	۵۲۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۶	بے عذر امام سے آگے۔	۵۲۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۷	اپنے گرد اگر دھولے نے خطا کی۔ مغرب میں امام جو سجدی رکعت کے لیے کھڑا ہوا اور مقتدی کی کھڑکی۔	۵۲۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۸	عورت نماز میں اور بچہ نے دودھ چوسا۔	۵۲۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۹	عورت نمازی کے شوہر نے اس کی رانوں میں غش داخل کیا۔ مرد نے عورت کا بوسہ لیا۔	۵۲۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۰	عورت نے بوسہ لیا۔	۵۲۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۱	مطلقہ زوجہ کی فرج کو دیکھا۔	۵۲۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۲	نماز میں دودھ کو عورتین سجدہ یا زائچہ۔ پوری نماز سے پوری رکعت زائچہ۔	۵۳۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۳		۵۳۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۴		۵۳۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۵		۵۳۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۶		۵۳۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۷		۵۳۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۸		۵۳۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۲۹		۵۳۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۰		۵۳۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۱		۵۳۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۲		۵۴۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۳		۵۴۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۴		۵۴۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۵		۵۴۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۶		۵۴۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۷		۵۴۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۸		۵۴۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۳۹		۵۴۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۰		۵۴۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۱		۵۴۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۲		۵۵۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۳		۵۵۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۴		۵۵۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۵		۵۵۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۶		۵۵۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۷		۵۵۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۸		۵۵۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۴۹		۵۵۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۰		۵۵۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۱		۵۵۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۲		۵۶۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۳		۵۶۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۴		۵۶۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۵		۵۶۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۶		۵۶۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۷		۵۶۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۸		۵۶۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۵۹		۵۶۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۰		۵۶۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۱		۵۶۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۲		۵۷۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۳		۵۷۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۴		۵۷۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۵		۵۷۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۶		۵۷۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۷		۵۷۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۸		۵۷۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۶۹		۵۷۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۰		۵۷۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۱		۵۷۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۲		۵۸۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۳		۵۸۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۴		۵۸۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۵		۵۸۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۶		۵۸۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۷		۵۸۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۸		۵۸۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۷۹		۵۸۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۰		۵۸۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۱		۵۸۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۲		۵۹۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۳		۵۹۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۴		۵۹۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۵		۵۹۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۶		۵۹۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۷		۵۹۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۸		۵۹۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۸۹		۵۹۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۰		۵۹۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۱		۵۹۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۲		۶۰۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۳		۶۰۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۴		۶۰۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۵		۶۰۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۶		۶۰۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۷		۶۰۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۸		۶۰۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۹۹		۶۰۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۰		۶۰۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۱		۶۰۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۲		۶۱۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۳		۶۱۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۴		۶۱۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۵		۶۱۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۶		۶۱۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۷		۶۱۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۸		۶۱۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۰۹		۶۱۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۰		۶۱۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۱		۶۱۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۲		۶۲۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۳		۶۲۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۴		۶۲۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۵		۶۲۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۶		۶۲۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۷		۶۲۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۸		۶۲۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۱۹		۶۲۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۰		۶۲۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۱		۶۲۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۲		۶۳۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۳		۶۳۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۴		۶۳۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۵		۶۳۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۶		۶۳۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۷		۶۳۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۸		۶۳۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۲۹		۶۳۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۰		۶۳۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۱		۶۳۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۲		۶۴۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۳		۶۴۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۴		۶۴۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۵		۶۴۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۶		۶۴۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۷		۶۴۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۸		۶۴۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۳۹		۶۴۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۰		۶۴۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۱		۶۴۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۲		۶۵۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۳		۶۵۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۴		۶۵۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۵		۶۵۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۶		۶۵۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۷		۶۵۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۸		۶۵۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۴۹		۶۵۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۰		۶۵۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۱		۶۵۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۲		۶۶۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۳		۶۶۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۴		۶۶۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۵		۶۶۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۶		۶۶۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۷		۶۶۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۸		۶۶۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۵۹		۶۶۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۰		۶۶۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۱		۶۶۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۲		۶۷۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۳		۶۷۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۴		۶۷۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۵		۶۷۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۶		۶۷۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۷		۶۷۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۸		۶۷۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۶۹		۶۷۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۰		۶۷۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۱		۶۷۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۲		۶۸۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۳		۶۸۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۴		۶۸۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۵		۶۸۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۶		۶۸۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۷		۶۸۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۸		۶۸۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۷۹		۶۸۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۰		۶۸۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۱		۶۸۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۲		۶۹۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۳		۶۹۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۴		۶۹۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۵		۶۹۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۶		۶۹۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۷		۶۹۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۸		۶۹۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۸۹		۶۹۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۰		۶۹۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۱		۶۹۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۲		۷۰۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۳		۷۰۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۴		۷۰۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۵		۷۰۳	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۶		۷۰۴	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۷		۷۰۵	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۸		۷۰۶	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۶۹۹		۷۰۷	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۷۰۰		۷۰۸	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۷۰۱		۷۰۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۷۰۲		۷۱۰	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۷۰۳		۷۱۱	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۷۰۴		۷۱۲	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۷۰۵		۷۱	

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۵۱۲	تہنات صفت کے پیچھے کھڑے ہونا	۵۱۲	توضیح مترجم حکم کا چکھلا اور کنارہ ہمارے - دلیل
۵۱۹	فرائض میں سورہ کی تکرار - آیت کی نفل میں -	۵۱۳	کپڑوں میں -
۵۱۹	جمہ کی نماز اور سر بہ میں سجدہ کی سورت -	۵۱۴	کر بائیں کر - لباس تحبہ مذکور نماز کو -
۵۱۹	سجدہ میں گھٹنے سے پہلے ہاتھ - اٹھتے وقت پہلے گھٹنے -	۵۱۵	جانی آنا - حضور طعام اور پیشاب و پاؤں کی صحت -
۵۱۹	امام سے پہلے رکوع و سجود اور اٹھنا - ہر آئین و	۵۱۶	ٹوٹی گری - کھانا پینا - عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اول -
۵۱۹	تسلیم - رکوع میں قرائت تمام کرنا - پورے انتقال	۵۱۷	امام سجدہ میں اور سجدہ طاق میں - طاق میں کھڑا ہونا -
۵۱۹	کے بعد تکبیر - عصا پر ٹیک - طہل کو اٹھائے -	۵۱۸	امام تنہا دوکان پر -
۵۲۰	عامہ کے سچ پر - عامہ سر سے زمین پر - خاک سے	۵۱۹	قوم دوکان پر امام نیچے - بیٹھے بات کرنے والے
۵۲۰	بچنے کو آئینہ پر سجدہ - گرمی سے بچنے کو - سجدہ	۵۲۰	مرد کے پیچھے -
۵۲۰	میں پاؤں ڈھکنا - دماغ جنت و پناہ و فرخ	۵۲۱	دلیل حدیث سے - سامنے قرآن دکھایا ملوار -
۵۲۰	ہر ایک قدم پر راحت - خوشبو سونگھنا - قبلہ سے	۵۲۲	تصویر والے بچھونے پر - تصویر پر سجدہ -
۵۲۰	انگلیاں مخرف - کبھی کی جھپٹ پر نماز - مسجد میں	۵۲۳	سوکے اور تصویر جھپٹ میں لگی ٹٹکی - سامنے -
۵۲۰	جگہ مقرر کرنا - آدمی کے ٹھہ کی طرف نماز -	۵۲۴	واپسے بائیں -
۵۲۰	رکوع اور کسی کا انتظار - منہ میں دنیار ورم -	۵۲۵	دلیل حدیث سے - بہت چھوٹی تصویر - سرکٹی -
۵۲۰	ہاتھ میں مال - سامنے نہایت غلیظ - چند قدم	۵۲۶	سرکٹی - موم ہی و چراغ کی طرف - پڑے تکیے
۵۲۰	کھڑے چلنا - رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں	۵۲۷	یا بچھونے پر تصویر -
۵۲۰	زمین پر ہاتھ نہ رکھنا - امام کے پیچھے قرائت -	۵۲۸	کھڑے تکیے پر تصویر - مدارج مقام تصویر - تصویر
۵۲۰	سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا - رائون میں بیٹھ ملانا -	۵۲۹	والا کپڑا پہنکر -
۵۲۰	بغیر امام صفت میں کھڑے ہونا - امام کی جلدی -	۵۳۰	حکم نماز مع کراہت - تصاویر درخت و پھول فروع
۵۲۰	کھسی مچھڑا ٹکنا - ترکش و کمان وغیرہ لٹکا کر -	۵۳۱	سکانات میں تصویر - تصویر والا کپڑا پہننا -
۵۲۰	زمین منصوبہ میں نماز - کراہت تحریمی سے جو نماز ہو	۵۳۲	امام کے بدن پر تصویر - تصویر بنانے پر اجرت -
۵۲۰	نماز قطع کرنا - نماز بہ نیت خصومت -	۵۳۳	رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم - قبر کی طرف
۵۲۰	فصل - احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق	۵۳۴	نماز سانپ بچھو کی طرف - دلیل حدیث سے -
۵۲۰	فرج کے ساتھ خلا میں قبلہ کا سامنا - دلیل حدیث	۵۳۵	گھر کے سانپوں کا مارنا -
۵۲۰	سے پیٹھ کرنا -	۵۳۶	تشیع اور آیتوں کا شمار ہاتھ سے - زبان سے -
۵۲۱	قبلہ رو پیشاب و پاؤں کا کھانا کو اور یاد کر کے تعظیم کے	۵۳۷	لکڑی وغیرہ کا شمار دانہ جسکو تشیع کہتے ہیں سکا کھنا -
۵۲۱	لے بھرا -	۵۳۸	انگڑائی لینا - پیشاب پاؤں کا نہ روکنا - ٹپکا جھلنا -
۵۲۱	صغیر بچہ کو قبلہ رو پیشاب پاؤں کا نہ کرنا خواہ بچہ	۵۳۹	کھانا کھانا کھانا کھانا - رکوع و سجود سے
۵۲۱	چاند و سورج کے سامنے شرمگاہ - ہوا کی طرف -	۵۴۰	اٹھنے و دو وزن سجدوں کے درمیان طہائیت
۵۲۱	مسجد کی جھپٹ پر جماع - بول و ہزار - احکامات میں	۵۴۱	چھوڑنا صفت والے کھڑے ایک بیٹھا و بالعکس -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳۷	قنوت آہستہ پڑھنا۔	۵۳۷	مسجد پر پڑھنا۔ جنب اور مسجد کی حجت۔ گھر میں نماز
۵۳۸	شامعی المذہب کی اقتدا فہرست۔	۵۳۸	کی جگہ اور اٹھکی حجت پر پیشاب۔
۵۳۹	باب نوافل نماز کا۔	۵۳۹	چوڑے راستوں کی مسجد میں۔ مصلیٰ عید و عید
۵۴۰	سنت ٹوکنہ۔ سنت قبل فجر۔	۵۴۰	جنازہ میں حالتی و جنب نماز مسجد کا حکم۔
۵۴۱	قبل ظہر۔ بعد ظہر۔ قبل عصر۔	۵۴۱	دروازہ مسجد کا بند کرنا۔ مسجد میں نقش۔ تہجد و تہجد
۵۴۲	بعد مغرب۔ قبل عشا۔ و بعد عشا۔	۵۴۲	قرآن شریف پر سونا و نقش۔ متولی اور مال و وقت۔
۵۴۳	قبل ظہر کے سنت میں سلام۔	۵۴۳	افضالیات مسلم علی الترتیب۔ مسجد میں سوال۔
۵۴۴	نوافل روز۔ نوافل شب۔ دلیل۔	۵۴۴	گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈنا۔ اشعار۔ آواز
۵۴۵	چاشت کی نماز۔	۵۴۵	بلند کرنا۔
۵۴۶	نماز تراویح۔ فروع۔ طلوع فجر سے ادا سے فرض تک کام۔	۵۴۶	وضو۔ درخت لگانا۔ کنواں۔ کھانا۔ سونا پناز
۵۴۷	طول قیام۔ کشت۔ سجود۔ تحیۃ الوضو۔	۵۴۷	وغیرہ بدو دار کھا کر جانا۔ مباح باتیں۔
۵۴۸	دو گانہ وقت سفر۔ دو گانہ واپسی۔ نماز استخارہ	۵۴۸	کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا۔ دو مسجد کو ایک کرنا
۵۴۹	صلوۃ التسلیم۔ دعا کے استخارہ۔	۵۴۹	مسجد میں جو نچھ جانور دن کے۔
۵۵۰	اوقات نوافل۔ بعد سنت و فجر و چار گانہ قبل	۵۵۰	محراب و دیوار مسجد پر لکھنا۔
۵۵۱	ظہر کے خرید و فروخت میں مشغولی چار رکعت نفل	۵۵۱	مصلیٰ میں نام الہی۔ رقعہ دعا دروازہ پر۔
۵۵۲	میں بعد دو گانہ قعدہ۔	۵۵۲	مسجد میں کلی اور وضو۔ دیوار و بوریہ و زمین مسجد
۵۵۳	فصل بیان قراءت میں۔ فرض میں قراءت۔	۵۵۳	پر تھوکتا پاتون پوچھنا۔
۵۵۴	دلائل۔ صفت قراءت۔ قدر قراءت۔	۵۵۴	قدیم کنوین کو چھوڑ کر نیا کنواں۔
۵۵۵	نوافل میں قراءت۔ نوافل میں شروع کر کے توڑنا۔	۵۵۵	راستہ بنانا۔ مسجد میں سینا و لکھنا۔ پڑھنا۔
۵۵۶	چار رکعت نفل شروع کیں اور قعدہ اولے کے	۵۵۶	احاطہ میں مسجد۔ مسجد کا چراغ۔ بانی مسجد کا حق
۵۵۷	بعد توڑین۔	۵۵۷	بغیر نماز کے بیٹھنا۔
۵۵۸	چار رکعت نفل شروع کر کے قبل شروع شفع ثانی	۵۵۸	باب و ترکی نماز کے بیان میں۔
۵۵۹	کے توڑی۔۔	۵۵۹	دلیل حقیقہ۔ وقت نماز و تر۔
۵۶۰	سنت قبل ظہر کے احکام۔	۵۶۰	تعداد رکعات و تر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۱	چار رکعت نفل شروع کیں اور قراءت کسی رکعت	۵۶۱	دعا کے قنوت کی رکعت و مقام۔ دلیل شافعیہ
۵۶۲	میں نہ کی اسکی تفصیل۔	۵۶۲	دلیل حقیقہ۔
۵۶۳	اول دور رکعت میں پڑھا۔ آخری دور رکعت	۵۶۳	وتر کی ہر رکعت کی قراءت۔
۵۶۴	میں۔ دو اول اور ایک آخری میں۔ پچھلے دور	۵۶۴	دعا کے قنوت کے واسطے تکبیر و رفع یدین۔
۵۶۵	میں اور ایک اول میں ایک ایک اول و آخری میں	۵۶۵	دلیل حدیث سے۔
۵۶۶	ایک رکعت میں دو اول میں سے دو آخری میں	۵۶۶	نماز فجر میں قنوت۔

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۶۵	نماز فرض تنہا شروع کی بھرا قیامت۔	۵۵۷	سے ایک میں۔
۵۶۶	ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی اور شروع جماعت۔ مراد اقامت	۵۵۸	بیان فرضیت قراءت کل نوافل میں۔
۵۶۷	ظہر کی تین رکعت پڑھ چکا۔ جماعت میں داخل ہونے کی صورت۔	۵۵۹	نقل بیٹیکر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۸	تنہا نماز پڑھ کر جماعت میں داخل ہونا۔ فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت۔	۵۶۰	کیفیت قعود۔ کھڑے شروع اور بیٹیکر تمام۔
۵۶۹	بعد اذان کے مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۶۱	سواری پر نماز۔ دلیل حدیث سے۔
۵۷۰	جماعت فجر کے وقت سنت فجر۔	۵۶۲	سواری سے نماز میں اگڑنا۔ فروع۔ جانور پر نماز میں جس جانور ہانکا۔ فرض و نفل کی سنت ایک ساتھ۔
۵۷۱	جماعت ظہر و سنت قبل ظہر۔	۵۶۳	دور رکعت بچے و منویا بچے قراءت کے نذر۔
۵۷۲	افضل مقام سنتوں و نفلوں کا۔	۵۶۴	عبادت کی خاص مقام پر نیت اور ادایا کے دیگر۔
۵۷۳	سنت فجر کا وقت ہونا۔ دلیل حدیث سے وقت قضاے سنت فجر۔	۵۶۵	عورت کا کسی وقت میں روزہ یا نماز کے نذر کرنا اور حال فقہ ہونا۔
۵۷۴	ظہر کی ایک رکعت جماعت سے۔	۵۶۶	فصل قیام رمضان کی۔ تعداد رکعات۔
۵۷۵	بعد جماعت مسجد میں آنے والے کی نفل۔	۵۶۷	جماعت تراویح۔ دلیل۔
۵۷۶	سنت فجر و ظہر کی فضیلت۔ تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں۔	۵۶۸	دو ترویج کے درمیان بیٹھنا۔ وقت تراویح قدر قراءت۔
۵۷۷	امام کو رکوع میں پانا۔ امام کو قیام میں پایا اور رکوع میں دگیا۔ دلیل قیاس سے۔ امام سے پہلے رکوع۔	۵۶۹	رمضان و جماعت وتر۔ فروع۔ امام کا شدہ میں جن جس مسجد میں ختم نہو۔ درست خوان و خوشخوان۔
۵۷۸	دلیل قیاس سے۔ فروع۔ امام رکوع میں اور تکبیر۔ امام سے پہلے سر اٹھایا۔ امام کے دوسرے سجدہ کے گلن سے سجدہ۔	۵۷۰	اجرت پر امام حافظ۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح۔
۵۷۹	مفتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا۔	۵۷۱	دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح۔ مقتدیوں کی تراویح میں دعا امام۔ تراویح کی قضا۔
۵۸۰	نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا۔ امام سے پہلے سلام۔ امام نے قنوت چھوڑا۔	۵۷۲	بعد وتر کسی دو گانہ کی یاد۔ رکعات میں شبہ۔
۵۸۱	کافر کو نماز جماعت میں۔ باب فائتہ نمازوں کی قضا۔	۵۷۳	فرض تنہا و تراویح میں شرکت۔ تراویح نہ پائی اور وتر میں اقتدا۔
۵۸۲	وقت قضاے فائتہ۔ ترتیب درمیان قراءت و فرض وقت۔	۵۷۴	دو ترویج قوت اور وتر کی جماعت۔ تراویح میں نیت۔
۵۸۳	دلیل حدیث سے۔ نماز فائتہ اور خوف فوت وقت۔	۵۷۵	چھوٹا ختم تراویح بیٹیکر۔ امام بیٹھا اور مفتدی کھڑے۔
۵۸۴	حالت جنوں کی فائتہ۔ حار الکفر کے مسلمان کی فائتہ۔	۵۷۶	ایک سلام سے چار رکعت اور قعدہ درمیان فی نداد۔
		۵۷۷	قدر قشید بیٹھا۔
		۵۷۸	چھ یا آٹھ ایک سلام سے اور ہر دو گانہ میں قعدہ۔
		۵۷۹	کل تراویح ایک سلام سے۔ مفتدی رکوع کے وقت شریک ہوتا ہے۔
		۵۸۰	دو گانہ قنوت شدہ۔ باب فرضیہ پانی کے بیان میں۔

صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل
۵۷۷	حالت بیوشی کی۔ مرعض کی۔ مسافر کی۔	۵۷۷	دنذر مطلق و قضاے رمضان کی ادا کا وقت مال
۵۷۸	بگمان و غلو نظر پر عصر یا دنو پر کسی بعدہ یاد آیا۔	۵۷۸	میراث سے کفار و فوائت و مقدار کفارہ۔ شیخ
۵۷۹	قضاے فجر و جمعہ۔	۵۷۹	نائی کا صدقہ نماز دنیا۔ کسی نماز میں رکن یا کوئی
۵۸۰	تنگی وقت میں قضا۔ عود ترتیب۔	۵۸۰	نماز بھولا اور وہ نماز یاد نہیں۔ عدا نماز چھوڑنے والا۔
۵۸۱	کئی نماز میں فوت ہوئیں۔ دلیل حدیث سے۔	۵۸۱	دو روز کی نظر کی قضا میں یقین نیت۔
۵۸۲	سقوط ترتیب۔ حد کثرت فوائت جسے ترتیب	۵۸۲	فوائت کثیرہ اور مختلف رمضان کے روزوں
۵۸۳	ساقط ہوتی ہر۔	۵۸۳	کی قضا کا طریق مسافر کا ایک ماہ تک مغرب قضا
۵۸۴	قدیمہ و جدیدہ قضا میں جمع ہوئیں۔	۵۸۴	جمعہ کے روز طہر گھوٹیں۔ ایک طفل بعد نماز عشا کے
۵۸۵	قضا و ن میں سے بعض کو ادا کیا کہ چھ سے کم رہیں۔	۵۸۵	سو یا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا
۵۸۶	عصر کی نماز اور قضاے ظہر یاد۔	۵۸۶	لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی۔ بعد طلوع فجر کے
۵۸۷	دلائل۔	۵۸۷	جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا۔
۵۸۸	نماز فجر میں قضاے و زیاد۔	۵۸۸	قضا میں جہر و حقائے قراءت۔
۵۸۹	نماز عشا پر ٹھکر و منو کیا بھر سنت و وتر پڑھا۔ اب	۵۸۹	باب سو کے مسجدوں کا۔
۵۹۰	ظاہر ہوا کہ عشا بے دنو پڑھی۔ فروع۔	۵۹۰	شرط وجوب سجدہ۔ تعداد سجدہ وقت سجدہ۔ نشہ
۵۹۱	ایک روز کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز	۵۹۱	و سلام بعد سجدہ۔ دلیل شاہی حدیث سے دلیل
۵۹۲	کی مغرب قضا اور ترتیب یاد نہیں۔	۵۹۲	خفیہ حدیث سے۔
۵۹۳	یاد نہیں کہ کون قضا ہوئی۔ عصر کی نماز میں آفتاب	۵۹۳	توضیح مترجم۔ تعداد سلام بعد سجدہ سو۔
۵۹۴	غروب اور دوسرے کی اقتدا اسوقت۔	۵۹۴	درود دعا کا مقام۔ دلیل وجوب سجدہ سو۔
۵۹۵	شافعی المذہب کی نماز میں فوت ہوئیں اور غرضی المذہب	۵۹۵	تفصیل سو۔
۵۹۶	ہو کر ادا۔	۵۹۶	فروع۔ ترک تکبیر رکوع بعد تکبیرات عیدین و دوسری
۵۹۷	جو پہونچے تک نیم کے جواز اور وتر میں ایکے کت	۵۹۷	رکعت میں تکبیرات عیدین کا چھوڑنا۔ بڑھانا۔
۵۹۸	کا قائل ہوا اور اسکے مطابق عمل کیا گیا پھر کہیںوں	۵۹۸	بے موقع لانا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع سے
۵۹۹	تک نیم اور وتر میں رکعت کا قائل ہوا۔	۵۹۹	قوم چھوڑا۔ ایک سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھا ترک
۶۰۰	دار الکفر میں ایمان لایا اور روزہ و نماز وغیرہ	۶۰۰	تعدیل ارکان۔ نمازی سجدہ بھولا اور اسکی
۶۰۱	شراعت سے بے خبر۔	۶۰۱	ادامین تاخیر۔
۶۰۲	شرعیات پہونچانے میں تعداد کافی۔	۶۰۲	تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے میں تاخیر۔
۶۰۳	بدون قضا قضاے عمری۔	۶۰۳	قراءت میں تاخیر۔ فرض کی دو اول اور فضل کی کل
۶۰۴	نماز قضا گھڑوں میں۔ دوسرے سے اپنی نماز	۶۰۴	فاتحہ چھوڑی۔ فاتحہ سے ایک آیت چھوڑا۔ فاتحہ کو سونٹ
۶۰۵	قضا پڑھوانا۔ قضا کا وقت یاد کرنا۔ عیال	۶۰۵	پر مکر کیا۔ سورہ عیسیٰ ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ نہیں
۶۰۶	کے واسطے کمائی کی کوشش کا عذر۔ سجدہ تلاوت	۶۰۶	بعد فاتحہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑی

صفحہ	الباب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	الباب وفصول ومسائل ودلائل
	پارکوع میں یا رکوع۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جالسہ یا تشدد میں پڑھا۔ آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر فرض کی پچھلیوں میں غائض مکرر یا غائض سورہ۔ تشدد کل یا بعض چھڑا قیام میں قبل قرات یا بعد قرات تشدد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشدد آخری رکعتوں میں تشدد۔ قعدہ میں غائض چکا تشدد۔ قعدہ اولیٰ میں تشدد مکرر۔ تشدد پڑھنا بھول کر سلام۔		مغرب کی دو رکعت بکمان تکمیل سلام پھیرا پڑھا کر کے از سر نو تین رکعات۔
۵۸۸	سجاسے رکوع سجدہ یا برعکس۔ دو رکوع یا تین سجدہ۔ ایک کثرت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا سجدہ سو فرض و نفل و جمعہ و عیدین میں۔	۵۹۶	آخری قعدہ و تشدد سے فارغ ہو کر شک۔ بعد سلام نماز سے باہر نظر و عصر میں شک۔
۵۸۹	سو امام۔ مقتدی سبوق اور امام کو سو۔ سو مقتدی۔ مقتدی لاحق کا حکم سو میں۔ مقتدی سبوق کو سو۔ مقتدی مقیم کو سو۔ امام کو نماز خوف میں سو۔ امام کو بعد سو کے حدیث اور غلطیہ سبوق۔ قعدہ آگ کو بھول کر اٹھنے لگا کہ یاد ہوا۔	۵۹۷	نماز فجر میں شک۔ سجدہ میں اولیٰ و دوم رکعت میں شک چار رکعت والی میں شک۔ شک کی حالت میں نظر نماز میں حدیث یا مسح سر نہ کرنے کا گمان۔
۵۹۰	قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور یاد آیا۔ نہ یاد آیا۔ قعدہ اخیرہ کے بعد بھول کر اٹھا۔	۵۹۸	رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدیث کیا کہ نہیں سنا سب سے پہلے کو سو بخیر کہ نہیں۔ سر کا مسح کیا تھا کہ نہیں۔ مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک۔
۵۹۱	سمازی نے سلام پھیرا اور آئیں سجدہ سو ہی اوردوسرے نے اقتدا کی۔	۵۹۹	ہوا کہ ایک ہوئی یا دو یا تیسری و چوتھی میں شک۔ مقتدیوں کو دیکھا۔
۵۹۲	دلیل قیاسی۔	۶۰۰	بعد سلام نظر کو مرد و عاقل نے خبر دی کہ تین کثرت پڑھیں امام کو شک اوردو عاقل کی خبر۔ امام و قوم میں اختلاف۔
۵۹۳	مقتدی قطع نماز سلام پھیرا اور آئیں سو ہی۔	۶۰۱	باب مریض کی نماز کا۔ قیام سے عاجز۔
۵۹۴	فروع۔ نماز عشاء میں سو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہ کیا اور ایک کثرت کا سجدہ نمازی چھڑ کر سلام پھیرا۔		دلیل حدیث سے۔ رکوع و سجود سے عاجز بیٹھے و اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریق۔
۵۹۵	سجدہ سو میں سو۔ ایک نماز میں کئی سو۔		مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنا۔
	رات کی نماز نفل و سنت کی امامت اور قرات چکے و تر و تراویح میں جبر چھوڑا۔		دلیل حدیث سے۔
	امام کو سو پھر حدیث اور غلطیہ کو بھی سو۔		پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت مگر پیشانی پر زخم۔
	خلیفہ کا سو امام پڑھا۔ امام اول کو بعد غلطیہ کرنے کے سو۔		لیٹ کر نماز۔ اور اسکا طریق۔
	نظر کا سلام پھیرا پھر یاد ہوا کہ سجدہ نمازی باقی ہے اچھا از سر نو چار رکعت پڑھیں۔		دلیل حدیث سے۔
			کروٹ پر لیٹا۔ اشارہ سے عاجز انگلی اور دل اور ابرو سے اشارہ۔
			سجڑ کی مدت۔ اسکا تخمینہ۔ توضیح مترجم۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۰۳	قیام پر قدرت در کوع سجود پر۔	۶۰۳	کشتی میں جماعت۔ دو کشتیوں میں۔
۶۰۴	عند دست نے کچھ نماز کھڑے کھڑے ٹپسی پھر جا رہا گیا۔	۶۰۴	امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر یا ایک کشتی کھوئی۔ کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھوٹنے سے خوف متاع۔
۶۰۵	سجود پر۔	۶۰۵	باغ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی۔
۶۰۶	نفل کھڑے ہو کر شروع کی اور تک گیا بے حد پڑھا۔	۶۰۶	باغ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی۔
۶۰۷	نفل بیشک شروع کی پھر کھڑا ہوا۔	۶۰۷	جنون ہونا۔ دلیل اثر سے۔
۶۰۸	نفل میں اشارہ۔ چار رکعت بیٹھے ٹپسی اور قعدہ	۶۰۸	باب تلاوت کے سجدوں کا۔
۶۰۹	اولے بھول گیا۔ دوسری رکعت کے آخری سجدہ	۶۰۹	شرط وجوب۔ آیت سجدہ محدث جنب مریض نے
۶۱۰	سے سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیشک پڑھی اور قبل	۶۱۰	پڑھا یا سنا پرند یا آواز سے سنا۔ سونے ہوئے
۶۱۱	پڑھنے کے سوجان لیا مریض نے چوتھی رکعت	۶۱۱	سنا سونے میں پڑھا اور دوسرے نے خبر دی۔
۶۱۲	کے سجود اخیر سے جب سر اٹھایا تو اسکو تیسری رکعت	۶۱۲	آیت سجدہ کہنے سے۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی۔
۶۱۳	گمان کر کے قراءت و رکوع و سجدہ کیا۔	۶۱۳	بہرے نے پڑھا۔ تعداد سجود تلاوت۔
۶۱۴	تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت	۶۱۴	مقامات سجود۔ صرف اسجد بدون اقرب کے۔
۶۱۵	کی پھر جانا کہ تیسری ہے۔	۶۱۵	ہجوں سے بغیر ملائے حروف کے پڑھا۔
۶۱۶	مریض کو قراءت و تسبیح و تہجد۔	۶۱۶	جن لوگوں پر واجب ہے۔ دلیل وجوب۔
۶۱۷	مریض اور تندرست میں فرق۔	۶۱۷	جب امام آیت سجدہ پڑھی۔
۶۱۸	مریض تو جب قبلہ سے عاجز اور کوئی دوسرا نہیں۔	۶۱۸	مقتدی نے پڑھی۔
۶۱۹	بچہ مریض کا جنس اور بدلنے سے عاجز۔	۶۱۹	جنب و حال نفس نے پڑھا۔
۶۲۰	عذہ رمضان رکھ کر سٹیج کرا اور اخطار میں کھڑے	۶۲۰	طفل نے پڑھا۔ نشہ کا مست رکوع یا سجدہ
۶۲۱	ہو کر پڑھ سکے۔	۶۲۱	میں تلاوت۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز
۶۲۲	مریض اور وقت سے پہلے نماز۔	۶۲۲	خاسد ہوئی۔ سماعت خارج نماز۔
۶۲۳	بغیر قراءت اور بے وضو۔	۶۲۳	نماز کی حالت میں غیر نمازی سے سماعت یا نمانی۔
۶۲۴	مرد پر مریضہ جو روکا دھنوکرانا۔	۶۲۴	لیکن وہ دوسری نماز میں ہے۔ منفرد یا امام نے
۶۲۵	رکن بغیر حدث نہ ادا ہوتا۔	۶۲۵	آیت سجدہ پڑھا اور سجدہ کیا پھر خارج سے
۶۲۶	حالت وضو کی قضا۔ صحت کی قضا مرض میں نمانی	۶۲۶	سنا۔ افضل وقت سجدہ۔ آیت سجدہ اور
۶۲۷	کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود دوسو سے	۶۲۷	رکوع۔ سجدہ تلاوت بطور رکوع ادا کرنے
۶۲۸	خبردار کرنے کو بٹھانا مریض اور رفقہ جہ۔	۶۲۸	میں نیت۔
۶۲۹	چلتی ٹاؤ میں نماز۔ نہ بھی ہوئی ٹاؤ میں۔	۶۲۹	امام سے خارج نماز والے نے سنا اور بعد سجدہ
۶۳۰	بچہ وہ بامین ٹاؤ ٹھہری اور ہوا سے جنبش	۶۳۰	امام کے وہ نماز میں داخل ہوا۔ قبل سجدہ لاکھ

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۱۳	داخل ہوا۔	۶۱۳	توضیح ترجمہ۔ چار گاہ نماز میں مسافر کا فرض۔
۶۱۴	امام سے خارج نماز سنا اور پھر اقتدا کی۔ نماز میں سجدہ واجب اور نہ کیا۔ دلیل۔ ایک نماز میں سنا اور دوسرے میں ادا کیا۔ وقت وجوب آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا۔	۶۱۴	مغرب میں قہر کیا اور عشا پڑھی۔
۶۱۵	خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں پڑھا۔ تلاوت کرنے والے نے خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور مصلیٰ نے اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔	۶۱۵	سنتوں میں قہر۔ نماز کے واسطے وقت محض قہر سفر بلا نیت۔ نیت اقامت۔
۶۱۶	سننے والے متعدد۔ اتحاد آیت و مجلس میں چند سجدوں کا جمع ہونا۔ تکرار آیت سجدہ واحد و اتحاد مجلس۔ مجلس بدلی۔	۶۱۵	اعتبار لیا وقت قصد سفر میں۔
۶۱۷	مجلس بدلی کی صورتیں۔	۶۱۶	ریل پر سفر۔ مقام شروع قہر دلیل۔ حکم سفر کی مدت۔
۶۱۸	سامع کی مجلس بدلی۔ تلاوت والے کی مجلس بدلی سجدہ تلاوت بجالانے کی صورت۔	۶۱۷	اعتبار نیت اقامت۔
۶۱۹	آیت سجدہ پڑھی اور باقی کو چھوڑا۔ آیت سجدہ کو چپکے پڑھنا۔	۶۱۸	اقامت کے واسطے مدت معتبر۔
۶۲۰	بوجہ مشغولی سجدہ نہیں سنا۔ دعا کے سجدہ تلاوت سجدہ کی ادائی میں نیت۔ سجدہ کے واسطے طارین امام سجدہ پڑھ کر بھولا اور رکوع میں یاد آیا۔ سجدہ شکر۔ سجدہ بے سبب۔ بعد ادا کے نماز سجدہ باب مسافر کی نماز میں۔	۶۱۹	دلیل اثر سے۔
۶۲۱	مقدار مدت سیر معتبر سفر کے واسطے۔ شمار روز باعتبار موسم وقت رفتار۔	۶۲۰	جگہ و میدان اقامت کی نیت۔
۶۲۲	دلیل حدیث سے عمومیت رخصت باعتبار ایام۔	۶۲۱	شروط نیت اقامت۔
۶۲۳	اعتبار فرسخوں کا۔ تری میں اعتبار۔	۶۲۱	بے نیت ایک شہر میں بیرون شہر دلیل فعل اصحاب سے۔
۶۲۴	مسافر کے واسطے نماز۔ دلیل حنفیہ قیاسی۔	۶۲۲	لشکر اسلام دار الکفر میں اور نیت اقامت۔
۶۲۵	مسافر دو رکعت کے بعد بیٹھا جبکہ چار رکعت پڑھتا تھا۔	۶۲۳	لشکر اسلام نے کسی شہر یا قلعہ کو اور نیت اقامت۔
۶۲۶	قعدہ اولے میں نہ بیٹھا۔	۶۲۴	لشکر اسلام و محاصرہ اہل نبی کا دار الاسلام میں خارج شہر سے۔
		۶۲۵	خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت۔
		۶۲۶	مسافر مقتدی اور امام مقیم نماز وقتہ میں۔
		۶۲۷	فائتہ نماز میں۔
		۶۲۸	فروع۔ وقت میں اقتداء اور بعد سلام وقت نماز۔
		۶۲۹	مقتدی مسافر نے اقتدا فاسد کی۔
		۶۳۰	اقتدا کر کے سو گیا۔ بعد دو رکعت کے اقتدا کی۔
		۶۳۱	مسافر امام و مقتدی مقیم و امام کو حدیث و خلیفہ مقیم۔
		۶۳۲	مسافر امام اور مقتدی مسافر و مقیم پھر قعدہ بعد تشہد اس وقت بعض مقتدیوں کا کلام کرنا اور امام کی نیت اقامت۔
		۶۳۳	امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی پھر ایک مسافر نے اقتدا کی اور ختم ہوئے سے پہلے نیت اقامت کر۔

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۶۲۰	مسافر حد تک کے قبل فراغت نیت کی مسافر لائق نے قبل خروج امام نیت کی۔	۶۲۰	مسافر حد تک کے قبل فراغت نیت کی مسافر لائق نے
۶۲۱	لاحق نے اقتدا فاسد کی۔ نماز میں وقت نکل گیا اور نیت مقیم ہے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت	۶۲۱	لاحق نے اقتدا فاسد کی۔ نماز میں وقت نکل گیا اور نیت مقیم ہے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت
۶۲۲	اقتدا مسافر کی۔ مسافر نے سلام پھیرا احاسر عہد سوہری اور سجدہ کی طرف موڑنے سے پہلے نیت اٹھا	۶۲۲	اقتدا مسافر کی۔ مسافر نے سلام پھیرا احاسر عہد سوہری اور سجدہ کی طرف موڑنے سے پہلے نیت اٹھا
۶۲۳	مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی قبل ادائی نماز نیت۔ مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کے	۶۲۳	مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی قبل ادائی نماز نیت۔ مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کے
۶۲۴	دلیل۔ امام مسافر کو کتنا بعد سلام کے کہ میں مسافر ہوں تم اپنی نماز پوری کرو۔ دلیل حدیث سے۔	۶۲۴	دلیل۔ امام مسافر کو کتنا بعد سلام کے کہ میں مسافر ہوں تم اپنی نماز پوری کرو۔ دلیل حدیث سے۔
۶۲۵	مسافر کا وطن میں آنا۔	۶۲۵	مسافر کا وطن میں آنا۔
۶۲۶	دلیل حدیث سے۔ تفصیل وطن۔	۶۲۶	دلیل حدیث سے۔ تفصیل وطن۔
۶۲۷	تعریف وطن اصلی۔	۶۲۷	تعریف وطن اصلی۔
۶۲۸	تقریب وطن اقامت۔ وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن پکڑا پھر اول وطن کی طرف سفر۔	۶۲۸	تقریب وطن اقامت۔ وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن پکڑا پھر اول وطن کی طرف سفر۔
۶۲۹	دلیل حدیث سے۔	۶۲۹	دلیل حدیث سے۔
۶۳۰	حکم وطن اصلی کا باطل ہونا۔	۶۳۰	حکم وطن اصلی کا باطل ہونا۔
۶۳۱	حکم وطن اقامت کا باطل ہونا۔	۶۳۱	حکم وطن اقامت کا باطل ہونا۔
۶۳۲	مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کی۔	۶۳۲	مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کی۔
۶۳۳	دلیل۔	۶۳۳	دلیل۔
۶۳۴	سفر کی فائتہ کو حضر میں ادا کرنا۔	۶۳۴	سفر کی فائتہ کو حضر میں ادا کرنا۔
۶۳۵	حضر کی فائتہ کا سفر میں ادا کرنا۔	۶۳۵	حضر کی فائتہ کا سفر میں ادا کرنا۔
۶۳۶	نماز کی ادائی کا اعتبار وقت۔	۶۳۶	نماز کی ادائی کا اعتبار وقت۔
۶۳۷	عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں۔	۶۳۷	عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں۔
۶۳۸	دلیل قرآنی و حدیث سے۔	۶۳۸	دلیل قرآنی و حدیث سے۔
۶۳۹	فروع۔ اقسام سفر۔	۶۳۹	فروع۔ اقسام سفر۔
۶۴۰	تعریف سفر واجب۔ تعریف سفر مندوب۔	۶۴۰	تعریف سفر واجب۔ تعریف سفر مندوب۔
۶۴۱	سفر مہلج۔ سفر مکروہ۔ سفر حرام۔	۶۴۱	سفر مہلج۔ سفر مکروہ۔ سفر حرام۔
۶۴۲	باب جمعہ کی نماز کا۔	۶۴۲	باب جمعہ کی نماز کا۔
۶۴۳	وجہ تسمیہ جمعہ۔	۶۴۳	وجہ تسمیہ جمعہ۔
۶۴۴	شروع و اہمیت جمعہ۔ جامع شہر میں جمعہ۔	۶۴۴	شروع و اہمیت جمعہ۔ جامع شہر میں جمعہ۔
۶۴۵	کالون میں۔	۶۴۵	کالون میں۔
۶۴۶	دلیل حنفیہ۔ تعریف مصر جامع۔	۶۴۶	دلیل حنفیہ۔ تعریف مصر جامع۔
۶۴۷	وقت جمعہ۔ دلیل حدیث سے۔	۶۴۷	وقت جمعہ۔ دلیل حدیث سے۔
۶۴۸	خطبہ۔ دلیل حدیث سے۔	۶۴۸	خطبہ۔ دلیل حدیث سے۔
۶۴۹	خطبہ پڑھنے کی حالت۔	۶۴۹	خطبہ پڑھنے کی حالت۔
۶۵۰	سنن و آداب جمعہ۔	۶۵۰	سنن و آداب جمعہ۔
۶۵۱	فروع۔ خطیب کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا۔	۶۵۱	فروع۔ خطیب کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا۔
۶۵۲	امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا احمد و مسک و خلیفہ کیا۔	۶۵۲	امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا احمد و مسک و خلیفہ کیا۔
۶۵۳	نماز شروع کر کے حدیث ہوا۔	۶۵۳	نماز شروع کر کے حدیث ہوا۔
۶۵۴	جمعہ کے واسطے جانا۔	۶۵۴	جمعہ کے واسطے جانا۔
۶۵۵	مقدار خطبہ۔ دلیل قرآن سے۔	۶۵۵	مقدار خطبہ۔ دلیل قرآن سے۔
۶۵۶	جماعت۔ حد جماعت۔	۶۵۶	جماعت۔ حد جماعت۔
۶۵۷	جمعہ میں سے لوگ چل دیے۔	۶۵۷	جمعہ میں سے لوگ چل دیے۔
۶۵۸	جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں۔	۶۵۸	جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں۔
۶۵۹	مسافر و عظام و مرضی کا امام جمعہ ہونا۔	۶۵۹	مسافر و عظام و مرضی کا امام جمعہ ہونا۔
۶۶۰	صلاحیت امامت۔ جمعہ کے دن گھر میں نماز ظہر۔	۶۶۰	صلاحیت امامت۔ جمعہ کے دن گھر میں نماز ظہر۔
۶۶۱	دلیل۔	۶۶۱	دلیل۔
۶۶۲	معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جگہ کرنا۔	۶۶۲	معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جگہ کرنا۔
۶۶۳	ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ۔	۶۶۳	ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ۔
۶۶۴	جمعہ کی نماز میں امام پایا۔	۶۶۴	جمعہ کی نماز میں امام پایا۔
۶۶۵	تقدیر رکعات جمعہ۔ جب امام منبر کی طرف چلے۔	۶۶۵	تقدیر رکعات جمعہ۔ جب امام منبر کی طرف چلے۔
۶۶۶	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی۔	۶۶۶	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی۔
۶۶۷	بچ کھوچ وقت اذان مؤذن کی جمعہ کے دن۔	۶۶۷	بچ کھوچ وقت اذان مؤذن کی جمعہ کے دن۔
۶۶۸	جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت۔	۶۶۸	جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت۔
۶۶۹	دو اذان۔ اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر۔	۶۶۹	دو اذان۔ اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر۔
۶۷۰	کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ بیٹھنا۔	۶۷۰	کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ بیٹھنا۔
۶۷۱	باب عید عید الفطر و عید النہی کی نماز کا۔	۶۷۱	باب عید عید الفطر و عید النہی کی نماز کا۔
۶۷۲	وجوب صلوة عید۔ دلیل۔	۶۷۲	وجوب صلوة عید۔ دلیل۔
۶۷۳	قبل نماز عید ظہر کے کھانا۔ سنن و آداب یوم عید۔	۶۷۳	قبل نماز عید ظہر کے کھانا۔ سنن و آداب یوم عید۔

صفحہ	البواب وفصول ومساائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومساائل ودلائل
۶۶۲	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۶۳	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۶۳	دلیل۔ نقل قبل نماز عید۔	۶۶۴	دلیل حدیث سے۔
۶۶۴	وقت نماز عید کا۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۵	تعداد رکعت و کیفیت نماز و قراءت و تکبیر۔
۶۶۵	تفصیل مذاہب و راہ ہائے تکبیرات عید۔	۶۶۶	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔
۶۶۶	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۷	فروع۔ ہر دو تکبیر کے درمیان ذکر مسجوب تکبیرات کے درمیان فصل۔ مقتدی نے کچھ تکبیریں امام کے ساتھ نہ پائیں۔ اول رکعت کی قراءت میں پایا۔ لاحق کا حکم۔
۶۶۷	توضیح مترجم۔ مسجوب کا حکم۔	۶۶۸	امام کو رکوع میں پایا۔
۶۶۸	امام کو رکوع میں پایا۔	۶۶۹	مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔
۶۶۹	مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔	۶۷۰	فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا۔ ایک رکعت چھوٹی۔
۶۷۰	فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا۔ ایک رکعت چھوٹی۔	۶۷۱	نماز میں اسے بدلنا۔ خطبہ مضمون خطبہ۔
۶۷۱	نماز میں اسے بدلنا۔ خطبہ مضمون خطبہ۔	۶۷۲	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔
۶۷۲	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔	۶۷۳	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔
۶۷۳	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔	۶۷۴	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔
۶۷۴	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔	۶۷۵	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔
۶۷۵	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔	۶۷۶	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔
۶۷۶	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔	۶۷۷	عید اضحیٰ کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۷۷	عید اضحیٰ کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۷۸	دلیل حدیث سے خطبہ مضمون خطبہ عید اضحیٰ۔
۶۷۸	دلیل حدیث سے خطبہ مضمون خطبہ عید اضحیٰ۔	۶۷۹	عید اضحیٰ کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔
۶۷۹	عید اضحیٰ کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔	۶۸۰	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔
۶۸۰	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔	۶۸۱	نماز عید اضحیٰ بے وضو پڑھائی۔
۶۸۱	نماز عید اضحیٰ بے وضو پڑھائی۔	۶۸۲	وقوف عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔
۶۸۲	وقوف عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔	۶۸۳	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۳	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۴	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۸۴	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۵	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۸۵	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۸۶	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۸۶	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۸۷	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۸۷	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۸۸	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۸۸	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۸۹	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۸۹	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۰	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۰	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۱	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۱	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۲	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۲	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۳	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۳	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۴	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۴	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۵	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۵	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۶	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۶	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۷	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۷	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۸	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۸	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۶۹۹	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۹۹	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔	۷۰۰	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۶۸	میت میں میت کے پیٹے میں بچہ	۶۸	تعداد رکعت - سفر و اقامت -
	فصل میت کے نکلانے کی - زندہ پر غسل میت -		دلیل حدیث سے -
	مردہ پر غسل واجب ہونے کی علت -	۶۸	بخیال دشمن نماز خوف -
۶۹	غسل کی کیفیت تختہ پر لیٹانا - ستر عورت	۷۰	طورا فضل - امام مقیم -
۶۹	کپڑے آٹارنا - وضو کرنا - تختہ کو دھونی -	۷۰	دلیل حدیث سے -
۷۰	یہ رنگی تہی کے ساتھ جوش دیا ہوا پانی صاف پانی	۶۹	نماز مغرب حالت خوف میں -
۷۰	سر و وارسی غلطی سے دھونا - دآئین بائیں	۶۹	حالت نماز میں قتال - دلیل حدیث سے -
	پھر رانا -	۶۹	شدت خوف کے وقت نماز کی کیفیت -
۶۹	دلیل حدیث سے - حکمہ لگا کر پیٹ کو ملنا -	۷۰	پیدل و سوار جماعت - دشمن سے بھاگنے
۷۰	بعد غسل مردہ کے پیٹ سے کچھ نکالا - بعد کفن	۷۰	کے وقت - دشمن کا تعاقب کرانے کے وقت
۷۰	کے نکالا - بدن کپڑے سے پوچھنا - حنوط لگانا -	۷۰	سواری پر فرس - تین آدمی اور نماز خوف -
۷۰	اعضا سے سجدہ پر کا فور - بالون اور وارسی	۷۰	حسافر عاصی کو نماز خوف -
۷۰	میں کنگھی - بال و ناخون کا نشا -	۷۰	باب جنازوں کا -
۷۰	دلیل حدیث سے - فروع - میت مرد کو غسل -	۷۰	مختصر یعنی جسکی موت قریب ہر اسکے متعلق احکام -
۷۰	میت عورت کو - لٹکے والی کو - جو رو و اپنے	۷۰	توجہ قبلہ - داہنی کروٹ پر لیٹانا -
۷۰	شوہر کو - مرد و زوجہ مردہ کو - غسل دینے والے	۶۹	تلقین شہادتین - طریق تلقین -
۷۰	پہ غسل - غسل میں روئی کا استعمال -	۶۹	محقق کے پاس حائضہ و جنب - استحباب تلقین -
۷۰	غسل میت پر اجرت - جنازہ اٹھانے پر میت	۷۰	محقق و کلمات کفر - غوغوہ کے وقت ایمان -
۷۰	کا سترنا - مرد و عورت کے غسل میں فرق -	۷۰	توبہ گناہوں سے - نیکیوں کا حاضر ہونا -
۷۰	حائض و جنب نکلانے والا - بے وضو -	۷۰	سورہ لیس پڑھنا - خوشبو - دفن کے وقت
۷۰	لٹھ ہونا - مرد میت و عورت عورتین - عورت	۷۰	تلقین مردہ کا سستا - وقت موت بانی و شریعت
۷۰	میت صرف مرد و عورت میں -	۷۰	حلق میں پٹکانا - بعد دم نکلنے کے جڑے باندھنا
۷۰	میت سفر میں اور پانی نہ ملے -	۷۰	انکھیں بند کرنا -
۷۰	میت مسافر تیمم پر نماز پھر پانی ملا -	۶۹	انکھیں بند کرنے وقت دعا - جوڑو بند نہ کرنا -
۷۰	کافر و مسلمان مردے غلط اور شہادت نہ ملے -	۷۰	بعد انتقال حائضہ اور جنبہ مردہ کا پیسہ لیٹانا -
۷۰	فصل کفن دینے کے بیان میں -	۷۰	پیٹ پر تلوار یا آئندہ رکھنا - موت کے کپڑے
۷۰	مسلمانوں پر کفن دینا -	۷۰	آٹار کر پیر اکٹرا کر لیٹانا - زمین سے تختہ پر لیٹنا
۷۰	زوجہ کا کفن شوہر پر - زوجہ مالدار و شوہر میت	۷۰	پر لیٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس
۷۰	مغس - کفن میت کے واسطے سوال -	۷۰	قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع -
۷۰	لوگوں کے مال سے کفن - کفن کا بیس نہ کرنا -	۷۰	بازار طعن میں آواز - اواسے فرس - تجرہ کفن

صفحہ	الذوب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	الذوب و تفصیل و مسائل و دلائل
۱۷۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پگھانا - مرد و عورت کے	۱۷۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پگھانا - مرد و عورت کے
۱۷۸	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -	۱۷۸	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -
۱۷۹	اقسام کفن - کفن کفایت - دلیل -	۱۷۹	اقسام کفن - کفن کفایت - دلیل -
۱۸۰	کفن پیشینے کی کیفیت - کفن پچھانے کی کیفیت -	۱۸۰	کفن پیشینے کی کیفیت - کفن پچھانے کی کیفیت -
۱۸۱	میت کو خوشبو - کفن باندھنا -	۱۸۱	میت کو خوشبو - کفن باندھنا -
۱۸۲	کفن ضرورت - میت کے واسطے عامر - لڑکے	۱۸۲	کفن ضرورت - میت کے واسطے عامر - لڑکے
۱۸۳	قرب بلوغ کا کفن - صغیر و صغیرہ کا کفن -	۱۸۳	قرب بلوغ کا کفن - صغیر و صغیرہ کا کفن -
۱۸۴	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -	۱۸۴	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -
۱۸۵	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -	۱۸۵	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -
۱۸۶	کفن ضرورت - ایک ہی کپڑے میں کفن -	۱۸۶	کفن ضرورت - ایک ہی کپڑے میں کفن -
۱۸۷	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -	۱۸۷	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -
۱۸۸	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت و مقدار	۱۸۸	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت و مقدار
۱۸۹	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -	۱۸۹	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -
۱۹۰	فروع - قرصخو اہوں کو کفن سنت سے روکنا	۱۹۰	فروع - قرصخو اہوں کو کفن سنت سے روکنا
۱۹۱	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -	۱۹۱	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -
۱۹۲	ایک کفن میں چند مردے -	۱۹۲	ایک کفن میں چند مردے -
۱۹۳	میت کے وصی ترکہ نے بیجا صرف کیا -	۱۹۳	میت کے وصی ترکہ نے بیجا صرف کیا -
۱۹۴	فصل میت پر نماز کے بیان میں -	۱۹۴	فصل میت پر نماز کے بیان میں -
۱۹۵	فرصت نماز -	۱۹۵	فرصت نماز -
۱۹۶	امامت میں اولی -	۱۹۶	امامت میں اولی -
۱۹۷	غیر ولی و سلطان کے نماز -	۱۹۷	غیر ولی و سلطان کے نماز -
۱۹۸	بے نماز پڑھے میت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -	۱۹۸	بے نماز پڑھے میت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -
۱۹۹	قبر پر نماز کی مدت -	۱۹۹	قبر پر نماز کی مدت -
۲۰۰	کیفیت نماز جنازہ -	۲۰۰	کیفیت نماز جنازہ -
۲۰۱	نماز جنازہ کی دعا -	۲۰۱	نماز جنازہ کی دعا -
۲۰۲	طفل کے جنازہ کی دعا - ابتدا سے جو محبوبوں کا	۲۰۲	طفل کے جنازہ کی دعا - ابتدا سے جو محبوبوں کا
۲۰۳	اُسکی دعا -	۲۰۳	اُسکی دعا -
۲۰۴	بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -	۲۰۴	بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -
۲۰۵	امام کے گھر سے ہونے کا مقام -	۲۰۵	امام کے گھر سے ہونے کا مقام -
۲۰۶	سودہ پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -	۲۰۶	سودہ پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -
۲۰۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -	۲۰۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -
۲۰۸	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -	۲۰۸	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -
۲۰۹	بے جان بچہ پیدا اُسکا کفن -	۲۰۹	بے جان بچہ پیدا اُسکا کفن -
۲۱۰	بے جان بچہ کا غسل -	۲۱۰	بے جان بچہ کا غسل -
۲۱۱	جس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لٹکا ہوا -	۲۱۱	جس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لٹکا ہوا -
۲۱۲	میت کا فراود ولی مسلمان -	۲۱۲	میت کا فراود ولی مسلمان -
۲۱۳	میت مسلمان و اقارب کافر -	۲۱۳	میت مسلمان و اقارب کافر -
۲۱۴	فصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -	۲۱۴	فصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -
۲۱۵	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -	۲۱۵	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -
۲۱۶	جنازہ لیچنے کی کیفیت -	۲۱۶	جنازہ لیچنے کی کیفیت -
۲۱۷	دلیل حدیث سے -	۲۱۷	دلیل حدیث سے -
۲۱۸	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -	۲۱۸	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -
۲۱۹	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ	۲۱۹	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ
۲۲۰	وگربان بھاؤنا پیٹنا - آنسو بہانا - جنازہ	۲۲۰	وگربان بھاؤنا پیٹنا - آنسو بہانا - جنازہ
۲۲۱	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت	۲۲۱	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت
۲۲۲	ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر	۲۲۲	ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر
۲۲۳	قبل جنازہ اُتارنے کے بیٹھنا -	۲۲۳	قبل جنازہ اُتارنے کے بیٹھنا -
۲۲۴	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -	۲۲۴	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -
۲۲۵	فصل میت کے دفن میں - فرصیت و دفن -	۲۲۵	فصل میت کے دفن میں - فرصیت و دفن -
۲۲۶	حد - دلیل حدیث سے - حد گہراؤ قبر -	۲۲۶	حد - دلیل حدیث سے - حد گہراؤ قبر -
۲۲۷	درازی قبر - چوڑائی قبر -	۲۲۷	درازی قبر - چوڑائی قبر -
۲۲۸	میت کو قبر میں اُتارنے کا طریق - عورت کا میت	۲۲۸	میت کو قبر میں اُتارنے کا طریق - عورت کا میت
۲۲۹	کو اُتارنا میت عورت کا اُتارنا -	۲۲۹	کو اُتارنا میت عورت کا اُتارنا -
۲۳۰	میت کو قبر میں رکھنے وقت کے -	۲۳۰	میت کو قبر میں رکھنے وقت کے -
۲۳۱	مقبرہ رو کرنا - کفن کی گرہ کھولنا - عورت میت	۲۳۱	مقبرہ رو کرنا - کفن کی گرہ کھولنا - عورت میت
۲۳۲	کی کار پر داز -	۲۳۲	کی کار پر داز -
۲۳۳	قبر میں مٹی بچھانا - قبر سے میت کو نکالنا -	۲۳۳	قبر میں مٹی بچھانا - قبر سے میت کو نکالنا -
۲۳۴	بعد خاک ہونے میت کے دوسرے کو اس جگہ	۲۳۴	بعد خاک ہونے میت کے دوسرے کو اس جگہ
۲۳۵	دفن و زراعت و غیرہ -	۲۳۵	دفن و زراعت و غیرہ -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۳۳	باب شہید کے بیان میں۔	۴۲۸	میت کے سر پر تلے تکیہ۔ اسکے نیچے پتھر۔
۴۳۴	وجہ تشہید شہید۔	۴۲۹	معدہ پر کچی اینٹ۔ عورت کی قبر پر پردہ۔
۴۳۵	اقسام شہادت۔	۴۳۰	کچی اینٹ و لکڑی معدہ پر۔ قبر میں مٹی ڈالنا۔
۴۳۶	تعریف شہید۔ شرط شہید۔	۴۳۱	قبر کی مٹی پر زیادتی۔ طریق مٹی دینے کا۔ دعا
۴۳۷	شہادت کی صورتیں۔	۴۳۲	قبر کی صورت۔ دلیل حدیث سے۔
۴۳۸	شہید کے احکام۔ دلیل شافعیہ قیاسی۔	۴۳۳	فروع۔ قبر کو مکمل کھانا گچ کرنا۔ قبر پر پتھر کی گلی
۴۳۹	تعریف ذمی و مستامن۔ ذمی یا مستامن نے جہان	۴۳۴	نہ کی مین قبر۔ صالحین کے مقبروں میں۔ قبر پر
۴۴۰	کو ظلم مارا۔	۴۳۵	پانی ڈالنا۔ قبر پر قرآن و دعا پڑھنا۔ قبر کو روڑنا
۴۴۱	اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان و مال بچانے	۴۳۶	وغیرہ۔ قبر کی جانب نماز۔ قبر پر پتھر لکھنا۔
۴۴۲	پر ناحق مارا گیا۔	۴۳۷	مردہ کا آواز اذان سننا۔ ایک قبر میں دو مرد۔
۴۴۳	ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اسکے	۴۳۸	تقریت۔ کلمات تقریت۔ اہل مصیبت کا گھر
۴۴۴	اور دوسرے جہاز والے مرے۔	۴۳۹	و مسجد میں بیٹھنا۔ دروازوں پر بیٹھنا۔
۴۴۵	کافروں نے مسلمانوں کو بھگایا اور وہ دریاب میں	۴۴۰	میت کو گھر میں دمن۔ میت کا منتقل کرنا۔
۴۴۶	گرے اور مرے۔ کافروں نے اپنے گرد گھرو	۴۴۱	معدہ دفن منتقل کرنا۔ قبر کا ہموار کرنا۔
۴۴۷	بچھائے اور اُس سے مسلمان مرا۔	۴۴۲	رات کو دفن۔ مقبرہ میں جوتا پہنکر چلنا۔
۴۴۸	شہید کا کفن و دفن۔ شہید کے کپڑوں میں نہایت	۴۴۳	عورتوں کو زیارت قبور۔ قبر پر ہاتھ رکھنا۔
۴۴۹	شہید کا خون۔ حالت جنابت میں شہید۔	۴۴۴	قبر کو مسح۔ پوسہ چھوٹا۔ قبر کے پاس سونا۔
۴۵۰	دلیل۔ حائض اور نفاس کا شہید ہونا۔	۴۴۵	دعا سے زیارت قبور۔ میت کو اُس کے شہر میں
۴۵۱	طفل شہید کا حکم۔ شہید کے کپڑے۔ دلیل حدیث سے	۴۴۶	منتقل کرنا۔
۴۵۲	پوستین و ہتھیار و موزہ ٹوپی و پانچجامہ اور	۴۴۷	مقبرہ کی بری گھاس کاٹنا۔
۴۵۳	روٹی دار کپڑا۔	۴۴۸	جو کشتی میں مرا۔ قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا۔
۴۵۴	شہید کے کفن میں زیادتی و کمی۔	۴۴۹	کسی کا مال نکلا اور پانچا دین نہ نکلا تو بعد موت
۴۵۵	بعد زخمی ہونے کے کھا یا پیا۔	۴۵۰	کے چاک کرنا۔ میت والوں کا جمع ہونے والوں
۴۵۶	آرام پائی۔ نماز کا وقت گزرا۔	۴۵۱	کو کھانا بچا کر کھلانا۔
۴۵۷	شہر میں مقتول ملا۔ حدود شریعیہ میں مارا گیا۔	۴۵۲	اہل میت کے واسطے کھانا بھیجنا۔
۴۵۸	امام حق کی نہایت میں مارا گیا۔ رہبری کرتے میں	۴۵۳	میت سے منکر و نکیر کا سوال۔
۴۵۹	اپنے آپ کو مارا۔ گلا گھوٹ کر دستورہ کھلا کر	۴۵۴	میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب۔
۴۶۰	سپانسی سے مارا گیا۔	۴۵۵	عیدوں میں مقابر میں کھانا و چراغ۔
۴۶۱	دریا میں ڈوبا۔ دیوار کے نیچے دب کر۔ زندہ	۴۵۶	مقابر میں بیہوشی کی ہڈی ملی۔
۴۶۲	نے مارا۔ رات کو شہر میں۔ قتال کا ریاقت	۴۵۷	مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳	۱ اعتبار ادا سے زکوٰۃ -	۵۱	مین - مبطون - ہیشہ سے - ذات الحجب سے -
۵۴	کل مال بے نیت زکوٰۃ صدقہ کیا -	۵۲	سل سے - طاعون سے - فوج - جل کر - گر کر بیل کر
۵۵	نصاب کا بعض حصہ دے دیا -	۵۳	خطا سے قتل ہوا - کسب حلال معاش کے
۵۶	فروع - دوسرے ہر فرض تھا بعد سال کے اسکو	۵۴	کسی حد سے -
۵۷	بری کیا - ادا سے زکوٰۃ میں اعلان -	۵۵	باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں -
۵۸	عیدین میں جو مبارکباد دینے والوں کو نیچے	۵۶	دلیل حدیث سے - دلیل صحت -
۵۹	زکوٰۃ دے -	۵۷	کعبہ کے اندر نماز بجا عت -
۶۰	عید و دیگر ایام خوشی کام کاج والوں کو سوائے	۶۱	امام نے مسجد حرام میں پڑھی اور مقتدیوں نے
۶۱	اجرت کے بہ نیت زکوٰۃ دینا -	۶۲	اسکے گرد حلقہ کیا - کعبہ کی پھٹ پر نماز - دلیل -
۶۲	مال موجودہ کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ	۶۳	دیوہ کعبہ پر پھڑکے ہو کر - امام نے عورتوں کی نیت
۶۳	دلوایا - زکوٰۃ میں اعتبار سال - وقت تکبیل تھا	۶۴	کی اور ایک عورت محاذی امام ہوئی - سجدہ کا
۶۴	تقوٰی یا مال جنس کو بدلنا - درمیان سال میں مال ط	۶۵	محل وغیر محل میں ہونا - رکعت و سجدہ کے
۶۵	بعد ختم سال ط - باب جو پاپوں کے صدقہ کا	۶۶	چھوٹنے میں شک -
۶۶	تفصیل -	۶۷	دلیل سے واجب و بدعت یا سنت و بدعت
۶۷	فصل اونٹ کی زکوٰۃ میں -	۶۸	ہونے میں شک -
۶۸	اونٹ کی نصاب - شرط - مقدار زکوٰۃ پانچ اونٹ	۶۹	کتاب زکوٰۃ کے مسائل میں -
۶۹	میں - دس اونٹ میں - پندرہ میں - بیس میں -	۷۰	زکوٰۃ فرض ہونے کا وقت -
۷۰	پچیس میں - تریف بنی مناض - پچیس اونٹ	۷۱	وجوب زکوٰۃ -
۷۱	میں - تریف بنت لبون - چھالیس میں -	۷۲	شرط وجوب - دلیل وجوب قرآن سے
۷۲	تریف حقہ - اکسٹھ میں - تریف جڑعہ -	۷۳	دلیل حدیث سے اجماع امت ادا کا حکم -
۷۳	چھتر میں - اکانزے میں - ایک سو بیس سے زائد	۷۴	مال قرض سے زائد -
۷۴	ایک سو پچیس میں - ایک سو بیس میں - ایک سو	۷۵	مکانات و کپڑوں و سامان بکان و جانور
۷۵	پنچیس میں -	۷۶	سواری و بندہ خدمت اور مشعل ہتھیار
۷۶	ایک سو چالیس میں - ایک پنچالیس میں ایک سو	۷۷	کا حکم - کتابوں میں - پیشہ والوں کے
۷۷	پچاس تک ایک سو پچیس میں - ایک سو چھتر میں -	۷۸	اوزار میں - تفصیل - حکم دوسرے پر
۷۸	ایک پچھتر میں - ایک سو چھالیس میں - ایک سو	۷۹	قرض آتا ہو سال معقول - غلام آبن - و
۷۹	چھبازے میں دوسو تک -	۸۰	ضمان و مضروب -
۸۰	دو سو پانچ میں - دو سو دس میں - دو سو پندرہ	۸۱	مال دیا میں گرا - مدفون کی جگہ فراموش
۸۱	میں - دوسو بیس میں - دو سو پچیس میں -	۸۲	سلطان نے لے لیا -
۸۲	دو سو چھتیس میں - دو سو چھالیس میں -	۸۳	نوٹھی بصد تجارت خریدی اور خدمت کی نیت

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۷۱۷	تفصیل ہر واحد۔	۷۱۷	دوسو چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے
۷۱۸	بجائے جانور کے قیمت دینا۔	۷۱۸	شافعیہ کی۔
۷۱۹	تعزین عموال و حوال و علوفہ ادا کا حکم۔	۷۱۹	دلیل خفیہ حدیث سے۔
۷۲۰	دلیل مالک۔ دلیل خفیہ۔	۷۲۰	بختی و عربی۔
۷۲۱	صاحب نصاب کو استفادہ و میان سال کے۔	۷۲۱	فصل گاسے کی زکوۃ میں۔
۷۲۲	اونٹ کی زکوۃ دی اور دوسرے سال کی آخر	۷۲۲	مقدار نصاب۔
۷۲۳	میں نقد سے بیجا۔ اور یہ صاحب نصاب پر۔	۷۲۳	شرط وجوب۔ تعزین تبع و تبعہ۔ چالیس میں۔
۷۲۴	دلائل۔	۷۲۴	تعزین مسن و مسنہ و دلیل حدیث سے۔
۷۲۵	خوارج نے جبکہ خراج اور صدقہ سوا نم لے لیا۔	۷۲۵	چالیس سے ساٹھ تک۔ توضیح۔
۷۲۶	بنی تہلب کا حکم۔ ہلاک مال بعد وجوب زکوۃ۔	۷۲۶	ستر میں۔ اسی میں۔ نوے میں۔ سو میں۔
۷۲۷	مال تجارت کو مال تجارت سے بدلنا۔	۷۲۷	قاعدہ کلیہ۔ دلیل۔
۷۲۸	سال گزرنے سے پہلے صاحب نصاب نے	۷۲۸	بھینس و گاسے کا جنس واحد ہونا۔
۷۲۹	زکوۃ دی۔	۷۲۹	پلو مادہ اور جھلی نر سے و برعکس۔
۷۳۰	دوسو درم موجود اور چار سو کی زکوۃ دی۔	۷۳۰	گاسے۔ بھینس مخلط۔
۷۳۱	جوانات مختلفہ میں بعض کی پیشگی اور وہ	۷۳۱	فصل بھیر بکری کی زکوۃ میں۔ قدر نصاب
۷۳۲	تلف ہوئے۔	۷۳۲	شرط وجوب۔ چالیس میں۔ بچہ کا شمار۔
۷۳۳	باب مال کی زکوۃ کا۔	۷۳۳	مادہ پالو نہ نر کا اعتبار۔
۷۳۴	فصل چاندی کی زکوۃ کی۔ قدر نصاب۔	۷۳۴	ایک سو اکیس میں۔ دوسو ایک میں۔ چار سو تک
۷۳۵	دلیل حدیث سے۔ تعزین اوقیہ۔ شرط وجوب	۷۳۵	چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے
۷۳۶	قدر واجب۔ دلیل حدیث سے۔ قدر	۷۳۶	تعزین شنی۔ تعزین جذع۔ دلیل خفیہ۔
۷۳۷	نصاب سے زائد میں۔	۷۳۷	تفصیل شرکت اشخاص میں جانوروں کی مخلط
۷۳۸	دلیل شافعی۔ دلیل خفیہ۔	۷۳۸	واقفہ و خجوف صدقہ۔
۷۳۹	اعتبار وزن درم۔ توضیح ترجمہ رقی ماشہ۔	۷۳۹	فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں۔
۷۴۰	چاندی میں میل۔ حکم کھونٹے و کھونٹے کا دوا میں	۷۴۰	شرط وجوب۔ اختیار مالک کا
۷۴۱	غیر جنس سے زکوۃ۔ شمار وزن میں کم و بیش	۷۴۱	قدر زکوۃ۔
۷۴۲	وزن و قیمت۔ انگریزی چاندی۔ سونا	۷۴۲	دلیل امام ابو حنیفہ رحم کی۔
۷۴۳	چاندی میں ملا ہوا۔	۷۴۳	تتباہ گھوڑوں کی زکوۃ و تنہا غوث میں۔
۷۴۴	فصل سونے کی زکوۃ میں۔	۷۴۴	گدھے و خجور کی زکوۃ کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔
۷۴۵	تعزین شقال۔ قدر نصاب۔ دلیل حدیث سے	۷۴۵	اونٹ کے بچوں کا حکم۔ گاسے کے بچوں کا حکم
۷۴۶	اعتبار وزن شقال۔ قدر واجب۔ قدر نصاب سے زائد	۷۴۶	بکری کے بچوں کا حکم۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الہامی و فصول و مسائل و دلائل
۷۸۳	وزن و پیمانہ کی تعریف۔	۷۹۲	قدر واجب مسلمان سے۔ ذمی سے۔ عربی سے۔
"	سونے کے چرچاندی کے پیر اور گنے اور برتن کا حکم۔	۷۹۳	عربی سے نصاب سے کم میں لینے کی صورت۔
"	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	"	عربی سے نصاب و زائد میں کم و بیش لینے کی صورت۔
۷۸۵	پوری نصاب سونے کی اور پوری نصاب چاندی کی ایک کے پاس۔ اور ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ۔	"	عربی سے نہ لینے کی شرط۔ دلیل۔
"	پیسوں میں زکوٰۃ۔	۷۹۴	سال میں دوبارہ لینے نہ لینے کی شرط عربی سے۔
"	فصل چیز و سامان کی زکوٰۃ میں۔	"	شراب اور سور میں عشر۔
"	شرط وجوب۔ قدر نصاب۔ قیمت عروض میں اعتبار۔ دلیل حدیث سے۔	۷۹۵	دلیل قیاسی۔
۷۸۶	طریق اندازہ قیمت۔	۷۹۶	تعلیمی کا حکم۔ سود و سود و سود گھر میں۔
۷۸۷	تفصیل۔ قیمت کے اندازہ کرنے کی جگہ۔	"	دوسرے کے سامان میں بقدر نصاب نکال لایا۔
"	وقت انداز قیمت کا اعتبار۔ عین مال سے زکوٰۃ۔	"	مضارب مع مال مضارب بقدر نصاب کے گزرا۔
"	عین مال میں نقص یا زیادتی۔ اسباب چھبہ۔	"	تنہا عبد و ماذون و سود و سود کے ساتھ گزرا۔
"	چند نصاب مختلف و قرضہ۔	۷۹۷	مالک کی ہر اہی میں۔
۷۸۸	شروع و آخر سال میں نصاب کامل و درمیان میں نقص۔	۷۹۸	جس سے خارجی کے عاشرے عشر لیا پھر وہ عاشر اہل عدل کی طرف آیا۔
"	عروض کی قیمت نصاب سے کم اور سونا و چاندی۔	"	چو پائے و نقد کو کما میرے نہیں۔
"	سونا و چاندی دو وزن نصاب سے کم یا ایک کم۔	"	عروض کو کما تجارتی نہیں۔
۷۸۹	سونے و چاندی کی نصاب طائی۔	"	باب کھانوں اور دینیوں کا۔
"	سوتی و جواہرات۔ نالوائی کے ٹک و لکڑی پر۔	"	کھان پائے جانے کی شرط۔ قدر واجب۔
"	تلمی کے تل پر۔ جس کے ذمہ ادا سے زکوٰۃ ہو اس کو قرض صاحب نصاب کا مال گرا اور فقیر نے پایا احسب مال و اس کی زکوٰۃ کی نیت۔ جس کے ذمہ زکوٰۃ دہ مرگیا۔	۷۹۹	دینیوں میں قدر واجب۔
۷۹۰	باب عاشرہ گزرنے والے کا۔	"	دلیل قرآن سے۔ پانے والا بالغ آزاد یا غلام یا طفل یا مرد و عورت یا عربی یا ذمی۔
"	تعریف عاشرہ۔ تفصیل۔ شرط وجوب۔ سال تکامی سے یا غرض قرضہ سے انکار۔	"	دو شخصوں کی تلاش معاون میں شرکت۔
"	دوسرے ماحر کو دی۔ خود فقیر کو دیا۔	۸۰۰	مزد و رون کو معدن میں مقرر کیا۔
"	تصدیق مسلم و ذمی و غیر ذمی۔	"	گھر میں معدن۔ اپنی زمین ملک میں۔
"		"	دفعینہ پایا۔ تفصیل۔
"		۸۰۱	ضرب اسلام۔ ضرب کفر۔ بانی کی جگہ نشاندار۔
"		"	غیر نشان دار۔
"		۸۰۲	ذمی کا دعویٰ ضرب شنبہ۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۸۰۲	دار الحرب میں امان سے جانے والا اور معدن و دوفینہ۔	۸۱۷	اقسام پانی کے۔ عشری پانی۔ خراجی پانی۔
۸۰۳	دار الحرب میں خیر امن گیا اور گھر یا جنگل وغیرہ میں معدن یا دوفینہ پایا۔ پیاروں میں فیروزہ پائے کافروں کے گودام خزانہ دوفینہ میں ہوتی و فیروزہ وغیرہ پائے دلیل حدیث سے۔	۸۱۸	عشری زمین کی تفصیل۔
۸۰۴	بارہ میں۔ موتی و عنبر میں۔ مچھلی میں۔ دوفینہ میں سامان نکلا۔ کان و دوفینہ پانے والا و صرف خمس۔ تفصیل اصول و فروع۔	۸۱۹	خراجی زمین کی تفصیل۔
۸۰۵	سبت المال میں رکھنے کا طریق۔ باب کھینوں و بھلون کی زکوٰۃ کا۔ شرط و وجوب۔ قدر واجب۔	۸۲۰	جیون و سیون و دجلہ و فرات کا پانی۔ تلبی کی عورت اور طفل کی زمین۔
۸۰۶	انذار و سق۔ دلیل صاحبین کی۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی۔	۸۲۱	زمین عشری میں قیر اہد زنت کا چشمہ نمک کی جھیل میں۔
۸۰۸	ڈول وغیرہ سے سنبھی ہوئی چیزوں میں۔ اعتبار مدت۔ وقت ادا۔ پیشگی۔	۸۲۲	زمین خراجی میں۔ شرط۔ دلیل۔ کسی مالک پر عشر و خراج۔ طعام پیداوار سے کھانا قبل ادا سے عشر۔ خراج کے واسطے قید کرنا۔ کئی برس کا خراج۔ قابو ہوتے زراعت نہ کی۔ کھیتی پکنے کے پہلے یا بعد بیچے۔
۸۰۹	سیدہ و اور و حاصلات کے ضائع ہونے کی صورت۔ مالک مر گیا۔ شہد میں۔ دلیل۔ ریشم میں۔	۸۲۳	سبت المال میں حق دار کا حق پر قابو۔ بیعت رکھنے والا مراد و وارث ندارد۔ خسار و عشر چھوڑنا۔
۸۱۰	توہج مترجم۔ پیاروں کے شہد میں۔ اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ دی۔ کسی مسلمان کو زنا عت کے واسطے عاریت دی۔ کافر کو مستعار دی۔ بٹائی پر دی۔	۸۲۴	باب جنگ و صدقات جائز و ناجائز میں۔ دلیل قرآن سے۔ انکی اقسام۔
۸۱۱	عشر میں خرچہ محسوب کرنا۔ دلیل تغلی کی نہیں۔ عشری میں۔	۸۲۵	تعریف فقیر کی۔ تعریف مسکین کی۔ فروع۔ زکوٰۃ ایسے فقیر کو جو مالک نصابین یا وہ نصاب نامی زمین اور حاجت میں مستغرق ہو۔ اقسام نصاب عامل کو زکوٰۃ سے ملنے کی شرط۔ اٹکے ملنے کی قدر۔ مدت کا اندازہ عامل کے ساتھیوں کی تفصیل عامل کا قدر کفایت و استغراق مال وصول شدہ۔
۸۱۲	مسلمان نے تغلی کی سوا دوسرے ذمی کے ہاتھ اپنی زمین عشری بھی ادا کر کے تبعدہ میں گئی۔ مجوسی کے گھر پر۔ گھر کو باغ بنایا۔	۸۲۶	عامل کے پاس مال ضائع گیا۔ قبل وجوب اتنا اور اپنے مددگاروں کا حق لیا۔ انما قدر کفایت۔ تک رقاب۔ طالب علم کو زکوٰۃ لنبیا۔
۸۱۳	۸۱۴	۸۲۷	تعریف غارم کی۔ راہ انکی سے مراد۔

صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۸۲۶	دلیل۔ تعریف ابن السبیل۔	۸۲۱	خاص مقبر کے دینے کی نذر۔
۸۲۷	حوالہ اقتصاد صنف واحد پر۔ دلیل۔	۸۲۰	صدقہ دیکر خود خریدنا۔
۸۲۸	ذمی کو زکوٰۃ دینا۔ دلیل حدیث سے۔	۸۱۹	مشکی چیز کا تلف۔
۸۲۹	مال زکوٰۃ سے مسجد بنوانا۔ پل گھاٹ کنوین	۸۱۸	دو چند زکوٰۃ کی نذر۔
۸۳۰	نہرین بنانا۔ حج و جہاد میں صرف کرنا۔ کفن	۸۱۷	مال موجود کم اور زیادہ کی نذر۔
۸۳۱	میت میں۔ زکوٰۃ کے مال سے میت کا	۸۱۶	مال ندارد اور مساکین پر صدقہ۔
۸۳۲	قرض ادا کرنا۔	۸۱۵	پچاس موجود اور بشرط تندرستی سو کا صدقہ۔
۸۳۳	مال زکوٰۃ سے سبہ باندی خرید کر آزاد کرنا۔	۸۱۴	جب کھاؤں پیوں تو ایک پیسہ مجھے صدقہ۔
۸۳۴	موجودہ مال بقدر نصاب کے زکوٰۃ کی نیت سے	۸۱۳	قرعے مکہ کی نذر کی اور اور ونگودی۔
۸۳۵	فقیر کو اپنا قرضہ دوسرے سے اٹرایا۔	۸۱۲	باب عید الفطر کے صدقہ کا۔
۸۳۶	مقروض محتاج کو بیت زکوٰۃ مال چھوڑا۔	۸۱۱	شرط وجوب۔ دلیل حدیث سے۔
۸۳۷	مالدار کو زکوٰۃ دینا۔ تعریف مالدار کی۔	۸۱۰	اپنی ذات سے۔ دلیل حدیث سے۔
۸۳۸	دلیل حدیث سے۔	۸۰۹	اولاد کی طرف سے۔ وجہ تسمیہ صدقہ فطر۔
۸۳۹	مان باپ دادا دادی اٹا نانی بیٹا بیٹی پوتا	۸۰۸	ملوک کی جانب سے۔ غروع۔
۸۴۰	پوتی کو زکوٰۃ دینا۔	۸۰۷	صغیر و محبون کے مال سے نہ دیا گیا ہو۔ بیوی
۸۴۱	شوہر کا بی بی کو اور بی بی کا شوہر کو۔ دلیل شافعیہ	۸۰۶	کی طرف سے۔
۸۴۲	صاحب زکوٰۃ کا اپنی مدبر و مکاتب کو زکوٰۃ دینا۔	۸۰۵	مکاتب اور مدبر کی طرف سے۔
۸۴۳	جس غلام کا کچھ حصہ آزاد۔	۸۰۴	غلام کا فر کی طرف سے۔ دلیل۔
۸۴۴	مالدار کے ملوک اور غنی کے ولد صغیر کو۔	۸۰۳	فصل مقدار واجب و وقت وجوب میں۔
۸۴۵	بنی ہاشم کو۔ دلیل حدیث سے۔	۸۰۲	آٹے و ستو کا اعتبار۔
۸۴۶	آل عباس کو۔ آل عقیل۔ آل حارث	۸۰۱	صاع کی مقدار۔
۸۴۷	بن عبد المطلب کو ان سب کے مولاؤں کو۔	۸۰۰	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۸۴۸	فقیر سمجھ کر زکوٰۃ دی اور وہ غنی نکلا حبس کو زکوٰۃ	۷۹۹	وقت وجوب۔ دلیل حنفیہ۔ تفصیل۔
۸۴۹	دنیا ناروا ہر اسکو دھوکے میں۔	۷۹۸	وقت ادا کا استحباب۔ دلیل حدیث سے۔
۸۵۰	اپنے غلام یا مکاتب کو دھوکے میں۔	۷۹۷	پیشگی دینا۔
۸۵۱	صاحب نصاب کو۔	۷۹۶	خطرہ ادا کرنے میں تاخیر۔ غروع۔ پیٹ کے بچہ
۸۵۲	ایک شخص کو نصاب یا اس سے زائد۔	۷۹۵	کی طرف سے باپ پر صغیرہ کا فطو۔ باپ نے
۸۵۳	ایک شہر سے دوسرے شہر میں نقل۔	۷۹۴	صغیرہ کا نکاح کر کے شوہر کے سپرد کیا۔ ملوک
۸۵۴	صدقہ تندر۔ ادا سے نذر۔	۷۹۳	کا صدقہ۔ ایک شخص کو پورا خطرہ عورت نے
۸۵۵	خاص مدد سے دینے کی نذر۔	۷۹۲	اپنے شوہر کے یا شوہر نے اپنی عورت کے گیموں

صفحہ	البواب و مضامین و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و مضامین و مسائل و دلائل
۸۶۵	عید فطر و عید اضحیٰ کے دن روزہ۔	۸۶۵	بہ اجازت طاکر فقیر کو دے دیے۔
۸۶۹	منجم کو اپنے حساب پر عمل۔	۸۶۶	سمیت پر زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا تذر یا کفارہ۔
۸۷۰	بعد زوال یا قبل زوال چاند دیکھنا۔	۸۷۰	سمیت اور ادا کے واجب کی وصیت۔
۸۷۱	تیس تاریخ رمضان کون میں چاند دیکھا۔	۸۷۱	مرد نے اپنی اولاد و جوہر کی طرف سے گہون
۸۷۲	مسئلہ مزدوریہ و بحث اختلاف مطاع۔	۸۷۲	تو بیچے پھر طاکر بہ نیت فطرہ سب کی طرف
۸۸۱	مرد تنہا نے ہلال رمضان دیکھا اور مطلع	۸۷۳	کے دے دیے۔
۸۸۲	صاف نہین۔	۸۷۴	صدقہ فطر پر آدمی مقرر کرنا۔ جو رو کے
۸۸۳	مطلع میں تنہا امام کا حکم۔	۸۷۵	غلام کو دینا۔
۸۸۴	دلیل حدیث سے۔	۸۷۶	مصارف صدقہ فطر۔ منجملہ واجبات اسلام۔
۸۸۵	تنہا دیکھنے والے نے روزہ نہ رکھا۔	۸۷۷	کتاب روزہ کے بیان میں۔
۸۸۶	دلیل حنفیہ۔	۸۷۸	وجہ تسمیہ۔ اقسام صیام۔
۸۸۷	تنہا دیکھنے والے نے تیس روزے پورے کیے	۸۷۹	۸۷۹ خسرو صیام۔ روزہ واجب کی قسم۔
۸۸۸	اور مطلع پر اٹس روز بچہ ابر۔	۸۸۰	۸۸۰ صوم واجب کی نیت کا وقت۔
۸۸۹	ایک مرد عادل کی گواہی۔ عورت عادل کی گواہی	۸۸۱	۸۸۱ انتہائے وقت نیت۔
۸۹۰	غلام و آزاد کی رمضان کے ہلال میں گواہی	۸۸۲	۸۸۲ فرضیت صوم۔ دلیل قرآن سے۔
۸۹۱	ادائے شہادت کا وقت۔	۸۸۳	۸۸۳ فرضیت روزہ کا منکر۔
۸۹۲	تصحیح علت مطلع صاف نہونے کی۔	۸۸۴	۸۸۴ نیت کمال تردد۔ دلیل شافعیہ۔
۸۹۳	فروع ضروریہ۔ دیہات میں اکیلے نے	۸۸۵	۸۸۵ دلیل حنفیہ۔
۸۹۴	چاند دیکھا۔ مطلع صاف ہو۔ جمع کثیر کی حد۔	۸۸۶	۸۸۶ فروع۔ روز معین کی نذر اور اس میں
۸۹۵	شوال احد ذی الحجہ کے ہلال کا حکم مطلع مختار میں	۸۸۷	۸۸۷ دوسرے واجب کی نیت۔
۸۹۶	ہلال شوال کا او تیس کو تلاش کرنا۔	۸۸۸	۸۸۸ مقیم اور سوائے رمضان کے دوسرے
۸۹۷	حبس تنہا ہلال شوال کا دیکھا۔	۸۸۹	۸۸۹ روزہ کی نیت۔
۸۹۸	ابر کی حالت میں قبول گواہی کا نصاب۔	۸۹۰	۸۹۰ رمضان کی رات میں جنون و بیہوشی اور
۸۹۹	مطلع صاف ہونے کی حالت میں نصاب گواہ۔	۸۹۱	۸۹۱ زوال سے پہلے افاق۔
۹۰۰	فروع۔ جہان کوئی حاکم و قاضی نہین۔	۸۹۲	۸۹۲ قضاے رمضان و کفارہ کے روزہ کی نیت۔
۹۰۱	اونیس رمضان کو لوگوں نے کہا کہ ہنہ شہر کے	۸۹۳	۸۹۳ نفل روزہ کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔
۹۰۲	رفدے سے ایک روز پہلے چاند دیکھا تھا۔	۸۹۴	۸۹۴ چاند کی جستجو اونیس شعبان کو۔
۹۰۳	روزہ کا وقت۔ دلیل قرآنی۔	۸۹۵	۸۹۵ شعبان کے چاند کی تلاش۔
۹۰۴	تولید صوم۔ شرط صحت۔	۸۹۶	۸۹۶ بختری یا منجم کا قول۔ شک کے دن روزہ
۹۰۵	بابان صورتوں میں جو موجب قضا و کفارہ ہیں	۸۹۷	۸۹۷ دلیل حدیث سے۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵	روزہ میں کھانا پینا جماع بھول کر۔	۸۹۱	فصل روزہ کا کھانا پینا اور دوسرے کا
۶	دلیل حدیث سے۔	۸۹۲	یاد دلانا اور اسکا یاد نہ کرنا یا اور پھر یاد۔
۷	روزہ دار کو بھول کر کھاتے دیکھنا۔	۸۹۳	خطا سے کھایا پیا۔ زبردستی سے کھلایا گیا
۸	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔	۸۹۴	روزہ میں سوتے میں احتلام۔ دلیل حدیث سے۔
۹	کسی عورت کی طرف سے نظر کرنے سے اترال۔	۸۹۵	روزہ میں زلیق سے اترال۔
۱۰	روزہ میں زلیق سے اترال۔	۸۹۶	زلیق کی برائی۔ روزہ میں چٹنی۔
۱۱	مقعد یا فرج میں انگلی روزہ میں۔	۸۹۷	مقعد یا فرج میں انگلی روزہ میں۔
۱۲	جو رو کے ہاتھ میں عضو تناسل دیا اور اترال۔	۸۹۸	جماع چوپایہ یا مردہ عورت سے یا زندہ عورت
۱۳	جماع چوپایہ یا مردہ عورت سے یا زندہ عورت	۸۹۹	کے فرج کے سواے مباشرت۔
۱۴	کے فرج کے سواے مباشرت۔	۹۰۰	روزہ میں عورت نے مرد کو مساس کیا۔
۱۵	روزہ میں عورت نے مرد کو مساس کیا۔	۹۰۱	عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس۔ چوپایہ
۱۶	عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس۔ چوپایہ	۹۰۲	کے فرج چھونے سے اترال۔
۱۷	کے فرج چھونے سے اترال۔	۹۰۳	روزہ میں تیل۔ پچھنے لگانا۔
۱۸	روزہ میں تیل۔ پچھنے لگانا۔	۹۰۴	روزہ میں سر نہ لگانا۔ شہوک میں خون کا اثر
۱۹	روزہ میں سر نہ لگانا۔ شہوک میں خون کا اثر	۹۰۵	شہوک میں سر نہ لگانا۔ آنکھ میں دوا اور
۲۰	شہوک میں سر نہ لگانا۔ آنکھ میں دوا اور	۹۰۶	حلق میں مرہ۔
۲۱	حلق میں مرہ۔	۹۰۷	آتشو نکلے۔ عورت کو بوسہ دینا۔
۲۲	آتشو نکلے۔ عورت کو بوسہ دینا۔	۹۰۸	بوسہ و مساس سے اترال۔
۲۳	بوسہ و مساس سے اترال۔	۹۰۹	فروع۔ باندی و غلام کا بوسہ۔ روزہ دار
۲۴	فروع۔ باندی و غلام کا بوسہ۔ روزہ دار	۹۱۰	عورت نے مرد کا بوسہ لیا۔ چوپایہ کا بوسہ
۲۵	عورت نے مرد کا بوسہ لیا۔ چوپایہ کا بوسہ	۹۱۱	لینے سے اترال۔
۲۶	لینے سے اترال۔	۹۱۲	جو رو کو بوسہ لینے کا جواز و عدم جواز رخہ میں۔
۲۷	جو رو کو بوسہ لینے کا جواز و عدم جواز رخہ میں۔	۹۱۳	روزہ میں مباشرت فاحشہ۔
۲۸	روزہ میں مباشرت فاحشہ۔	۹۱۴	روزہ دار کی حلق میں کھسی۔ دھوان و غبار
۲۹	روزہ دار کی حلق میں کھسی۔ دھوان و غبار		

صفحہ	البواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فضول و مسائل و دلائل
۹۱۲	صوم الدہر۔ ہر ماہ کی ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ کو روزہ۔	۹۲۴	شک کے دن کچھ کھا لیا پھر ثابت ہوا کہ یہ رمضان کا دن ہو نفل روزہ اور دعوت۔
۹۱۳	صوم عقد۔ تہار روز جمعہ کا روزہ۔ دو شنبہ و پنجشنبہ کو۔ ذی الحجہ کے اول نوروز تک تمام محرم و رجب و شعبان میں۔	۹۲۵	مسافر نے افطار کی نیت کی پھر قبل زوال شہر میں ہو چکر روزہ کی نیت کی۔
۹۱۴	نوروز۔ سینچر۔ اتوار کو۔ چپ روزہ۔ عورت کا روزہ نفل۔ نوکر کا روزہ نفل۔ فصل اُن عذروں کے بیان میں جنہیں افطار مباح ہو۔ رمضان میں مریض۔	۹۲۶	مسافر نے نیت روزہ سے صبح کی پھر اس دن افطار کیا مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لوٹ کر کھرنے لگا اور دن سے کچھ کھا کر چلا۔
۹۱۵	دلیل حدیث سے۔ مرض کا صنعت باقی ہو۔ چوڑی یا بخار کی باری کے روز پہلے سے دوا۔ باندی کو کھانا پکانے وغیرہ سے صنعت۔	۹۲۷	رمضان میں بعد فجر ایک شخص بیہوش ہوا۔ رمضان کی اول رات میں بیہوش ہوا۔
۹۱۶	کارگر کو باؤ شاہی آدمی کام کے واسطے لگائے اور جرأت کی شدت۔ روزہ کے سبب شیشہ ٹکڑا کا خوف۔	۹۲۸	تمام رمضان بیہوشی۔ تمام رمضان میں ممنون رہا۔
۹۱۷	انچے کام میں نفس کو تھکا کر افطار۔ غازی کو افطار۔ مسافر کا روزہ۔ دلیل شافعی حدیث سے۔	۹۲۹	دلیل قیاسی۔ ممنون نے بعض وقت رمضان میں افاقہ پایا۔
۹۱۸	مریض و مسافر کا حالت مرض و سفر میں مرنا۔ مریض بعد صحت و مسافر بعد سفر مرا۔	۹۳۰	اقوال ائمہ۔
۹۱۹	ایک شخص متعلق اس مسئلہ کے۔ ملا اور حاقظون کو عوض گناہ میت کے مال دینا۔ حیلہ استقامت قضاے میت۔	۹۳۱	رمضان بھر روزہ کی اور نہ افطار کی نیت کی۔ دلائل۔ فروع۔ رمضان میں عدا کھایا۔
۹۲۰	میت کی طرف سے روزہ و نماز۔ دلیل حدیث سے۔ نفلی نماز و روزہ کو شروع کر کے توڑنا۔	۹۳۲	بے نیت روزہ کے صبح کی اور کھایا۔ تحقیق و توضیح۔
۹۲۱	دلیل حقیقہ۔ رمضان میں صبی بالغ اور کافر مسلمان۔ رات کے خیال سے سحری کھائی۔	۹۳۳	عورت کو روزہ میں حیض و نفاس آیا۔ دن رہے عورت پاک ہوئی اور مسافر وطن میں آیا۔
۹۲۲	حالت دن میں پاک ہوئی۔ ممنون کو افاقہ مریض کو صحت۔ مسافر مقیم ہوا۔	۹۳۴	دلیل حقیقہ۔
۹۲۳	سحری کا حکم۔ اسکی تشریف۔ دلیل حدیث سے فضائل سحری۔	۹۳۵	شک کی حالت میں سحری۔
۹۲۴	شک کے دن کچھ کھا لیا پھر ثابت ہوا کہ یہ رمضان کا دن ہو نفل روزہ اور دعوت۔	۹۳۶	ابریکی حالت میں۔ چاندنی رات میں ضعف بصارت کی وجہ سے۔ جہان فجر نہیں کھلتی

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۹۳۹	عید اضحیٰ کے دن روزہ کی نذر۔	۹۳۹	سحری بھالت شک کھانا۔
۹۴۰	ولیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۹۴۰	دلیل حدیث سے۔
۹۴۱	روزہ نذر عید اضحیٰ کو پورا کیا۔	۹۴۱	غروب آفتاب میں شک۔
۹۴۲	نذر میں نیت کا اعتبار۔	۹۴۲	غروب آفتاب و عدم غروب پر گواہی۔
۹۴۳	بحث و تفصیل۔	۹۴۳	گواہوں کی گواہی پر روزہ شروع پھر تیس کو
۹۴۴	تحقیق یطیع۔	۹۴۴	چاند ندارد۔
۹۴۵	مسائل نذر معین۔ سال بھر روزہ رکھنے کی	۹۴۵	ہر ملک اور وہاں کا طلوع و غروب آفتاب۔
۹۴۶	نذر کی۔ پُر در پُر سال بھر روزہ کی نذر۔	۹۴۶	تحریری پر سحری کھانا۔ معنی تحریری کے۔
۹۴۷	دلیل حدیث سے۔	۹۴۷	طبیب کی آواز پر۔ مرغ کی آواز پر سحری۔
۹۴۸	فروع۔ اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے	۹۴۸	سحری میں تاخیر۔ افطار میں تعجیل۔ دیکھا افطار۔
۹۴۹	روزوں کی نذر۔	۹۴۹	بھولے سے کھا یا پھر خیال کہ روزہ باقی معین
۹۵۰	اس ہفتہ کی نذر میں۔ ایک مہینہ پُر در پُر کی نذر۔	۹۵۰	پھر قصد کھانا۔ پچھنے لگانے سے جانا کہ افطار
۹۵۱	ایک ماہ مثل رمضان کے نذر۔ عورت اور سال	۹۵۱	ہوا پھر قصد کھا یا۔
۹۵۲	معین کی روزوں کی نذر۔ نذر کنندہ کا عجز۔	۹۵۲	بعد غیبت کرنے کے قصد کھا یا۔
۹۵۳	رجب کی نذر اور ادا سے کفارہ ظہار اسمین۔	۹۵۳	سوئی عورت روزہ دار و مجنونہ روزہ واجماع کی۔
۹۵۴	فروع۔ نذر کی کہ جسدن فلان شخص آوے	۹۵۴	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۹۵۵	اسدن میں روزہ رکھوں۔	۹۵۵	توضیح مترجم۔ تفصیل اعذار۔
۹۵۶	زیر کے آٹے کے روز اور بکر کی صحت کے روز کی	۹۵۶	سفر۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ حیض۔
۹۵۷	نذر روزہ کی اور وہ دونوں ایک ہی روز ہوئے	۹۵۷	نفاس۔ بھوک پیاس۔ بڑھاپا۔ نوکری
۹۵۸	مطلق ایک روز کی نذر۔	۹۵۸	و شدت گرما۔ دن میں بھالت خواب کچھ حلق سے
۹۵۹	آٹھ دن کے روزے کی نذر۔	۹۵۹	اُترا۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف۔ روزہ
۹۶۰	ایک دن میں دو روزوں کی نذر۔	۹۶۰	میں کلیان۔ سنا۔ سر پر پانی ڈالنا۔ بھیگا
۹۶۱	چند ایام کی نذر۔ نذر متفرق اور ادا پُر در پُر۔	۹۶۱	کپڑا۔ بانی میں بیٹھنا۔ منہ میں تھوک جمع کر کے
۹۶۲	نذر پُر در پُر ادا متفرق۔	۹۶۲	لگنا۔ کوئی چیز کھنا۔
۹۶۳	ایک روز نذر میں کھنے کا ارادہ اور سال یا مہینہ	۹۶۳	روزے میں قصد کھا کر مشہور کیا۔ سوال میں
۹۶۴	وغیرہ نکلا نذر شرط پر معلق کی۔	۹۶۴	بعد عید کے روزے پُر در پُر۔
۹۶۵	رجب کی نذر اور ادا ربیع الاول میں۔	۹۶۵	فصل اس روزے کی جسکو مکلف خود اپنے
۹۶۶	ایک ماہ کے روزے کی نذر اور اس سے پہلے موت۔	۹۶۶	اد پر واجب کرے۔ قسم نذر۔ تعریف نذر منجز
۹۶۷	مریض کی نذر اور قبل صحت موت۔	۹۶۷	تعریف نذر معلق۔ تعریف نذر معین۔ تعریف
۹۶۸	ایام عید و تشریق میں غیر نذر کے روزہ۔	۹۶۸	نذر غیر معین۔ نذر منجز کے احکام۔ شروط صحت نذر

صفحہ	البواب وقصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب وقصول و مسائل و دلائل
۹۴۵	باب اعتکاف کا۔ اعتکاف کا حکم۔	۹۵۵	عورت کے تصور یا نظر فرج وغیرہ سے انزال۔
۹۴۶	دلیل و توضیح۔ لیاۃ القد۔		معتکف کو احتلام۔ مسجد میں غسل۔ وضو۔
۹۴۷	صفت اعتکاف۔ اعتکاف میں رکن۔		جنون و بیہوشی۔
۹۴۸	شرط۔ دلیل حدیث سے۔		معتوہ ہو گیا۔ گالی گلوچ جھگڑا۔ لباس
۹۴۹	توضیح مترجم۔		پہننا۔ خوشبو لگانا۔ سر میں تیل۔ رات کو
۹۵۰	اقوال ائمہ۔ اذانے مدت اعتکاف۔		نشہ پی کر بیہوش ہوا۔
۹۵۱	اعتکاف شروع کر کے توڑنا۔		غیر کامل کھایا۔ اعتکاف واجب کی قضا
۹۵۲	صحت اعتکاف کا مقام۔		ماہ معین کے اعتکاف کی نذر اور کسی روزہ افطار
۹۵۳	عورت کے واسطے مقام اعتکاف۔		غیر معین مہینہ کے اعتکاف میں انظار۔
۹۵۴	تہنیت بیت۔ عورت کو شوہر سے اجازت۔ عورت مشکفہ		اعتکاف واجب کر لینے میں شرط۔
۹۵۵	سے شوہر کا بلع کرنا۔ باندی مشکفہ سے شوہر کو حق منع		اعتکاف واجب کے دن کی راتیں۔ سو برس
۹۵۶	اعتکاف سے آقا کو حق منع۔ لونڈی غلام و عورت کا وقت		دلیل قرآن سے۔ حکم تہاجر یعنی نہ درپردہ کا خاص
۹۵۷	قضا۔ مکیہ کی اجازت دیکر نہ درپردہ سے منع۔		دون ہی کی نیت۔ خاص راتوں کی ہی نیت
۹۵۸	معتکف کا مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔		ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر۔
۹۵۹	مسجد سے باہر ٹھہرنے کی مدت۔		نہ درپردہ اور متفرق کی صورت۔
۹۶۰	جمعہ کے واسطے نکلنا۔ اقوال ائمہ۔		اعتکاف دن و رات کی ابتدا کا وقت دور و نزدیک
۹۶۱	جمعہ کے واسطے معتکف کے نکلنے کا وقت۔		کی نذر۔ اعتکاف۔ اقوال ائمہ۔ فروع۔
۹۶۲	تحقیق۔ اذان کے واسطے منارہ پر۔		یوم عید کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۳	جمعہ کے واسطے جامع میں جا کر دیر تک ٹھہرا۔		اعتکاف بغیر نذر و مسجد سے نکلنا۔
۹۶۴	ایک ساعت مسجد سے بے عذر باہر ہوا۔		ایام گذشتہ کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۵	بہ صورتین جن میں معتکف بنکنا واجب ہے۔		ماہ و دن و جہاں معین کے اعتکاف کی نذر
۹۶۶	کھانا پینا سونا۔ دلیل حدیث سے۔		اور ادا اس سے پیشتر اور دوسری جگہ۔
۹۶۷	بیچنا و مول لینا مسجد میں۔		ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا۔
۹۶۸	نہایت کی خرید و فروخت مسجد میں۔ دلیل حدیث سے۔		نذر نہ ادا کرنے کے قبل مرتے میں وصیت
۹۶۹	معتکف کے واسطے کلام۔		فسدیہ کی۔
۹۷۰	خاموشی۔ پڑھنا پڑھانا۔		دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان
۹۷۱	اعتکاف نذر میں خاموشی کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔		وجوب۔ روزہ معلوم۔ درمیان میں جانا۔
۹۷۲	اعتکاف میں وطنی۔ دلیل قرآن سے مساس		دار الاسلام میں مسلمان ہوا اور قضا کے
۹۷۳	و بوسہ۔		رمضان۔ طہل پر روزے کا حکم۔ روزہ
۹۷۴	وطنی یا دون فرج و لسن و بوسہ میں انزال۔		کے واسطے تنبیہ بعد طلوع فجر نیت قضا کے

صفحہ	الابواب وفصول ومسائل ودلائل	الابواب وفصول ومسائل ودلائل
۹۵۷	بہر نفل کی - تفصیل رخصت و نواجب کی -	۹۴۵ مسکن و لباس و کتائین حاجت سے زائد -
۹۵۸	رمضان میں یلہ اللہ - اور مہینہ رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہونا -	۹۴۶ اہل مکہ و اطراف مکہ کے واسطے شرط راحلہ - دلیل -
۹۵۹	شب برات چودہ تاریخ شعبان کو جانتا - بندگون کے مزار پر جا کر کہنا کہ اگر میری پیمت پوری ہو تو آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں اور شیل کے	۹۴۷ وجوب حج کے لائق مال اور نکاح کا ارادہ - اعتبار وقت قدرت شرائط و وجوب حج - امن طریق - دلیل -
۹۶۰	درم وغیرہ مزار اولیا پر چڑھانا - مسجد میں کھانا پینا سونا -	۹۴۸ عورت کے واسطے مجرم کا ہونا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ حدیث سے - دلیل قیاسی -
۹۶۱	کتاب حج کی - توضیح مترجم -	۹۴۹ عورت کو حج کے واسطے جانے میں خوبہ کو روکنے کا اختیار - دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ -
۹۶۲	وجوب حج - شرط و وجوب - دلیل قرآن سے -	۹۵۰ محرم فاسق یا محرم محوسی کے ساتھ عورت کا حج کھانا - دلیل قیاسی - محرم طفل و مہنون - مراہقہ کا حکم اگر حج کا قصد کرے -
۹۶۳	تمام عمر میں ایک بار واجب ہونا دلیل حدیث سے - ایک بار سے زائد حج کا حکم - وقت ادا -	۹۵۱ محرم کا نفقہ - اختلاف شرط و وجوب و شرط ادا حج در بارہ محرم و امن طریق - شرائط متعلق عورت -
۹۶۴	اقوال ائمہ - شرط حریت کی دلیل - عاقل ہونے کی شرط و وجوب حج کے واسطے صحت اعضا -	۹۵۲ نابالغ و غلام نے احرام حج باندھا پھر بلوغ و آزادی - دلیل قیاسی - کافر نے احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوا - نابالغ میقات سے - بغیر احرام گذر گیا پھر مکہ میں پہنچ کر بالغ ہوا -
۹۶۵	اندھے کا حکم - دلیل حنفیہ - اپا حج کا حکم - دلیل حنفیہ - حالت نذرستی میں قدرت بعد معذور - زاد و راحلہ پر قاور ہونے کی شرط - تقرین زاد و راحلہ - مقدار زاد و راحلہ - دلیل حدیث سے -	۹۵۳ راہ میں قبل احرام غلام آزاد ہوا پھر احرام باندھ کر حج ادا کیا - شرائط ادا سے حج - مقام حج - وقت حج - ارکان حج - وقوف عرفہ - طواف زیارت -
۹۶۶	حاجت اصلیہ سے زائد ہونے کی شرط دلیل قیاسی - نفقہ عیال کی حد - حاجت اصلیہ کی تفصیل -	۹۵۴ واجبات حج - سعی صفا و مردہ - وقوف مزدلفہ - رمی الجمار - حلق و قنسر طوائف البصر بغیہ واجبات -
۹۶۷	حاجت اصلیہ سے زائد ہونے کی صورتیں -	

صفحہ	المباحات وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۹۷	آداب ایچ۔ وعاسے استخارہ۔ اجازت والدین وغیرہا۔ یوم رواگلی۔ وقت رواگلی۔ وعاسے وداع۔	۹۷۸	لباس وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ خوشبو۔ دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔
۹۷۱	گدھے کی سواری واوٹ کی۔ اوٹ وگدھے کے واسطے مقدار بوجھ۔	۹۷۹	نماز وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ وعاسے وقت احرام۔
۹۷۲	جانور پر سوار ہونے کی دعا۔ منزل میں اترنے وقت کی دعا۔	۹۸۰	تلبیہ پس ہر نماز۔
۹۷۳	منزل سے کجاوہ میں جانے کی دعا۔	۹۸۱	تنہا کی نیت میں تلبیہ۔ قرآن کی صبرت میں۔
۹۷۴	راہ میں راست کی دعا۔ صبح کی دعا۔	۹۸۲	دلیل قیاسی۔ صفت تلبیہ۔
۹۷۵	کسی شہر میں پہنچنے وقت کی دعا۔	۹۸۳	کی وزیادت الفاظ تلبیہ کا حکم۔
۹۷۶	مکہ معظمہ مدینہ منورہ کے جانے میں تقدیم و تاخیر۔	۹۸۴	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ حکم متعلق تلبیہ۔
۹۷۷	فوت رکن حج۔ فوت واجب حج۔ ترک سنت حج۔ محظورات الحج۔ بے رو کام جو محرم کو نہ کرنا چاہیے۔	۹۸۵	دلیل حنفیہ۔
۹۷۸	مستحلات۔ رخصت والدین وغیرہا۔	۹۸۶	تلبیہ بزبان عربی وغیر عربی۔ ممنوعات احرام۔
۹۷۹	مفروض کو حج و جہاد کے لیے جانا۔ گھر سے باہر احرام۔	۹۸۷	دلیل قرآنی۔ حدال۔ قتل صید۔
۹۸۰	فصل میقات احرام کے بیان میں۔	۹۸۸	دلیل قرآنی ہمارے بجانب صید۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۱	تعریف میقات۔ میقات اہل مدینہ۔ میقات اہل عراق۔ میقات اہل شام۔ اہل یمن کا میقات۔ دلیل حدیث سے۔	۹۸۹	مانعت قیص و پاجہارہ و عمامہ پینے کی۔
۹۸۲	فائدہ میقات۔ دلیل حدیث سے۔	۹۹۰	سوزہ پینے کی مانعت۔
۹۸۳	دلیل قیاسی۔ داخل میقات کے لوگوں کا حکم دلیل قیاسی۔	۹۹۱	مرد کو سر و چہرہ ڈھانکنے کی مانعت۔
۹۸۴	میقات سے پہلے احرام۔ دلیل قرآنی۔	۹۹۲	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۹۸۵	وقت احرام۔	۹۹۳	دلیل قیاسی۔ مانعت خوشبو۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۶	میقات سے احرام مقدم کرنے کی فضیلت۔	۹۹۴	تیل لگانے کی مانعت۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۷	داخل میقات والوں کی میقات۔ دلیل قیاسی۔	۹۹۵	سو بدن کے بال مونڈنے کی مانعت۔
۹۸۸	دلیل حدیث سے۔	۹۹۶	دلیل قرآنی۔ رنگین کپڑے و عفرانی وغیرہ پینا۔
۹۸۹	باب الا احرام۔	۹۹۷	دلیل حدیث سے۔
۹۹۰	غسل وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔	۹۹۸	کسم کارنگا کپڑا۔ دلیل قیاسی۔
		۹۹۹	حالت احرام میں غسل۔ جون مارنا۔ سر نہ لگانا۔
		۱۰۰۰	لوٹی ہڈی پر جیرہ ٹھکانا۔ نکلوانا۔ ختنہ کرانا۔
		۱۰۰۱	انگوٹھی پینا۔ سر میں ٹی باندھنا۔ دوسرے۔
		۱۰۰۲	عضو میں ٹی۔ قصد و پچھنے۔ سایہ میں بیٹھنا۔
		۱۰۰۳	وغیرہ۔ دلیل مالکیہ قیاسی۔ دلیل حنفیہ۔

صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل
	دلیل قیاسی - ہیمان باندھنا۔	۹۸۸	دلیل قیاسی - ہیمان باندھنا۔
	دلیل مالکیہ - دلیل حنفیہ۔		دلیل مالکیہ - دلیل حنفیہ۔
	تلوار وغیرہ پتھیا باندھنا۔		تلوار وغیرہ پتھیا باندھنا۔
	خٹلی سے سرو ہونا۔ صابون و اشنان سے		خٹلی سے سرو ہونا۔ صابون و اشنان سے
	سرو بدن کھجلا نا۔ اکثر تلبیہ۔ بلندی پر چڑھنا۔		سرو بدن کھجلا نا۔ اکثر تلبیہ۔ بلندی پر چڑھنا۔
	بلندی سے اترنا۔ سواروں سے ملاقات ہونا۔		بلندی سے اترنا۔ سواروں سے ملاقات ہونا۔
	سحر کے وقت۔ دلیل حدیث سے۔ اوقات تلبیہ		سحر کے وقت۔ دلیل حدیث سے۔ اوقات تلبیہ
	تلبیہ میں آواز بلند کرنا۔		تلبیہ میں آواز بلند کرنا۔
	دلیل حدیث سے۔ مکہ میں داخل ہو کر ابتدا بمسجد۔	۹۸۹	دلیل حدیث سے۔ مکہ میں داخل ہو کر ابتدا بمسجد۔
	دلیل حدیث سے۔ دلیل قیاسی۔ مسجد میں		دلیل حدیث سے۔ دلیل قیاسی۔ مسجد میں
	داخل ہونے کے آداب۔ داخلہ رات و دن		داخل ہونے کے آداب۔ داخلہ رات و دن
	میں۔ دعا کے داخلہ۔		میں۔ دعا کے داخلہ۔
	دعاء ملاقات بیت۔ ابتدا بکبر اسود۔	۹۹۰	دعاء ملاقات بیت۔ ابتدا بکبر اسود۔
	دلیل حدیث سے۔ تقدیم و تاخیر طواف۔		دلیل حدیث سے۔ تقدیم و تاخیر طواف۔
	سقوط طواف قدم۔ دعاء استقبال جبر اسود۔		سقوط طواف قدم۔ دعاء استقبال جبر اسود۔
	رفع الیدین و تکبیر بوقت استلام حجر۔		رفع الیدین و تکبیر بوقت استلام حجر۔
	دلیل حدیث سے۔ طریق استلام حجر۔		دلیل حدیث سے۔ طریق استلام حجر۔
	اژدحام میں استلام حجر نجی وغیرہ سے حجر کا	۹۹۱	اژدحام میں استلام حجر نجی وغیرہ سے حجر کا
	چھونا اور اسکو بوسہ دینا۔ دلیل حدیث سے۔		چھونا اور اسکو بوسہ دینا۔ دلیل حدیث سے۔
	ذکر بوقت استلام حجر۔		ذکر بوقت استلام حجر۔
	آداب طواف خانہ کعبہ۔	۹۹۲	آداب طواف خانہ کعبہ۔
	تعداد اشواط یعنی پھیرون کی۔ دلیل حدیث سے۔		تعداد اشواط یعنی پھیرون کی۔ دلیل حدیث سے۔
	طریق احطباع یعنی چادر پہننے کا۔ دلیل حدیث سے۔		طریق احطباع یعنی چادر پہننے کا۔ دلیل حدیث سے۔
	طریق طواف۔ دلیل حدیث سے۔		طریق طواف۔ دلیل حدیث سے۔
	طواف میں رمل۔ معنی رمل۔ علتہ دل۔	۹۹۳	طواف میں رمل۔ معنی رمل۔ علتہ دل۔
	دلیل حدیث سے۔ اژدحام میں رمل۔	۹۹۴	دلیل حدیث سے۔ اژدحام میں رمل۔
	ہر پھیرے کے پورا ہونے پر استلام حجر۔		ہر پھیرے کے پورا ہونے پر استلام حجر۔
	استلام رکن بائیں۔ طواف کی دعائیں۔	۹۹۵	استلام رکن بائیں۔ طواف کی دعائیں۔
	نماز نزدیک مقام ابراہیم۔ دلیل شافعیہ۔	۹۹۶	نماز نزدیک مقام ابراہیم۔ دلیل شافعیہ۔
	دلیل حنفیہ۔ دعاء آدم علیہ السلام بعد دو گانہ۔		دلیل حنفیہ۔ دعاء آدم علیہ السلام بعد دو گانہ۔
	بعد دو گانہ جبر اسود کا استلام۔ دلیل حدیث سے۔		بعد دو گانہ جبر اسود کا استلام۔ دلیل حدیث سے۔
	طواف قدم۔ دلیل مالکیہ و جوب طواف حدیث سے۔	۹۹۷	طواف قدم۔ دلیل مالکیہ و جوب طواف حدیث سے۔
	دلیل حنفیہ۔ طواف قدم و اہل مکہ۔	۹۹۸	دلیل حنفیہ۔ طواف قدم و اہل مکہ۔
	فروع آداب بعد فراغت طواف۔ طریق سنی		فروع آداب بعد فراغت طواف۔ طریق سنی
	صفا و مروہ۔ دلیل حدیث سے۔		صفا و مروہ۔ دلیل حدیث سے۔
	اژکار بوقت سنی۔	۹۹۹	اژکار بوقت سنی۔
	تعداد اشواط سنی صفا و مروہ۔	۱۰۰۰	تعداد اشواط سنی صفا و مروہ۔
	ابتداء و انتہاء سنی۔ دلیل حدیث سے۔		ابتداء و انتہاء سنی۔ دلیل حدیث سے۔
	دلیل شافعیہ در بارہ رکینیت سنی حدیث سے۔		دلیل شافعیہ در بارہ رکینیت سنی حدیث سے۔
	دلیل حنفیہ در بارہ وجوب سنی۔		دلیل حنفیہ در بارہ وجوب سنی۔
	دعا قبول ہونے کے مقامات۔	۱۰۰۱	دعا قبول ہونے کے مقامات۔
	طواف نقل کا بیان۔		طواف نقل کا بیان۔
	احکام یوم الترویہ یعنی اکٹھون ذی الحجہ کے۔		احکام یوم الترویہ یعنی اکٹھون ذی الحجہ کے۔
	تعداد خطبہ ایام حج۔ دلیل زفر فرم۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۰۲	تعداد خطبہ ایام حج۔ دلیل زفر فرم۔ دلیل حنفیہ۔
	یوم غوفہ کے احکام۔		یوم غوفہ کے احکام۔
	دلیل حدیث سے۔		دلیل حدیث سے۔
	جمع در میان نماز ظہر و عصر۔ طریق خطبہ غوفہ۔	۱۰۰۳	جمع در میان نماز ظہر و عصر۔ طریق خطبہ غوفہ۔
	اذان خطبہ۔		اذان خطبہ۔
	اقامت نماز۔ دلیل جمع میں الصلوٰتین حدیث سے۔	۱۰۰۴	اقامت نماز۔ دلیل جمع میں الصلوٰتین حدیث سے۔
	یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کی اذان و اقامت کا بیان۔		یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کی اذان و اقامت کا بیان۔
	یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کے در میان نقل۔		یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کے در میان نقل۔
	بنیہ خطبہ نماز پڑھی گئی۔ جسے تنہا نماز ظہر		بنیہ خطبہ نماز پڑھی گئی۔ جسے تنہا نماز ظہر
	عرفہ کو اپنے منزل میں پڑھ لی۔ دلیل		عرفہ کو اپنے منزل میں پڑھ لی۔ دلیل
	امام ابو حنیفہ رحمہ۔		امام ابو حنیفہ رحمہ۔
	جمع بین الصلوٰتین میں شرط امام و تقدیم احرام۔	۱۰۰۵	جمع بین الصلوٰتین میں شرط امام و تقدیم احرام۔
	بیان موقف عرفات۔ دلیل حدیث سے۔		بیان موقف عرفات۔ دلیل حدیث سے۔
	امام کو وقوف عرفہ راحلہ پر۔ دلیل حدیث سے۔		امام کو وقوف عرفہ راحلہ پر۔ دلیل حدیث سے۔
	وقوف عرفہ میں استقبال قبلہ۔ دلیل حدیث سے۔		وقوف عرفہ میں استقبال قبلہ۔ دلیل حدیث سے۔
	دعاء حالت وقوف میں۔ دلیل حدیث سے۔		دعاء حالت وقوف میں۔ دلیل حدیث سے۔
	وقوف میں قوم کا قرینہ ہونا قبل وقوف و غسل۔	۱۰۰۶	وقوف میں قوم کا قرینہ ہونا قبل وقوف و غسل۔

صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل
۱۰۰۶	دعا میں اجتماع و دلیل حدیث سے -	۱۰۱۶	دلیل حدیث سے -
۱۰۰۷	عرفات سے لوٹنے کا وقت و حالت و رفتار -	۱۰۱۷	رمی جبار کا احرام سے نکلنے کا سبب ہونا -
۱۰۰۸	دلیل حدیث سے -	۱۰۱۸	دلیل قیاسی -
۱۰۰۹	دوقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۱۹	مقام سرمنڈانے و یا بال کترانے کا -
۱۰۱۰	مقام دوقوف - جمع بین الصلواتین مغرب و عشاء	۱۰۲۰	مکہ میں آنے کا وقت مئی سے -
۱۰۱۱	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۲۱	دلیل حدیث سے وقت طواف زیارت -
۱۰۱۲	ان دونوں نمازوں کے درمیان نفل مزدلفہ میں -	۱۰۲۲	دلیل قیاسی - افضل وقت طواف -
۱۰۱۳	راہ میں نماز مغرب - عرفات میں -	۱۰۲۳	طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ کی صورت
۱۰۱۴	یوم النحر کی نماز فجر - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۴	میں طواف زیارت -
۱۰۱۵	دلیل قیاسی - وجوب دوقوف مزدلفہ -	۱۰۲۵	دو گانہ بعد طواف زیارت -
۱۰۱۶	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۱۰۲۶	فروع متعلق طواف - مقام طواف -
۱۰۱۷	مقام موقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۷	مسجد میں داخل ہونے کے وقت طواف -
۱۰۱۸	رمی جمرہ عقبہ - تعداد کنکری - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۸	عمرہ و طواف قدوم - حالت طواف یا سعی میں
۱۰۱۹	مقام رمی جمرہ عقبہ -	۱۰۲۹	نماز فرضیہ کی اقامت یا نماز جنازہ و وضو کی
۱۰۲۰	آداب رمی - جمرہ عقبہ کے نزدیک نوقت کی نعت -	۱۰۳۰	ضرورت - اوقات مکروہ میں طواف -
۱۰۲۱	دلیل حدیث سے -	۱۰۳۱	جو تاپسنگر طواف - طواف میں اشعار باتین کرنا -
۱۰۲۲	قطع نلبیہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۳۲	بغیر ضرورت و خرید و فروخت -
۱۰۲۳	کیفیت رمی - مقدار رمی -	۱۰۳۳	طواف میں ذکر الہی - قراءت قرآن -
۱۰۲۴	دوری و نزدیکی کنکری کے گرنے کی -	۱۰۳۴	طواف میں فتویٰ دینا - پانی پینا بضرورت -
۱۰۲۵	سات کنکریوں کو یکبارگی پھینکا - دلیل قیاسی -	۱۰۳۵	سواری کی حالت میں طواف - دوسرے
۱۰۲۶	کنکری اٹھانے کی جگہ - دلیل -	۱۰۳۶	کو لاوے ہوئے طواف -
۱۰۲۷	جنس کنکری - دلیل قیاسی -	۱۰۳۷	دشمن سے بھاگنے یا فرزندار کے پکڑنے میں بات
۱۰۲۸	سرمنڈانا و یا بال کترانا - دلیل حدیث سے -	۱۰۳۸	پھیرے گھوما - دخول خانہ کعبہ -
۱۰۲۹	تقدیم طلق و قربانی -	۱۰۳۹	آداب بوقت داخلہ - اسرار طواف زیارت -
۱۰۳۰	فضیلت سرمنڈانے کی کترانے پر -	۱۰۴۰	ایام نحر سے طواف میں تاخیر -
۱۰۳۱	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۴۱	دلیل قیاسی - طواف زیارت کے بعد بیٹی کو جاننا -
۱۰۳۲	قبل سرمنڈانے کے بال خطی سے دھوئے نحر کرے	۱۰۴۲	دلیل حدیث سے دلیل قیاسی -
۱۰۳۳	مقدار سرمنڈانے کی -	۱۰۴۳	رمی جبار اللہ کا وقت - ابتدائی جمرہ -
۱۰۳۴	سرمنڈانے و یا بال کترانے سے جو چیزیں حلال	۱۰۴۴	تعداد کنکری - جمرہ کے پاس ٹھہرنا - رمی
۱۰۳۵	ہو جاتی ہیں	۱۰۴۵	جمرہ ثانیہ -

فہر	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ
۱	رمی حجرۃ العقبہ اور اسکے نزدیک توقف۔	۱۰۳۱	عورتوں کے احکام حج میں۔	۱۰۳۱
۲	جہروں کے نزدیک ٹھہرنے کا مقام۔	۱۰۳۲	دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۲
۳	وکیفیت توقف و ذکر و رفع الیدین۔ دلیل حدیث۔	۱۰۳۳	تقلید بدعت سے احرام۔ دلیل حدیث سے دلیل قیاسی۔	۱۰۳۳
۴	سعدیہ کے واسطے رمی جہار۔	۱۰۳۴	تقلید بدعت کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۴
۵	مسجد الحنفین میں جہار نماز و واقف میں۔	۱۰۳۵	بدعت پر مجہول ڈالنے و اشعار کر کے و تقلید شاہ۔	۱۰۳۵
۶	استغفار۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۶	دلیل قیاسی۔	۱۰۳۶
۷	قاعدہ کلیہ بعد رمی کے توقف کا۔	۱۰۳۷	بدعت کا بیان۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۷
۸	بارہویں ذیحجہ کے احکام۔ منی میں تیرہویں ذیحجہ۔	۱۰۳۸	بدعت کے چند شرکیوں میں سے کسی نے اسکو تقلید کیا۔	۱۰۳۸
۹	نگ ٹھہرنا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۹	بعد قربانی کے مجہول و مدار کا حکم۔ فضیلت۔	۱۰۳۹
۱۰	رمی حجرۃ العقبہ میں تاخیر۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۴۰	تقلید برنجیل۔	۱۰۴۰
۱۱	حالت سواری میں رمی الجہار۔ دلیل قیاسی۔	۱۰۴۱	باب القرآن۔ فضیلت قرآن۔	۱۰۴۱
۱۲	منی میں شب نہ گزارنا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۴۲	دلیل امام مالک رحمہ در بارہ فضیلت شمع۔ دلیل	۱۰۴۲
۱۳	قبل رمی جہار کے مکہ کو اسباب روانہ کرنا۔	۱۰۴۳	اولی شافعی رحمہ۔ دلیل دوم۔ دلیل حنفیہ در بارہ	۱۰۴۳
۱۴	دلیل فعل عمر رضی اللہ عنہ سے۔	۱۰۴۴	فضیلت قرآن حدیث سے۔	۱۰۴۴
۱۵	دلیل قیاسی۔ روانگی بجانب مکہ کے وقت	۱۰۴۵	دلیل قیاسی۔	۱۰۴۵
۱۶	محصب میں اترنا۔	۱۰۴۶	قرآن کی صفت۔	۱۰۴۶
۱۷	طواف و دل یعنی طواف رخصت۔	۱۰۴۷	قرآن میں تقدیم عمرہ برج۔	۱۰۴۷
۱۸	دلیل وجوب طواف و دل حدیث سے۔	۱۰۴۸	قرآن میں ایک طواف دوسری۔ دلیل شافعی	۱۰۴۸
۱۹	کیفیت طواف و داغ۔	۱۰۴۹	حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۴۹
۲۰	آب زمزم پینے کا بیان۔	۱۰۵۰	تاخیر سعی عمرہ و تقدیم طواف تہیہ۔ دلیل صاحبین۔	۱۰۵۰
۲۱	دلیل حدیث سے۔ آداب رخصت۔	۱۰۵۱	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ۔ قربانی کا وقت۔	۱۰۵۱
۲۲	فضیلت آب زمزم۔	۱۰۵۲	اونٹ و گائے میں سات آدمیوں کی شرکت۔	۱۰۵۲
۲۳	فصل امیر غامدی کے بیان میں۔	۱۰۵۳	جبکو ہری میسر ہو وہ روزے رکھے۔ دلیل قرآنی	۱۰۵۳
۲۴	مکرم بعد احرام مکہ کو نہ آیا اور عرفات کو چلا گیا۔	۱۰۵۴	وقت روزہ کا۔ دلیل۔ وقت پر روزے نہ رکھے	۱۰۵۴
۲۵	وقوف عرفہ پانچے کی حد۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۵۵	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۵۵
۲۶	فوت و قوت عرفہ سے فوت حج۔	۱۰۵۶	عمرہ ترک کر کے کی صورت حالت قرآن میں۔	۱۰۵۶
۲۷	عرفات سے سونے یا بیہوشی کی حالت میں یا لیت	۱۰۵۷	باب التمتع۔	۱۰۵۷
۲۸	لا علمی میں گزر گیا۔	۱۰۵۸	اشخاص متمتع۔ صفت متمتع۔	۱۰۵۸
۲۹	بیہوشی کی طرف سے احرام۔	۱۰۵۹	متمتع پر قربانی۔	۱۰۵۹
۳۰	دلیل صاحبین رحمہ۔ دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ	۱۰۶۰	دلیل مقرانی قرآنی نہ میسر ہو جانے کی صورت	۱۰۶۰

صفحہ	ابواب وفصول ومسائل ودلائل	ابواب وفصول ومسائل ودلائل
۱۰۴۷	دلیل قرآنی - سون ہدی متبع -	پایجامہ کی رنگی باندھی - دلیل قیاسی - پورا سر ڈھانکا
۱۰۴۸	اشعار کا طریق -	۱۰۶۱
۱۰۵۰	متبع کا احرام حج -	مٹھوڑا سر ڈھانکا - چوتھائی سر یا چوتھائی دائرہ
۱۰۵۱	حلال ہونے کی صورت - اہل مکہ کے واسطے	۱۰۶۲
"	قرآن و متبع نہیں -	مٹھائی - چوتھائی سے کم - دلیل حنفیہ -
"	شیعہ کا باطل ہو جانا -	پوری گدھی مٹھائی - بغل موٹھی - سہینہ و پٹلی
۱۰۵۲	متبع ہو جانے کی صورت -	کے بال موٹھے -
۱۰۵۳	حج کے ایام - تقدیم احرام بیاہم حج -	نورہ لگا کر گرانا -
"	کوئی نئے شہر حج میں عمرہ کا احرام باندھا اور	۱۰۶۳
۱۰۵۴	حلال ہو کر مکہ یا بصرہ کو وطن تمامت تک اس کی جگہ	موتھہ کھڑا یا موتھہ نا بچنے لگوانے کی جگہ موتھہ نا -
"	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ -	صاحبین کی دلیل قیاسی -
۱۰۵۵	احرام کے وقت عورت کو حیض آیا -	۱۰۶۴
"	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	دلیل امام ابو حنیفہ - محرم کے بال موٹھے
"	بعد وقوف عرفہ و طواف زیارت کے حائضہ ہوئی -	یا ناخن کترے -
"	آفتابی نے مکہ گھر نہ لیا -	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۰۵۶	باب الجنایات -	بہذر بیاری بال مندائے -
"	محرم کا خوشبو لگانا پورے عضو کو -	۱۰۶۵
۱۰۵۷	عضو سے کم مین - اداسے واجب الدم -	حلال سے محرم کا سر موٹھا - محرم سے حلال کا سر موٹھا -
"	احرام مین صدقہ غیر مقدہ کی مراد سوائے جون	"
"	و عیڑی کے مارنے کے جرم کے -	دلیل حنفیہ - محرم نے حلال کی موتھہ کتری یا ناخن کاٹنے
"	منہدی کا خضاب لگانا - دلیل حدیث سے -	۱۰۶۶
۱۰۵۸	عورت کا منہدی لگانا - مرد نے سر کو منہدی سے	دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کے ناخن کاٹے -
"	لمبہ کیا - وسمہ کا خضاب -	"
"	زیتون کا تیل لگایا - دلیل شافعیہ -	دلیل قیاسی -
۱۰۵۹	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ -	"
"	خوشبو و اربیل لگایا - زخم مین زدن زیتون لگایا -	ایک مجلس مین ناخن کاٹے مجالس مختلفہ مین کاٹے -
"	دلیل - خوشبو و اربیل سے علاج -	"
"	کامل دن بھر سر کو ڈھانکا -	ایک ہاتھ دیا ایک پیر کے ناخن کاٹے - پانچ ناخن
۱۰۶۰	دن سے کم مدت ڈھانکا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ	سے کم کاٹے -
"	قیص کو بطور چادر اور ٹھا یا بطور مجرم کے پیشا -	۱۰۶۷
"		پانچ ناخن متفرق کاٹے - محرم کا ناخن ٹوٹ کر ٹک
		کیا تو اسکو کاٹ ڈالا -
		۱۰۶۸
		دلیل قیاسی - عذر کی وجہ سے خوشبو لگانا یا ہلا
		کپڑا پہنا یا سر موٹھا -
		"
		محرم معذور کے روزہ و صدقہ و قربانی کا مقام مذکور -
		۱۰۶۹
		فصل احرام مین جماع اٹکے تعلقات مین -
		دلیل قیاسی -
		"
		فرج کی طرف نظر کرنے سے انزال - بوجہ و سبب -
		"
		مادون فرج کی مباشرت - دلیل شافعی -
		۱۰۷۰
		دلیل حنفیہ - جماع قبل وقوف عرفہ - دلیل حدیث
		۱۰۷۱
		دلیل قیاسی - جماع احدی سہیلین مین ساوت -

صفحہ	البواب وفصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب وفصول و مسائل و دلائل
۱۰۷۱	تجہ فاسد کی قضاء کا بیان۔	۱۰۷۷	دلیل قیاسی۔ طواف صدر کے تین پھیرے چھوڑے۔
۱۰۷۲	دلیل امام مالک و شافعی و زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۷۸	طواف واجب کو جو تین پھیرے کیا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۷۳	قبل وقوف چند عورتوں یا ایک ہی عورت سے	۱۰۷۹	طواف جو تین حج کی صورت۔
۱۰۷۴	گئی بار جماع کیا۔ محرم نے جماع کر کے احرام چھوڑا۔	۱۰۸۰	اس حال میں وطن چلا گیا۔
۱۰۷۵	محرم بالغہ نے طفل مزاحمت سے وطن کرائی۔	۱۰۸۱	طواف زیارت بے وضو اور طواف صدر بے وضو
۱۰۷۶	محرم بالغ نے نابالغہ سے جماع کیا۔ چوبیس سے جماع۔	۱۰۸۲	ایام تشریق میں۔
۱۰۷۷	زنی۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرتے سے	۱۰۸۳	طواف زیارت بحالت جنابت و طواف صدر
۱۰۷۸	پہلے جماع کیا۔	۱۰۸۴	بیمارت یا ایام تشریق۔
۱۰۷۹	بعد وقوف عرفہ جماع۔ جماع قبل رمی۔	۱۰۸۵	طواف وسیع و وسیع بے وضو۔
۱۰۸۰	دلیل حدیث سے۔	۱۰۸۶	دونوں کا اعادہ کیا۔ بے اعادہ وطن گیا۔
۱۰۸۱	جماع بعد طق۔ عمرہ کے چار شوط سے پہلے جماع۔	۱۰۸۷	فقط طواف کا اعادہ کیا۔ حج میں سعی چھوڑی۔
۱۰۸۲	بعد چار شوط کے جماع۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۸۸	دلیل حنفیہ۔ عوفات سے قبل روانگی امام
۱۰۸۳	قبل طواف عمرہ کے جماع۔ فراموشی سے جماع۔	۱۰۸۹	چلے یا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ غروب
۱۰۸۴	دلیل حنفیہ۔	۱۰۹۰	آفتاب کے بعد پھر واپس آیا۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۸۵	فصل بیان طہارت میں۔	۱۰۹۱	وقوف مزدلفہ چھوڑا۔ دلیل قیاسی۔ کل دنوں
۱۰۸۶	طواف تقدم در حالت حدث۔	۱۰۹۲	میں رمی جہار نہ کیا۔
۱۰۸۷	دلیل شافعی حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۹۳	دلیل قیاسی۔ اُسکے اعادہ کا وقت واسکی کیفیت۔
۱۰۸۸	طواف زیارت در حالت حدث۔	۱۰۹۴	ایک روز کی رمی جہار چھوڑی۔ ترک رمی جہرہ
۱۰۸۹	حالت جنابت میں طواف زیارت۔	۱۰۹۵	عقبہ یوم ثمر۔
۱۰۹۰	طواف حالت جنابت کی قضاء ایام نحر میں۔	۱۰۹۶	سات کنگرہوں سے چار بار زیادہ چھوڑیں۔
۱۰۹۱	بعد ایام نحر کے۔ حالت جنابت میں طواف زیارت	۱۰۹۷	دلیل۔ تاخیر حلق۔ تاخیر رمی۔
۱۰۹۲	کر کے وطن چلا گیا۔	۱۰۹۸	حلق قبل رمی۔ نحر قارن قبل رمی۔
۱۰۹۳	دلیل قیاسی۔ حالت حدث میں طواف کیا اور وطن گیا۔	۱۰۹۹	حلق قبل فحج۔ دلیل صاحبین۔
۱۰۹۴	طواف زیارت نکلیا یا چار پھیر سے زائد چھوڑ کر چلا گیا۔	۱۱۰۰	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ حدیث سے۔
۱۰۹۵	طواف صدر بے وضو کیا۔	۱۱۰۱	دلیل قیاسی۔ غیر حرم میں حلق۔ ایام نحر میں۔
۱۰۹۶	طواف صدر بحالت جنابت۔ طواف زیارت	۱۱۰۲	عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر حلق و قصر کیا۔
۱۰۹۷	کے تین پھیرے یا اس سے کم چھوڑے۔ اس طواف	۱۱۰۳	دلیل ابو یوسف۔ دلیل طرفین۔
۱۰۹۸	میں وطن گیا۔	۱۱۰۴	حلق قارن قبل فحج۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۹۹	طواف زیارت کے چار پھیرے چھوڑے۔	۱۱۰۵	فصل احرام میں شکار و غیو۔
۱۱۰۰	طواف کو چھوڑا یا اُسکے چار پھیرے چھوڑے۔	۱۱۰۶	حرمت صید پر وحلت صید بحر۔ دلیل قرآنی۔

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۱۰۸۳	مقرعین صید برو صید بکر۔	۱۱۰۲	ذبیحہ محرم کا حکم۔
۱۰۸۵	قتل صید و اشارہ بجانب صید۔	۱۱۰۳	ذبیحہ شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ محرم نے اپنے
۱۰۸۶	دلیل قرآنی۔ دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ۔	۱۱۰۴	ذبیحہ سے کھایا۔ ایک محرم نے دوسرے محرم
۱۰۸۷	دلیل قیاسی۔	۱۱۰۵	کے ذبیحہ سے کھایا۔
۱۰۸۸	قسم دلالت معتبرہ۔ فراموشی و عمدہ۔	۱۱۰۶	دلیل قیاسی۔ حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا۔
۱۰۸۹	شرح جزاء صید۔	۱۱۰۷	ذبیحہ مالک رحم۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۰	صید ہرن۔ خرگوش۔ جنگلی چوہا۔ شتر مرغ۔	۱۱۰۸	صید حرم کو حلال نے فوج کیا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۹۱	حاروشی۔ کی جزا۔ دلیل قرآنی ضعیف میں۔	۱۱۰۹	حرم میں سے صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی دلیل حنفیہ
۱۰۹۲	جنگلی نظیر نہیں موجود ہے۔	۱۱۱۰	صید کو حرم میں لا کر بیچا۔ حالت احرام میں۔
۱۰۹۳	اختیار قاتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ۔	۱۱۱۱	احرام باندھنے وقت محرم کے گھر یا اسکے ساتھ
۱۰۹۴	دلیل شیخین۔ دلیل محمد و شافعی قرآن سے۔	۱۱۱۲	پنجرہ میں صید ہو۔
۱۰۹۵	اعتبار موضع دربارہ قیمت صید۔	۱۱۱۳	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۶	مقدار طعام۔ روزہ کی تقدیر۔	۱۱۱۴	حرم میں داخل کر نیکی بعد ہاتھ سے نہ چھو اور باہر
۱۰۹۷	صید کو زخمی کیا یا بال نوحے۔ یا پر اکھاڑنے	۱۱۱۵	لا کر بیچا۔ پنجرہ ہاتھ میں ہونے کی صورت۔
۱۰۹۸	یا ٹانگ وغیرہ کاٹی۔ دلیل۔	۱۱۱۶	حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے
۱۰۹۹	شتر مرغ کے انڈے توڑے۔ دلیل۔	۱۱۱۷	نے اسکے ہاتھ سے رکھا۔
۱۱۰۰	انڈا توڑا اور بچہ مردہ نکلا۔ ہرنی وغیرہ کو مارا	۱۱۱۸	دلیل امام ابو حنیفہ رحم محرم نے صید پایا اور دوسرے
۱۱۰۱	لبس وہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی۔ کتے چیل	۱۱۱۹	نے اسکے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی۔
۱۱۰۲	بھیڑیے و بھجھو جو بے کتے کٹے و سانپ کے	۱۱۲۰	صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اُس
۱۱۰۳	مار ڈالنے کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔	۱۱۲۱	صید کو مار ڈالا۔
۱۱۰۴	جانور یا لود وحشی کا حکم۔ گوہ و جنگلی چوہا۔	۱۱۲۲	دلیل قیاسی۔ ہری گھاس و درخت غیر ملوکہ
۱۱۰۵	حکم ہوام و حشرات الارض۔ جون مارنا۔ دلیل قیاسی	۱۱۲۳	کاٹا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱۰۶	شیٹری مارنا۔ دلیل قیاسی۔ کچھوے کو فوج کیا۔	۱۱۲۴	خشک گھاس کاٹنا۔ پھر شیشی وغیرہ باہر لانا۔
۱۱۰۷	حرم کے جانور کا دودھ دوا یا غیر ملوکہ الا لحم کا قتل	۱۱۲۵	مصرف تاوان گھاس وغیرہ۔
۱۱۰۸	دلیل شافعی۔	۱۱۲۶	حرم کے درخت ملوکہ۔
۱۱۰۹	دلیل حنفیہ۔ تقدیر جزاء۔ دلیل حدیث سے	۱۱۲۷	خود در درخت کسی کی ملک میں جما اور دوسرے
۱۱۱۰	دلیل قیاسی۔	۱۱۲۸	نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم۔
۱۱۱۱	اضطرار کی حالت میں قتل صید۔ دلیل نہیں	۱۱۲۹	اذخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل حنفیہ۔
۱۱۱۲	بالو جانور کا فوج کرنا۔	۱۱۳۰	بیان حکم قاتل دربارہ جنایات۔
۱۱۱۳	کیوتر کو مارا۔ قتل پاؤں ہرن۔ دلیل قیاسی۔	۱۱۳۱	دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا

صفحہ	ابواب و معمولی مسائل و مسائل	صفحہ	ابواب و معمولی مسائل و مسائل
۱۱۱۲	دلیل قیاسی - دو حلال کے مل کر حیدرہ کو مارا - دلیل قیاسی - حیدرہ زندہ یا مذکورہ کو محرم نے بچا - دلیل قیاسی -	۱۱۲۰	حج کا احرام باندھا - دلیل صاحبین - دلیل امام ابوحنیفہ - حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا -
۱۱۱۳	کسی نے حرم سے ہرنی باہر نکالی اور وہ جینی اور مع بچہ مر گئی - دلیل قیاسی - بعد ادا جزا جینی - ایک حلال نے دوسرے حلال کا مسید غضب کر کے ہاتھ میں لے لے ہوئے احرام باندھا -	۱۱۲۱	عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا -
۱۱۱۴	حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بچا کا پس حرم میں جا کر اٹکے تیر لگا - باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا - کوئی بستان نبی عامر میں آیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر انچے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا - زفر کی دلیل قیاسی - دلیل حنفیہ -	۱۱۲۲	حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی بسطواف قدم عمرہ کا احرام باندھا - دلیل قیاسی - جس کا حج فوت ہوا اور اتنے عمرہ یا حج کا احرام باندھا باب الاحصار -
۱۱۱۵	اسنے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا - قبل احرام کے ایسا کیا - بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا پھر کہہ کا قصد کیا - حکم بستانی - بغیر احرام کے کہ میں داخل ہونے کا حیلہ - ایک شخص بغیر احرام کہ میں داخل ہوا اور پھر میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا - دلیل زفر - دلیل حنفیہ -	۱۱۲۳	محمم عدویا دشمن کی وجہ سے روکا گیا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - احصار کا حکم - دلیل قرآنی -
۱۱۱۶	اسنے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا - قبل احرام کے ایسا کیا - بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا پھر کہہ کا قصد کیا - حکم بستانی - بغیر احرام کے کہ میں داخل ہونے کا حیلہ - ایک شخص بغیر احرام کہ میں داخل ہوا اور پھر میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا - دلیل زفر - دلیل حنفیہ -	۱۱۲۴	ابو یوسف کی دلیل حدیث سے - دلیل طرفین - قارن روکا گیا -
۱۱۱۷	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف غزوہ کیا - دلیل قیاسی - متمتع عمرہ سے ظن ہو کر حرم سے بظلال احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا - باب اضافہ الاحرام -	۱۱۲۵	مقام فرج ہوئے احصار - دلیل امام ابوحنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - محصر نے بدی بھیج کر فرج کا دن مقرر کیا پھر غزوات دلیل قیاسی -
۱۱۱۸	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف غزوہ کیا - دلیل قیاسی - متمتع عمرہ سے ظن ہو کر حرم سے بظلال احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا - باب اضافہ الاحرام -	۱۱۲۶	کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غزوہ فوت ہوا - دلیل حدیث سے -
۱۱۱۹	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف غزوہ کیا - دلیل قیاسی - متمتع عمرہ سے ظن ہو کر حرم سے بظلال احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا - باب اضافہ الاحرام -	۱۱۲۷	فوت عمرہ - وہ ایام حنین عمرہ کرنا مکروہ ہے - دلیل اثر سے - دلیل قیاسی - عمرہ کی بنیت وغیرہ دلیل شافعی -
۱۱۲۰	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف غزوہ کیا - دلیل قیاسی - متمتع عمرہ سے ظن ہو کر حرم سے بظلال احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا - باب اضافہ الاحرام -	۱۱۲۸	دلیل حنفیہ - باب الحج عن الغیر - دلیل حدیث سے -
۱۱۲۱	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف غزوہ کیا - دلیل قیاسی - متمتع عمرہ سے ظن ہو کر حرم سے بظلال احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا - باب اضافہ الاحرام -	۱۱۲۹	کثرت ایصال ثواب صدقہ مالی وغیرہ -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۳۸	نذرت رسوم و عات در بارہ میت -	۱۱۳۹	باب الہدی -
۱۱۳۹	تحقیق مقام -	۱۱۴۰	صفت ہدی - قسم ہدی - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۰	حج فرضیہ میں نیابت - حج نفل میں نیابت -	۱۱۴۱	جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں -
۱۱۴۱	دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا -	۱۱۴۲	ہدی میں سے کھانا -
۱۱۴۲	ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرہ کے واسطے نائب کیا -	۱۱۴۳	دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے - ہدی میں سے -
۱۱۴۳	قرآن کی اجازت - دم حکم -	۱۱۴۴	صدقہ دنیا - کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہیے -
۱۱۴۴	نیابت کی صورت میں دم الاحصار - دلیل ابو یوسف -	۱۱۴۵	دلیل حدیث سے -
۱۱۴۵	دلیل طرفین - میت کی طرف سے حج میں حج مبرور -	۱۱۴۶	ہدی تطوع و متعہ و قرآن کا وقت فوج -
۱۱۴۶	میت نے حج کی وصیت کی اور ورثہ نے ایک نائب اسکی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال چھوڑ گیا - دلیل ابو یوسف - دلیل امام ابو حنیفہ -	۱۱۴۷	دلیل قیاسی - دلیل قرآنی -
۱۱۴۷	توجیہ قول امام - توجیہ قول صاحبین -	۱۱۴۸	فوج بقیہ ہدایا کا وقت - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۱۴۸	والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیکہ کیا - دلیل قیاسی -	۱۱۴۹	مقام فوج - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۹	فروع - غیر کی طرف سے امور ہونے کی صورت -	۱۱۵۰	مصرف گوشت ہدایا - دلیل قیاسی - توفیق ہدایا - دلیل قیاسی -
۱۱۵۰	امور بعد فراغ حج مکہ میں کثرت پند و مصلحت -	۱۱۵۱	افضیات خروفج - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۱	کی نیت کرے -	۱۱۵۲	فوج و نحر میں نائب - غیر اللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت -
۱۱۵۲	امور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفقہ کم ہوا -	۱۱۵۳	جھول و نکیل و باگ ڈور کا صدقہ - ہدایا سے اجرت قصاب کی مالیت - قربانی کے جانور پر سواری - دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۳	امور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اسنے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا -	۱۱۵۴	سواری کی وجہ سے اس میں نقصان - قربانی کے جانور کا دودھ و دان -
۱۱۵۴	نائب کا دعوت کرنا و صدقہ و قرضہ وغیرہ دینا -	۱۱۵۵	ہدی راہ میں مرنے لگی -
۱۱۵۵	اجرت خادم و دیگر ضروریات -	۱۱۵۶	عجب کثیر آگیا - دلیل -
۱۱۵۶	نائب نے پیدل حج کیا اور خرچ سواری خود رکھا -	۱۱۵۷	تقلید ہدی تطوع و متعہ و قرآن وغیرہ - دلیل -
۱۱۵۷	میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور اسنے اونٹ کرایہ دیا -	۱۱۵۸	فروع - شرکت قربانی - متنع کے ہدی خرچنے کے بعد شرکت - ہدی کا بدنہ بچنے - سفیریک ہدی مر گیا - شرکت میں کافر یا پغرض دیگر سفیریک - جانور مشترک کا فوج - غلطی سے باہر ایک نے دوسرے کی ہدی فوج کر دی - بلا نیابت بدنہ چلایا -
۱۱۵۸	امور نے کھامین نے حج کر دیا اور موکل نے اسکی تکذیب کی -		
۱۱۵۹	والدین کی طرف سے حج کی فضیلت -		
۱۱۶۰	حبسہ اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اسکی نیابت -		

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۶۱	مسائل مشہورہ منسلکہ حقوق کیا و قوم نے شہادت دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی۔	۱۱۶۰	ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔
۱۱۶۳	دلیل دیگر۔	۱۱۶۲	بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۶۴	عقد کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت۔	۱۱۶۳	فصل طہرین و ایسی بجانب وطن۔
۱۱۶۵	کیا ریحون فیکچہ کو جبرہ اولیٰ کو پھونکا دوسرے و تیسرے کی رمی کی۔	۱۱۶۴	آداب ریح۔
۱۱۶۶	دلیل حنفیہ۔ پیدل حج کرنا لازم کیا۔	۱۱۶۵	ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔
۱۱۶۷	پیدل چلنے کی مذہب بجانب بیت المقدس وغیرہ۔	۱۱۶۶	بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۶۸	تعلیق حج برضاے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدولن اجازت آقا۔	۱۱۶۷	فصل طہرین و ایسی بجانب وطن۔
۱۱۶۹	محرمہ باندی کا فروخت کرنا اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار۔	۱۱۶۸	آداب ریح۔
۱۱۷۰	دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۱۶۹	ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔
۱۱۷۱	فضائل حج۔ انچے اوپر ہدی واجب کرنا۔	۱۱۷۰	بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۷۲	مکہ میں مجاور ہونا۔ مسجد الحرام میں ناکار کا ثواب۔	۱۱۷۱	فصل طہرین و ایسی بجانب وطن۔

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لا تا طوالت کیثر بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرتا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرتا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے ایسے دلائل سمجھے وہ فقہین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں ہیں وہاں سے لینے اور اوسمیں بھی اشارہ امدت خالی فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +



اِذَا ارَادَ الْعَبْدُ تَجَرُّبَ رَأْيِ قِيَمِهِ فِي الدِّينِ

الحمد لله والمنه لله فقد انحفه من كتاب جامع دار محمد عليہ طار مائتہ بلاد اسلام شل بخارا و بلخ
وکابل و ماوراء النهر و هندوستان و عرب و روم و شام اعنی الامد رایہ کا ترجمہ



مدلل بطریقہ اجتہاد آیات احادیث از اصول و اقدمات فروع مع تزییل مسائل فتویٰ حکماء
بہنما جامع فروع و اصول حاوی نقول و مقول مولانا سید میر علی تہجد قنادی مالگیری نے تہجد

پطبع فیض منبج منشی نو کشتون صحت طبع



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين المصلوۃ و السلام علی سید رسلہ و انبیاءہ و علی آلہ و صحبہ و اتباعہ الی یوم الدین جمعین۔ اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ
 غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کفر و تنویر و وقایۃ الروایہ و مع تذیل ضروری کافی مسائل مفتی بہا از معتبرات
 جامع تحقیق و اشارات بشرائط مقدمہ ہر دو اسالہ صدر اعلیٰ العظیم مام النفع بہا و کمال القبول سجادہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ علیہ
 علیہ و علی آلہ و صحابہ وسلم و سالہ السداد و بعثتہ و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق شوارث و مند اول
 اقام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ میں اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھگڑے رہے اور امام متقی ابن العلام ح کے نفع بقیم
 میں اپنی استاد ابن کتاب کو لکھی کہ میں نے اس تمام کتاب کو برواج اتفاق و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد شیخ الامام بقیۃ الجہدین و
 خلعت الحفاظ الثقیین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو نقد و اسکو تفسیر جنتیہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ
 سنایا اپنے مشائخ عظام کو جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی بن اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام
 اسید جلال الدین شافع کتاب سے اور امام شافع نے لیا اپنے شیخ امام قدوہ امام بقیۃ الجہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف
 کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر ستاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین
 محمد بن عبد الستار بن محمد کروری سے اور اس شمس الائمہ کروری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجتہ صدر نقالے
 علی الانام المخصوص بانضایہ صاحب الہدایۃ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشیدی المرغینانی شیخ الکلام
 اسکے برجستہ دار السلام۔ اور امام علامہ یعنی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تالیف علماء سلف و تالیف علماء خلف ہے کیونکہ علماء
 کثر الذقات و جامع رضا الخاق ہر زمانہ میں اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے انتحال رہا اور ایک جماعت خطا و غلطی کی شرح
 و اوضح کے تصدیق ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل مشکلات و کشف مشکلات کی لیکن بائیمہ اسکا حق ادا کیا۔ یہ میں انکی شان میں نہیں
 نہیں کرتا اور میں علم و فضل میں انکی برابری کا دم نہیں بھرتا لیکن میں نے اس فن فقہ کا نبی حدیث و قرآن پایا اور ان دونوں خصوصیت
 عدول کا مکان صریح نص حضرت سید اہلس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور یہ عدول و حدیث و قرآن سے کیونکہ جائز ہو کہ دین انصاف
 بیجا ہو کہ میں نے قرآن و حدیث سے کونسا مذہب اختیار کیا وہاں ہے ۱۱

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے یا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پیلا وقد قال تعالیٰ واما رسول اللہ ليطاع باذن اللہ الا یہ۔ وقال تعالیٰ واطيعوا اللہ واطيعوا الرسول الا یہ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کا انجوم باہم اقتدیم اقتدیم۔ یعنی میرے اصحاب خلیفہ ستاروں کے ہیں تم جسکی اقتداء کو راہ پاؤ گے۔ اور حدیث صحیح علی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی راے سے فرائض کی طرف جانا ایسا فعل نالام ہے کہ اس پر حکم رسول علیہ السلام نہیں اور وہ بھی نہ راضی ہو گا جسکو معقول و منقول کا حصول ہو اور صدرا دل نے پیروی نصیحت میں کچھ تصور نہ کیا بلکہ اکل جلد کے ساتھ مجبور کیا اور اب تو قصور ان بچپوں سے ہر جنھوں نے اقتصار تبسید کیا اور تساہل و افت انھیں میں ہو کہ اکتفا و تقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہیں دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شاربین و مفسرین کی تصانیف پر غور نہیں کرتے کہ انھوں نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اس وقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو محسوس بخیر اور مدلل باثر کر کے ان عبارات سے محور کر کے اور اگر بعضے معرض استدلال فصول میں لائے تو ایسے اخبار کا اصول میں اثر نہیں ہو بلکہ موضوع و منکر میں اور یہ بھلا کچھ اور ہو سوا ہے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہو اور ہو بطریق امام بخاری وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی شئ من اللہ یا من النار یعنی جو مجھ پر جھوٹ باندھے عداوت و جہنم میں اپنا ٹھکانا سنوارے۔ حافظ ابو بکر ابن باز نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اسکے مثل طرق میں کوئی حدیث نہیں ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثوں کی تخریج ہوئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور سوا اسکے ایسی حدیث نہیں کہ چہر عشرہ و بشرو رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجمانہ مختصراً۔ اور آئندہ امام علامہ حنفی رحمہ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جابلون کا مقال ہے اور اہل علم میں انکو بے عقلی سے قبل وقال ہے و قال ہے و اداب تو اس سے بھی بدتر حال ہے و ادالی اللہ الشکی و ہوا لہادی الی اعراض الاستقیم۔ پھر چار طریق سے اپنی اسناد و کتاب ہدایہ کی ذکر فرمائی۔ اور ترجمہ عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طریق سے بقراوت و اجازت حاصل کیا

و واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ میں جو مضمون فرمایا اسکا خدمہ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو شرف بعنایت عطا کر دیا کہ انھوں نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے و لیکن و فایع کا وقوع پذیر جاری ہو اور نوازل کا نزول ہر زمانہ میں بطرز جدید ساری ہو کہ کوئی موضوع انکو محیط نہیں ہو سکتا اور مردوں کا کام ہے کہ انکو استنباط کریں اور میں نے ویراجہ بدایتی میں وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایت اللہ لکھوں گا چنانچہ حسب وعدہ لکھ کر جب قریب ختم ہو چکا تو مجھے اعلیٰ درازی و اطمینان خاطر ہو جس سے خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کریں لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہ ہدایہ لکھنی شروع کی جس میں عیون روایت و شون روایت جمع کیے یا جو اختلاف کے ایسے اصول پر حاوی ہو کہ انہیں شروع کثیر متفرع میں اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ غیر کرے تاکہ جسکی زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے کہا کہ شرح دوم انکو کھانا تو میں نے تفریح اللہ تعالیٰ سے استعانت کر کے شروع کیا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتداء قرآن مجید اور عمل جدید شریف۔ کل کلام لا یدانہ بالحد نہ فہو اجزم یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع ہو وہ اجزم یعنی کم ہمت ہے اور شیخ عبد القادر رباوی کی اربعین میں بسطہ و الحمد دونوں ہیں۔ ابن ماجہ کی روایت میں اقطع بجا ہے اجزم ہے اور سنی واحد میں و رواہ ابو عواد اسکو ابن ماجہ نے سنن میں اور ابو حواریہ و ابن جابر نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اسکو حدیث صحیح کہا ہے و حدیث میں فقہاء میں معمول ہے۔

کتاب الطہارات

کتاب سبب غم کی طہارتوں کے بیان میں ہے۔ پاکی و حور و غسل و کپڑے و جا سے ناز وغیرہ سب طرح کی ضروریات و لطائف کو مقدم کیا

بدون اسکے غسل نہوگا صحت۔ برتن سے دھو کر کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ چٹکے تو بالاجل جائز ہو ورنہ طہارت کے قول پر نہیں جائز
 لذیذ و ادبی صبیح ہر مضرت۔ حال المم و حد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی سمتی الاذنین لان الموضع
 وقع بندہ التخلل و ہوشنق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جنہ کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تک طول میں اور ایک کان کی نو سے
 بیکر دوسرے کان کی نو تک عرض میں ہر کیونکہ مواجہہ در و بر و ہونا اسی نام سے دافع ہوتا ہو اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہو۔ اسی پر
 علماء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر کہ حسین مطلقاً معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع چہرہ کی حد ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں البتہ اذ
 سل حد و شریح سطح پیشانی سے ہر۔ ف۔ چنانچہ اگر صلح سے اگلے سر کے بال تراکی ہو گئے تو صبح یہ ہو کہ وہاں پانی ہو چنانہ واجب نہیں لکن
 ہو الصبح الزاہدی اخرج جسکے بال چہرہ کی طرف اترے جے ہون تو اکثری حد سے یعنی ابتدا سے سطح پیشانی سے جسد رسیجے اترے بال
 ہون انکا دھونا واجب ہر یعنی۔ ع۔ پییدی جو دائری جنہ کے بعد اسکے کنارے دکان کی نو کے درمیان ہو اسکا دھونا واجب ہو یہی
 صبح ہر الذخیرہ۔ اور کو یوں میں پانی ہو چنانہ واجب ہو اور ہونوں میں سے جتنا اٹکے لانے کے وقت چھپ جاوے وہ میں داخل
 در جتنا نکلا رہے اسکا دھونا واجب ہو یہی صبح ہو کثافی الخاصہ۔ دونوں انگلیوں کے اندر دھونا وجہ حج کے نہ واجب ہر نہ سنت الظہیرہ حشر
 جو آگ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی ہو چنانہ واجب الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالوں سے دھکی ہو جیسے ہون یا ہونچھون سے
 یا غنقہ سے تو اسکا دھونا دھو میں واجب نہیں۔ اھا ضیخان اور اسی پر فتویٰ ہر المضرت اور اگر دھکی نہو تو علی اختیار دھونا واجب ہو
 بران۔ بھلا غسل کے کہ کہیں ہر حال پانی ہو چنانہ واجب ہر المضرت۔ دائری جب غنی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہر ایہ
 مفید ہو جو امام محمد رحمہ نے اہل میں اشارہ کیا کہ پوری دائری دھونا واجب ہو اور کیا گیا کہ یہی اصح ہے اور نظیر یہ میں ہو کہ اسی پر فتویٰ ہو
 در بدائع میں ابو شجاع سے ہو کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ یہی اصح ہے اور
 اور یہی صبح ہر الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے اشر روایت یہ کہ دائری میں سے جسد رکھال کو چھپاتی ہر سب کا صبح فرض ہر اور یہی
 اصح و مختار ہے شرح الوقاہ۔ دائری اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی ہو چنانہ فرض ہو الفتح والنتہ اور دائری کے بال
 ہو ٹھوڑی سے نیچے چٹکے ہوے ہن انکا دھونا واجب نہیں ہر شرح الوقاہ یہ صبح بھی واجب نہیں بلکہ سنون ہر المنتہ اگر بعد وضو کے دائری یا
 ٹھوڑی یا ہنوں یا ہنچھین مثلاً میں تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہر ضیخان معصفت رحمہ نے تحدید وجہ کے بعد
 ہنوں و ہر دن کی تحدید بیان فرمائی قبلہ۔ والرفقان والکعبان یدخلان فی الفصل عندنا خلافاً لافرد ہو قبول ان الغایۃ فانہ
 تحت المیثاقا لللیل فی باب الصوم۔ دونوں کنبان اور دونوں ٹخنہ دھونے میں داخل ہن ہمارے نزدیک بھلا زفر کے کہ وہ فراتے ہن
 کو غایت اپنے منہ میں داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ کے باب میں رات نہیں داخل ہر۔ ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و
 محمد رحمہم اللہ تعالیٰ ہن محیط۔ توضیح یہ کہ آیت میں فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو دو اوائے ہنوں کو کنبوں تک تو ہاتھ دھونے کی
 قابت یعنی انتہا کنبان میں۔ اور قاعدہ ہر کہ جسکی انتہا بیان ہو اس میں اتنا داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ میں فرمایا ثم اتوا
 الصیام الی الیل سترم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ میں رات داخل نہیں پس اسطرح ہان کنبان اور ٹخنہ
 ہنوں و بالوں میں داخل نہیں ہن۔ یعنی انکا دھونا فرض نہیں ٹھہر اگرچہ دھونا بہتر ہنوں ہو۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور
 اتوا الصیام الی الیل۔ دونوں انتہا میں فرق ہے تو زفر کا قیاس ٹھیک نہو اولنا ان بندہ الغایۃ لا سقاط ما وراہا اولو لا یا
 لا ستوہیت الوطیۃ کل۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ کنبوں و ٹخنوں کی قابت تو انکے ماہرے کے ساتھ کرنے کے لیے ہو کیونکہ اگر
 یہ قابت حیاتی کجائی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جائے۔ یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈے تک ہر سب کا دھونا واجب ہوتا
 انتہا الی المرافق سے حد کوئی کہ کنبی تک دھو کر اسکے ماہرے پانی کو دھونے سے ساتھ کر دس کنبی دھونے میں داخل ہے۔
 فونی باب الصوم لمد الحکم ایما اذا کسم یطلق علی الامساک ساتھ۔ اور روزہ کے باب میں جسکی زفر رحمہ نے نظری تو وہ

۱۰
 صمدیہ جلد اول
 باب الطہارت

تاریات رات تک حکم صوم کو کیجیجے لیجانے کے لیے ہر ایسے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت اساک کرنے پر بھی ہونا جانا ہر وقت تو اسکی
پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگوں کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جانا لہذا رات تک
کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہیں ہو۔ والکعب ہو اعظم الناتی ہو الصبیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ آہری
ہوئی ہدی ہو یعنی ٹخنہ۔ یہی صبح ہر اسی نقطہ سے کاعب مشتق ہر ف کاعب کی جیج کو کعب ایسی ترکیبان جوئی جوانی برائی ہوئی
کہ جنکی چھاتیوں کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتوں میں مخصوص ہو لہذا بدن حرث تانیث کے کاعب کہتے ہیں نہ کاعبہ جیسے حائض
و طائقی وغیرہ۔ پھر پانوں و حونا و ضرورین فرض ہو اور ہر الزائق میں اسی پر جمل بیان کیا اور موزہ پر مسج بسنت متواترہ ثابت ہو جیسے
ہاتھ یا پانوں مجروح ہوں تو انہیں مسج کا ثبوت بدلیل دیگر ہو۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوانے تو ضرور کا اعادہ لازم نہیں ہو کا طہان
جمل اصغر میں ہو کہ اگر ناخن چڑے ہوں اور انہیں میل یا کبلی شئی یا گوند حائما ہو یا عورت کے خال لگائی تو ضرور جائز ہو نہ او
شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ و بوسی رحم نے کہا کہ یہ صبح ہو اور اسی بر تقویٰ ہو الفتح والذخیرہ۔ اگر گوند حائما ناخنوں کے نیچے ہو تو اسکے نیچے
پانی پونچانا واجب ہو خلاصہ۔ اگر ناخن ٹر کر پورے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہو ایک ہی قول ہو الفتح و محیط
حضاب اگر شہید ہو کر خشک ہو تو ضرور غسل کے پورے ہونے سے منع ہو۔ سلاح من الذخیرہ۔ اگر ٹوٹتی ہو تو اسکو حرکت
دینا سنت ہو اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پونچے تو حرکت دینا فرض ہو۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہو۔ محیط ہی مثلاً
ہو۔ الفتح۔ موندے سے اگر دھات پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہو اسکا دھونا فرض ہو اور ناقص زائد ہو سوا اگر کچھ اسین سے محل فرض کے
محاذا ہی پڑے تو اسقدر دھونا اسین سے بھی واجب ہو اور جو محاذی نہ پڑے اسکا دھونا واجب نہیں۔ الفتح والحدیہ لیکن مندوب
ہو۔ البحر من المتنبی۔ اور منشی میں ہو کہ اگر اسکے محل فرض میں کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی
واجب ہو۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانوں کما کہ کبھی یا ٹخنہ میں سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا سا قبط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہو۔ المنشی
والفتح والبحر اور یوں ہی گٹاؤ کی جگہ کا دھونا واجب ہو۔ محیط۔ اگر پانوں پر تیل ملا جس سے پانی نہیں لگتا تو ضرور جائز ہو۔ ذخیرہ
اگر اعضا میں شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہو پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اسکو مس کرنا کافی ہو اگر
اگر مس کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گرد گرد جو لے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء و ضرورین قمر
مانند دل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق حملی ہو اسنے وضو کیا اور حملی پر پانی بہا یا پھر اس حملی کو نوچا اگر اسین سے کوئی چیز نہیں لگی
جس سے وضو ٹوٹے تو شبہ یہ کہ کسی صورت میں اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہو۔ من الرکن السدی۔ اگر اسکے اعضاء و ضرور
میں کسی پر کبھی یا پھر کا گوہ ہو کہ وضو میں اسکے نیچے پانی نہیں پونچا تو جائز ہو کیونکہ آخر از غیر ممکن ہو محیط۔ اگر ضرور میں ایک عضو تری
کو دوسرے عضو کی حرث منتقل کیا تو نہیں جائز ہو اور اگر غسل میں کیا تو جائز ہو جبکہ تری متفاو ہو۔ ذخیرہ۔ اگر کسی آدمی پر میہ پڑا
یا دم جاری نہر دریا میں گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پونچ گیا اور اسپر لگی کرنا
اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہو یہ سراجہ میں ہو۔ قول یہ روایت دلت کرتی ہو کہ غسل سے مس ہو جانا ہو بخلاف مجلس کے
خاتم۔ بیان وضو کے چاروں ارکان میں سے تین اعضاء مفسوہ یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کا بیان ہو چکا
اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال الممسح۔ والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیہ۔ اور مفروض مسح سر میں
مقدار الناصیہ کی ہو۔ وجہ ریح الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہو۔ مسح یعنی منصوص تو ناصیہ ہو پھر ناصیہ کی خصوصیت نہیں
تو بقدر ناصیہ کے جان مس کر لے کافی ہو پھر قدر ناصیہ کو ہم مصنف نے کہا کہ چہارم سر پر ام جصاص ہم نے کہا کہ بعض شایخ نے
تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطاً چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی ہی مختار ہو اختیار ہو اگر مس کر لے
میں تین انگلیوں سے کم رکائیں تو ظاہر روایت میں نہیں جائز ہو۔ لکن یہ سر کے تمام سے بقدر چہارم مس کرنے سے فرض ہو جائیگا

پکن کا لون کا مسح کرنا مسح کا نائب نہیں ہو گا۔ لہذا انی السراجہ۔ بلکہ قانون کے اوپر سے سرہن سے چاہیے اور اگر سرہن سے
 بعض جگہ بندھی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اسے قانون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہو جو سرہن نہ ہو۔ ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہیں جائز ہے
 وراستی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح کہ قانون پر پہنچ گیا تو پہنچ جانے پر
 یہ مسح جائز ہو گیا۔ لہذا یہ۔ لیکن جب ہی جائز ہو گا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہ ہو جاوے۔ نظیر یہ نگار افضل تو
 یہ کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے۔ قاضی خان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اسے خضاب پر مسح کیا تو
 پانی کی تری اس کے خضاب سے مختلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہو گا۔ الخلاصہ۔ پھر غسل سے مسح ہو جائے
 اور ہاتھ کی ضرورت نہیں حتیٰ کہ اگر نہج کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا۔ کما نص فی البسوط والخلاصہ۔ اور تین انگلیوں سے کم ہونے
 نہ گذرا اور اگر مسح کیا لکھ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوئے پس ان دونوں کو مع اس قدر شبلی کے جو دونوں
 کے بیچ میں ہر سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط وقاضی خان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے
 ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہو تو عامۃً مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں
 گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ محیط۔ اور اگر اسکی شبلی میں ایسی تری ہو جو ہر تن سے لے یا مفصول مفصول ہونے کے بعد رکھی ہو
 اس سے مسح جائز ہو ابھی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اسے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ خلاصہ وغیرہ۔ اور اگر اسے بڑا
 سے مسح کیا تو کافی ہے ہر حالت میں اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہیں کی کہ تری متطاہر ہو یا نہ ہو۔ برہانہ۔ اور منوں صورت مسح کی
 یہ ہو کہ اپنی دونوں شبلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھ کر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسے
 دونوں قانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ لکھ کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہیں تاکہ اُسے قانون کو مسح کرے
 اور شبلیوں کو اس غرض سے کہ نو دین پر پھر لادینگے تو سنت میں اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ دفعہ۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
 اختلاف اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اس کے مقدار میں ہے یعنی ہر مذہب
 مالک تمام سر اور ہی احمد سے مرد کے حق میں ہے اور عورت میں مقدم راس کافی ہے اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
 بال ہے اور یہ اس طرح تصور ہے کہ آنٹی کے سر پر خضاب وغیرہ سے لیب ہو اس طرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ یعنی رح سنے کہا کہ یہ بالکل
 کلام ہے کیونکہ شریع شریعت ایسی نادر صورت پر ہو نہ نہیں رکھتی کہ اسکو مسح کر نکالنے میں اتنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب تین
 بال ہیں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا
 پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقدار نا صبیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی عن المغیرہ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم اتی ساطع قوم قیال وتوضا و مسح علی ناصیتہ وخفیۃ والکتاب مجمل فالمتحی بیانا بہ وهو حجتہ علی الشافعی
 فی التقدير بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر نا صبیہ مراد ہونا
 اس دلیل سے ہے جو ضمرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
 پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے نا صبیہ اور دونوں موزوں پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر نا صبیہ سے
 فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار مجمل ہے جیسا کہ بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث حسین کم سے کم مسح کرنا
 آپ کا مود ہے اس آیت کے پہلے بیان ہو کر اس سے قاضی ہوئی یعنی مکمل گیا کہ آیت میں مفروض قدر نا صبیہ ہے اور یہی حدیث
 امام شافعی نے بوجہ ہوتی آگئی تفسیر میں کہ اپنے اہل ہاد سے تین قانون کے ساتھ مسح فرض کئے ہیں اور یہی بخت امام مالک پر ہے
 جو شرط کرتے ہیں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ قول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
 ترک نہ کرنا تھا نا صبیہ پر مسح کا اقتدار کرتے ہیں امام مالک پر تو بخت پوری ہوتی۔ امام شافعی رحمہ کی طرف سے یہ جواب ہے

کہ آیت قرآن کی کچھ نہیں ہو جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جتنے ہر مسک کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسک ہوتا ہو اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسک سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں مسک تو بھیجا کا نام ہے پھر نے کو کتنے میں ہو اور اس میں کچھ شک نہیں کہ سب سے بڑے میں ایک بال یا تین بال جو جانے کا نام مسک نہیں کہاتا تاہم پھر ناجا ہے پھر ناجا ہے پھر ناجا ہے کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہکو نہیں معلوم تھی بلکہ کچھ تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت کچھ تھی جیسے ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ تھی جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل کچھ ہونے کی یہ کہ آیت میں ہر داسو ابرو سلم۔ اس میں رو سلم پر تب داخل ہو جیسے نیم کی آیت میں فرمایا داسو ابرو سلم۔ اس میں بھی وہی صورت ہو کہ وہ جو سلم پر تب داخل ہو لیکن تیمم میں چرون کا مسک چارے و آپ کے سب کے نزدیک پورا نامہ کا مسک کہنا خاک سے مراد ہو اور بیان حدیث موطا سے ظاہر ہو کہ مسک میں پورا نہیں ہو یا جیسے عرب بولتے ہیں کہ اسو ابرو سلم و ابرو سلم کہ مسک کو تو مراد بعض جگہ سے دیوار کا مسک ہوتا ہو اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو جو تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کو دیکھا کہ وہی معمول ہو گا تو کچھ کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا کچھ کچھ کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اس میں تو یہ ہو کہ ناصیہ پر مسک کیا تو اس مقام پر مسک معلوم ہوا تو شاید تھوڑا سا مسک کیا ہو پورا ناصیہ بھر پڑ تو نہیں یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر اس میں وہم ہو تو اسکی تائید کے لئے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رحمہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ غارہ کے نیچے داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسک کیا۔ یہ حدیث حجت ہو کہ ظاہر یہ ہو کہ تمام مقدم الراس مسک کیا اور یہی جو تھائی ہو جو مسی ناصیہ پر قطری منسوب ہو وضع قطر اور وہ نسخ مخطوطے کیسے ہوتے ہیں اور اسی کے مثل ہفتی رحمہ نے عطاد سے مسل روایت کی اور مسل ہمارے نزدیک حجت ہو پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایک بار سا کو جو از تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو یا ایک بار وضو کر کیا تھا۔ القح۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رحمہ نے نہجیت قدوری رحمہ ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں مغیرہ زہری کی روایت سے ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ زہری سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھر سے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ زہری سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و حمامہ اور دونوں موزوں پر مسک کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والیستی والطبرانی والمام احمد مطبوعہ مختصراً۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہو اور جو لوگ کہ موقوف مسک الراس کو مقدار ناصیہ کہتے ہیں ان کے واسطے حجت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جتنی ہو اور بیان حدیث کا ثبوت ہم کو ظہر الواحد کے طور پر ہو چکا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہو کہ جب آیت کچھ کا بیان غیر الواحد سے معلوم ہو جاوے جیسے مسک الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہو تو بعد اسکے یہ حکم مضامین کچھ نہ ہو جیسا کہ آیت سے ثابت ہو کہ مقدار ناصیہ فرض ہو اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضامین نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی ہو۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار موقوف ہوئی تو اس سے منکر کا فرض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہو۔ جواب یہ کہ فرض کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضائے ثلثہ و مسک الراس تو ایک فرض کا منکر کا فرض ہو۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہو جیسے مسک الراس میں ناصیہ کی مقدار تو فرض قطعی ہو نہیں انکار پر کفر نہیں ہو سکتی ہو ناصیہ قسم کو با فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہو تو فرض سے طبعی امر واجب ہو تو ہی ہو پس مراد قول مصنف رحمہ میں موقوف سے فرض ملتی ہو و قال فی النہایہ فرض دو قسم ہو ایک قطعی جو مذکور ہوئی اور

دوم غنی اور وہ فرض برہم محمد پر چھ حصہ و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہو اور اسی غنی
 بین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل مسح فرض غنی ہو اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہو تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
 مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہو اور
 اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہو جو کہ چارم سر ہو لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
 ونفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا ثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہوا لاصل فی آلہ المسح۔ اور بعض روایات
 میں مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیوں کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیاں اکثر ہر اس چیز کا
 جو آلہ مسح میں اصل ہو۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہو یعنی مقدار ناصیہ چارم سر تو متنا
 ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیوں ہاتھ کے ہو اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رحمہ کے نزدیک لفظ
 آیت مجمل ہو جسکا بیان تین انگلیوں یا چارم سر کے ساتھ نہیں بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہو پھر اتفاق ہو کہ
 اداسے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ سر میں۔ سے جان سے بقدر ناصیہ مسح کرے فرض او ابو حنیفہ کا اختلاف
 ہو کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہو اس میں دو روایتیں ہیں ایک چارم سر اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رحمہ سے مذکور
 ہو چکا بلکہ چارم سر کی تقدیر میں بھی ائمہ کا اتفاق ہو صرف تین انگشت کی مقدار میں وجہ سے اختلاف کا محل ہو اول یہ کہ
 مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہو تو انگلیاں تین کافی ہیں یا نہیں دوم تین انگلیاں مقدار چارم سر جو تین یا نہیں پس جس نے مہول پر
 نظر ترک کی وہ دہم میں پڑ گیا کہ مقدار مسح میں تین روایات ہیں مقدار ناصیہ اور چارم سر دسہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
 چارم سر سے کم ہو اور یہ نہیں جانا کہ نص مجمل کا بیان سوا سے ناصیہ کے کسی سے وارد نہیں اور اپنی تجویز کو دخل نہیں ہو پھر سوا
 ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے میں مقدار ناصیہ ضرور ہو تو اسکی مقدار چارم سر ہو یا بقدر سہ انگشت بھی ہو دور و شب
 آئی ہیں اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے مرجع ہو پھر امام مصنف رحمہ نے چارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
 اول انکہ ناصیہ سے چارم سر کچھ زیادہ ہو تو مفروض ادا ہونا یقینی ہو گا تو اسی کو لینا احوط ہو اور دوم انکہ روایت انس بن سجاد
 ناصیہ کے مقدم الراس ہو اور سر کے چار ٹکڑوں کے چار نام علیحدہ ہیں یہ ایک نام چارم کا ہو تو اس سے موافق ہو لہذا اہل
 متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار میں اسی کا اختیار ہونا صحیح کہا اور امام مصنف رحمہ نے دوسری روایت کے غیر احوط
 ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہو و فی بعضی یہ روایت امام محمد رحمہ سے نوادر میں ہو کہ اگر تین انگلیاں
 بھسکی رحمدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک مردوزہ کی مسح میں جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 نہیں جائز ہو جب تک کہ انکو اتنی دوز تک نہ کھینچے کہ تری اسکے چارم سر کو پہنچ جاوے پس شیخین رحمہ نے اس چیز کو اعتد
 کیا جس پر مسح مفروض ہو اور امام محمد رحمہ نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہو یعنی دونوں ہاتھ کو پس ہاتھ کی دستوں
 انگلیاں جو مٹی میں اور انکا جو مسائی و حائی انگلیاں یعنی دو اور آدمی ہو تین و لیکن انگلی کا آدھا نہیں تو اسکو پورا دخل
 کر کے پوری تین انگلیاں مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چارم سر قرار دینے میں بھی ان تینوں
 اماموں کا اتفاق ہو مگر تین انگلیوں کی مقدار آیا چارم سر ہو جاتی ہو یا نہیں تو اس میں اختلاف ہو اس بنا پر کہ جس طرح ہر اس
 اعتبار ہو یا جس سے مسح ہو اسکا اعتبار ہو تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہیں ہوتی مگر جبکہ چارم سر ہو جاوے اور باعتبار
 دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہو کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہو۔ اور واضح ہو کہ بعض روایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ
 پر آتا ہو جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے اطلاق کیا اور شایع تمام المذہب کا مٹی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل میں مذکور تو ظاہر الروایہ
 ہوئی اور شیخ اہل المذہب کے مذکور کیا کہ ظاہر الروایہ وہ ہو کہ مفروض مسح میں مقدار ناصیہ ہو اور تین انگشت والی روایت انوار

کافی ایسی اگر کہا جاوے کہ شایع سید جلال الدین نے کفایہ میں کہا کہ اصح قول پر واجب ہے کہ مسح بین میں انگلیانی ہوں۔
 کجاویں۔ جو اب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدمہ پر نہیں بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح بیضا ہاتھ پیرنے کو کہنے میں اور مسح کی پنج انگلیانی ہیں
 بین انگلیان آدمی سے زائد ہوں تو یہ ایک کی جائز ہو سکتی ہے لہذا امام طحاوی نے اپنی شرح میں کہا کہ اگر ایک ہا ہوا انگلی سے
 مسح کیا تو ظہر الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ فتح القدیر میں ہے اور وہ روایت حسین بن انگلیوں پر مسح مقدمہ ہو تو اسکو بعض مشائخ نے
 اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا احصاء مسح میں واجب ہے اور ہاتھ میں انگلیان اہل میں اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیان کاٹ دے
 تو اس پر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے ہر ہاتھ میں سے تین انگلیان آدمی سے زیادہ حصہ ہیں اور اکثر کا وہی حکم ہو جاتا ہے جو
 اہل کا ہو تو تین انگلیوں سے مسح گویا اہل ہاتھ سے مسح ہو تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اہل میں
 نہ کو رہے تو یہ امام محمد رحمہ کا قول ہونے پر محمول کیا جاوے کیونکہ طحاوی و کرنی نے ہمارے اصحاب رحمہ سے ذکر کیا کہ مفروض
 مسح مقدمہ ارنا صیہ ہے انھی اقوال تحقیق وہ ہے جو مترجم نے ذکر کر دی کہ تائبہ و مقدمہ ارنا صیہ و جامہ سر بر تفاق ہے اور اختلاف
 انگلیوں سے تقدیر کرنے میں ہے حافظہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ متنبیہا ہننے اور حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جس میں کہہ
 ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک قوم کے گھر سے پر یعنی جان کوڑا دانتے ہیں لہذا تنبیہ کجائی ہے کہ دوسرے کی زمین
 پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت ذکر سے تو جائز ہے جیسے علمائے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے فواکہ کھانا جبکہ دونوں میں تباہ
 ہو بدن صوکی اجازت کے جائز ہے۔ اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں بھی
 مروی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھانے کے لیے تھا لہذا امام المؤمنین صدیقہ رحمہ سے مروی ہے
 کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ کر
 پیشاب کرتے تھے رواہ احمد و النسائی و الترمذی ہا سانیہ صحیحہ علمائے کما کہ با عذر کے کھڑے پیشاب کرنا نیز بھی مکروہ ہے
 ماہن السنہ نے کہا کہ بیشک پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے بلح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں ناج
 ہیں اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ کھڑے پیشاب بین مضائقہ نہیں ہے اقوال ہمارے دیارین جو کھڑے پیشاب کو سبب شائبہ
 کھڑے مکروہ ہے اور جو ملاومت کرے غاصی ہو گا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ عامہ پر مسح کرنا مروی ہے اور اس میں
 اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جو از منقول ہے اور فقہارین سے اور اعلیٰ و احمد و اسحق و ابو ثور و داؤد جو اس کے قائل ہیں
 اور اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عامہ پر مسح ہوتا تو مقدمہ راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث
 میں یہ بھی مذکور ہے پس علمہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے لگے اور عامہ نہیں توڑا اور شاید بقدر مفروض نا صیہ پر مسح کو کے حکام
 وغیرہ کی وجہ سے ہائی کو بطور تکمیل کے عامہ پر پھیر لیا ہو اور خطاب دینی و بتنی رحمہ نے کہا کہ سر پر مسح تو مخصوص ہے اور عامہ سر میں سے
 نہیں ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے نہیں کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہے۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر جو ڈالا تو
 اصح یہ کہ مسح ہو گیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ مع۔ چاروں ارکان وضو ایک بار وضو کرنے والے کا مسح کے تمام ہونے اور سب
 ہنر کہ واحد فرض ہیں حتیٰ کہ ایک بھی ترک ہو تو عمل باطل ہے اور وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں ہیں اور فائدہ
 سنتوں کا ثواب جمیل ہے اور فرض فعل کے ساتھ فعل میں داخل کرنے سے فرض کا اپنے فعل میں پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض کا جو
 فعل ہے اس میں سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہو جاتا ہے اور ہر ایک سنت کا علمہ و ثواب ہے اور ان میں سے جو ادا کرے ادا ہوئی
 اور جو ادا نہ کی اس کا ثواب گیا۔ شریعت میں سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی اور سوا اسے ایک بار
 یا دو بار کے اسکو ترک نہیں کیا کفائی المحدث۔ سنت جیسے مواظبت کی اور سوا اسے عذر کے اسکو ترک نہیں کیا اور ادا ہو کر
 اسکو ایک یا دو بار کر کے چھوڑ دیا کفائی المحدث۔ امام جوہر زائدہ رحمہ نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق موافقت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اسے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور جو ٹوٹے واسے پر عادت کیا ہو کئی کئی بار
یعنی رح نے کہا کہ یہی تعریف بھری۔ قال و سنن الطہارت۔ اور سنن الطہارت وضو کی وجہ میں اگرچہ غسل بالماء
مقدم و حونا دونوں باتوں کا پوچھنا تک نہیں چیکہ آگے نجاست خاصہ نہ تو میں مرتبہ سے قبل اور حالہ الا انما قبل ان دونوں
کے پانی بھرے برتن میں داخل کرنے کے۔ اذ استیقظ المتوضی عن نومہ۔ یکہ توضی اپنے خواب سے جاگے بقول علیہ السلام
اذ استیقظ احدکم من منامہ فلا یغسل یدہ فی الانار حتی ینسلھا مثلًا فانہ لا یدری انہ بائنا یدہ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب چلے گئے تم میں کوئی اپنے خواب سے تونہ ڈوبوے اپنا ہاتھ برتن میں نہ دھوے کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
میں مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ رات کا یا دن کا ہے۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہرے نزدیک سنت ہے
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کما فی المصنوع الملبس۔ اس حدیث کو جامع صراحۃ دونوں نے روایت کیا پس اعلیٰ درجہ کی صحیح
ہر دو لیکن صحیح بخاری میں تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی میں تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
میں دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جدید میں ایک بار دو یا تین مرتبہ ہر اور ان روایات میں فلا یغسل نبوی تا کی نہ نہیں مگر ہر بار
کی روایت میں آیا ہے۔ مع۔ ہاتھ واحد ہو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث میں ہر اور دونوں دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
میں کہا کہ دونوں پر پانی بھاوے۔ صلیح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر ہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی
شرح الوقایہ ص۔ تاج الشریعہ نے شیعہ پر ایہ میں کہا کہ دونوں باتوں کا دھونا تو فرض ہے پس سنت آنا مقدم دھونا ہے۔ ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رحم نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی بائیں دھو دے پس یہ باتوں
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ فتح امام سرخسی رح نے کہا کہ صبح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مراقب تک فرض دھونے
کے وقت پھر پوچھنا تک بھی ظاہر و باطنی دھو دے کیونکہ اول اقتحان وضو تھا پس وہ بائیں فرض نہو گا کما فی الذخیرہ۔ ترمذی
کتا ہے کہ عند تحقیق ہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا دالہ اہل علم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور تو ہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زائد ہو کہ ہر دور نہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے واسے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسکی قول پر اکثر
علماء میں اسی اولیٰ ہو بیخ۔ ولان الید الیہ التفسیر فتن البدایہ بتبیینہا و ہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایتہ بہ فی
التنطیف۔ اور اس میں دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آہ ہر سو خود اسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے
اور یہ دھونا پہنچے تک ہر کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے میں کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب
اس واسطے نہ کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہے یہ فیض کلام تاج الشریعہ ہے
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگرچہ ہر بار تین سو دو یا تین ہاتھ میں لیکر شے سے پانی نکال کر دائیں پر تین مرتبہ بھاوے و انگلیاں
بایم قبا جاوے پھر دائیں سے بون ہی بائیں دھو دے اور اگرچہ ہر بار تین سو مرتبہ ہر ہاتھ دھونا یا تین ہاتھ کی مرتبہ انگلیاں
کا کر پانی نکال کر دائیں تین مرتبہ صاف کرے کما فی المصنوع۔ اور اگر اس صورت میں ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
جلہ سے اسکو پاک کرے۔ الملاحظہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ دلا اور کپڑے یا ختم کسی جلہ پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ کدوا
پانی بھرنا تو حیم کر کے لادھوے اور اسکا اعادہ بھی نہیں ہو کہ فکر فی المصنوع۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب میں نام کی طرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈال کر نکالتے اور اب تغیر ہوا لیکن جو سنت ائمہ میں واقع ہو گئی تو ہر بار دائم رہی ہے اگرچہ صیغہ نہ رہی
پھر معتبر تو ہم نجاست کا پوچھنا ہے تو ہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا برون نیند کے تو بغیر دھونے
ہاتھ داخل کرنا پانی میں مکروہ ہے۔ یہی مجبور کاغذ ہے ہر پیر نہی جو حدیث میں آئی تحریری نہیں بلکہ تحریری ہے حتیٰ کہ اگر بے دھونے ہاتھ
کو پانی میں نہ دھو دیا تو پانی نجس نہو گا اور واضح ہو کہ پانی کے نیند و دوسری تحریر میں سہی ہی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں خطاب

عاقلاً بالغ مسلّم کو معلوم پھر اگر جاننے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسے ہاتھ ڈال دیا اگر آپس کوئی نجاست تحقیق میں معلوم ہو
 خوشی میں نہ کو رہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلّم بالغ عاقل کے ہو کیونکہ نہیں جانتا کہ رات میں اسکا ہاتھ
 کمان رہا ہو دوم یہ کہ اسکے ڈوبنے سے کچھ اثر نہیں ہوگا کیونکہ عل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور ان لوگوں پر
 خطاب نہیں ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنہار کے ہاتھ دھوے اور ایک مرتبہ بعد استنہار کے دھوے۔ قتادی
 کا طبعخان۔ از انجاء نسیمہ چنانچہ فرمایا۔ و تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالیٰ کا نام لینا ابتداء وضوء میں سنت
 اور وضوء سے مقدم تو دونوں ہاتھ ہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ اس واسطے کہ فرض و سنت جملہ اعمال
 وضوء کے تسمیہ واقع ہوں مع۔ پھر مراد خاص کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضوء میں اللہ
 یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ کہتا تو سنت تسمیہ ادا ہو گئی اور دوسری رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
 اور اہل و بخاری رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام۔ یعنی رح
 نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم فضل کے حدیث و اثر کو ذکر کر کے نہیں بیان کرتے کہ کس نے اخرج کیا اور صحت و ضعف میں کیا
 حال ہے اور یہ آفت تقلید سے چری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہو کہ ابو ہریرہ رحمہ سے فرمایا کہ جب تو
 وضوء کرے تو کہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیاں لکھا کرینگے۔ اس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
 جہرانی رح نے معجم وسط میں باسناد حسن روایت کیا اور محادی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء میں سنت سے منقول بسم اللہ العظیم
 والحمد للہ علیٰ دین الاسلام ہے اور ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع ہے کہ ہر امر مذی شان جو شروع نہ کیا جاوے نہ کرانی یا بسم اللہ الرحمن
 الرحیم تو وہ اتبرجہ صحیح ابو عوانہ و ابن جابر و قال ابن الصلاح اسناد حسن اور انس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
 اپنا ہاتھ رکھ دیا اور فرماتے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو میں نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیوں سے نکلتا تھا یہاں تک کہ سب
 آخر تک وضوء کر لیا تھا وہ رح نے کہا کہ بنے انس رحمہ سے پوچھا کہ آپ کی رائے میں یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا لگتا ہے
 کہ ستر ہونگے رواہ انسائی۔ پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
 لم یسم والحمد للہ نفی الفضیلتہ۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہیں وضوء اسکے لیے جسے تسمیہ نہ کیا اور مراد اس
 حدیث میں فضیلت وضوء کی نفی ہے۔ سنن ابوداؤد و مسند احمد میں حدیث اسطرح ہے لا وضوء لمن لم یدکر اسم اللہ
 اس منیٰ میں بارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہیں اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا سے معیع کیا ہے اور ابو یوسف
 سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا تو اسکا سب بدن ظاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ
 کا نام نہ ذکر کیا تو سوائے اعضا سے وضوء کے اور نہیں ظاہر ہوتا۔ رواہ ترمذی و البیہقی و الدارقطنی۔ ائمہ رح نے امام احمد
 سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ میں مجھے کوئی حدیث ثابت نہیں معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بندہ دن اسکے جائز ہو یا بدو
 نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع میں تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ آپس کچھ نہیں ہے۔ مع۔ شاید اسی جہت سے
 مصنف رح نے فرمایا۔ واللہ المستحب وان سما لانی الکتاب سنتہ اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتداء وضوء میں مستحب ہے
 اگرچہ کتاب میں اسکو سنت کہا ہے۔ اقول یہی مبسوط میں صرح ہے۔ اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہیں اور
 مجمع احمد پرین بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء میں تسمیہ واجب ہونے کی جانب مودعی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
 صحیح ہونا تسمیہ پر متوقف نہیں کیونکہ رکعت بدیل قاطع ثابت ہو کہ اتنی پس بغیر وجوب کا اقرار ہے۔ یعنی رح نے
 کہا کہ مستحب ہونا کیونکہ اصح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ مارکی سنت ہونے پر وارد ہیں تو اگر ہم ان احادیث کا معارض

نہ پائے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرت گئے ہیں اسی واسطے محیط و شرح مختصر کر فی دفعہ وغیرہ
 وجاہ و تصدیق میں اسکو سنت کہا جو اور ابن الرقیسانی نے کہا کہ ہوا صحیح البخاری یعنی سنت ہونا یہی صحیح مختار ہے۔ قال المترجم
 تحقیق واسر تعالیٰ اعلم یہ کہ وضو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضو وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہو یعنی اگر حکم الہی
 عزوجل کی فراہم ہو اور دوسری وضو میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہو اور مفتاح صلوة بھی ہو دوسرے یہ کہ وضو کو شرط و مفتاح نماز
 کے طور پر کرے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسبیح بالاتفاق مستحب ہو پس تسبیح بطور سنت کے وضو قسم اول کے
 ساتھ اہل حق ہو جو عبادت ہو اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا البتہ ہو وجہ حدیث کل امر ذی بال النہج ہو پس یہ اہتمام وضو
 یعنی اول کا جو جیسے لا ایا ان لمن لا عذر۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عذر نہ ہو فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ قال وسمی قبل الاستنجاء
 وبعده جو الصبح۔ اور تسبیح پڑھنے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے یہی صحیح ہے۔ اقول کنویر میں اسی کی اتباع کی غیبت ہے
 نے کہا کہ استنجاء وضو میں سے ہے اور اس میں ابتدا پر تسبیح شروع ہو نص علیہ فی محیط۔ فروع۔ اگر تسبیح بھول گیا اور درمیان
 وضو میں یاد آیا تو اب تسبیح سے اقامت سنت نبویؐ بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اس میں جب یاد آوے کہ لے کہ بسم اللہ
 اولاً و آخراً۔ کہا جائے فی الحدیث الفتح و التبيين لیکن وضو کے درمیان بھی کہ لے کہ وضو خالی نہ رہے سراج و بیج جب سرگھلا ہو
 تو تسبیح نہ پڑھے اور نہ مکمل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خلا کے وقت فرماتے تھے انی عوذ بک
 من النجث و النجائث۔ یعنی انہی میں تیرے ساتھ پناہ و حوذ تھا ہونہ جنت سے و نجائث سے۔ مراد شیاطین و مردادہ سے
 استعاذہ ہو کمانی الفتح اور دوسری حدیث میں صرح ہے کہ یہ پانچاں شیعانوں کے مجمع کے مقامات ہیں تو جب تم میں سے کوئی
 جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
 رہتا ہو و شیاطین لب کرتے ہیں۔ م۔ از انجملہ مسواک ہے۔ کا قال الامم۔ و السواک لانه علیہ السلام کان یواظب علیہ و عند فقده
 یسأل بالاصح لانه علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا سواک کا سنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اس پر مذہب فرماتے اور سواک
 نہ تو انگلی سے ہائے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ اقول حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک ناز بغیر مسواک کے ناز سے شرگنہ ثواب
 میں ناند ہے کہ اسکا رعاہ الامام احمد مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں و دم منہ سے بو تیر ہو تو مسواک
 نیشہ سے اسے چاڑھ ناز کو کھڑا ہو پنجہ وضو کے وقت اور اربعین داخل ہو جبکہ گھر میں آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک
 کرنے میں مستحب ہے کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ و دھب کی بالشت بھر لانی اور انگلی برابر ہونی اور دم
 اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے نہ لنبائی میں۔ کمانی الفتح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک
 نہ ملے تب البتہ دانتیں ہاتھ کی انگلی بجا سے لکڑی کے ہوتی ہو گذرانی بغیر یہ۔ وقت مسواک وقت مضفہ ہے۔ النہایہ۔ ہمارے
 اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور دائیں سے شروع کرے۔ جو سرہ نیزہ جسکو مسواک
 سے متلی کاٹوٹ ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہی
 بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ اگر میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں انکو ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ انسائی و ابن خیر
 اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بجاے وضو کے ناز ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
 یا دن میں جب سو کر جاتے تو وضو مسواک کر لیتے قبل وضو کر نیچے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
 واجب ہو واسطی سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت ناز ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعی نے
 کہا کہ مسواک سنت ناز ہے حتیٰ کہ جو وضو مسواک کے ساتھ کیا اس سے معنی ناز میں پڑھ گیا ہمارے نزدیک ہر ناز مسواک کی فضیلت
 کے ساتھ ہونے شافعی کے نزدیک۔ اب۔ دونوں روایتوں میں موافقت ہے کہ ناز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہے اور خالی ناز

کے لیے مسواک سے بہا اوقات کتب سے خون نکل آتا ہو اگرچہ وضو تو سنتے ہیں اختلاف ہے لیکن بالاتفاق خون میں مسواک کرنا
 حلال ہے کہ مسواک سنتہ الدین ہے اور یہی قول انہی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی منقول ہے اس حدیث میں وضو پڑھنا اور
 حوالہ اس میں یکساں ہیں اور دلیل اس کی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہے کہ چار چیزیں مسلمان کی سنت ہیں غنیمہ و مسواک و مسند
 و نکلح رواہ احمد و الترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ کہ دس چیزیں نصرت سے ہیں اور ان میں مسواک کو بھی شمار کیا گیا ہے
 مسلم و رواہ ابو داؤد عن علی رضی اللہ عنہ اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
 عزیزی اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے واجب ثابت ہوتا ہے اور سب سے قوی دلیل
 جس سے مسواک پر مواظبت و مواظبت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ وقت وفات شریف کے بعد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ نے
 مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مرفوعہ کہ علیکم بالمسواک۔ یعنی لا غرر فی مسواک
 کو۔ کما رواہ البخاری۔ اور فضائل میں ہے کہ مسواک کتب کے ظاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے کما رواہ الترمذی و
 احمد وعلقہ البخاری۔ شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ ترمو یا خشک ہو تمام اوقات میں خواہ کوئی حال ہو لیکن جاکر
 اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو پر موقوف ہے کہ مضمضہ کی حالت میں مسواک کرنا سنت ہے
 اور محیط وغیرہ میں وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ حدیث مذکورہ بالا میں اگر دولت مواظبت پر ثابت ہو تو عام
 ہر شخص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احیاناً اس کو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن العلام نے کہا کہ
 حق یہ ہے کہ وضو میں مسواک کرنا مستحب ہے۔ انتہی۔ اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اس میں کچھ اختلاف
 نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے۔ واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابونعیم
 نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہیں کافی اطمینان اور طہرائی
 و بیعتی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض میں مسواک کرتے اور طہرائی وغیرہ کی روایت سے یہ ملو ورنہ خون کی
 مسواک مستحب ہے۔ عورت کے واسطے طہر بجاے مسواک ہے۔ کذا فی المبیط اور جب مسواک کثرت کی نہ ہو تو دوا میں انگلی سے
 مسواک کرے چنانچہ طہرائی رحمہ نے مجمع اوسط میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگا کر وضو مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ بونکر آپ نے فرمایا کہ
 انگلی اپنے منہ میں ڈالے۔ زبیدی رحمہ نے کہا کہ امام مصنف رحمہ کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے
 غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگو کر وضو کیا۔ اس میں
 ہے کہ علی تراویحی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں ہے کہ کسا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ کما رواہ
 امام احمد۔ منع۔ اگرچہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال الامم۔ و انصرفت۔ اور سنت ہے مضمضہ یعنی پانی کرنا۔
 علی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے۔ والا استنشاق۔ اور ناک میں پانی ڈالنا یعنی ناسہ تک ذی الفح سنہ ہے کہ لانی
 میں بہا تھ کرنا اس کے لیے جو درجہ سے نوسلان البتہ علیہ السلام فعلہا علی المواظبت۔ دلیل سنت جوئے دونوں کی ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مواظبت کیا ہے۔ مصنف رحمہ نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ
 یہ دونوں سنت ہو کہہ فریب ہو واجب ہیں۔ ج۔ اور فتح میں ہے کہ میں سب روایات میں مضمضہ و استنشاق نہ کر رہا ہوں
 مواظبت ثابت ہونے میں شک نہیں ہے۔ و کیفیتہا ان مضمضش ثلاثاً یا اقل من مرۃ ما جدید ہے۔ اور ان دونوں کے ساتھ
 حدیث ہے کہ مضمضہ ہے کہ منہ میں پانی لیکر تین مرتبہ نکال کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی ہو۔ فتح ائمہ میں ہے کہ اگر پانی
 منہ میں پھینک دیا تو مضمضہ اور اچھا پانی لیں کہ لانی کا پانی باہر پھینکنا کچھ سیکی خشکت میں نہیں داخل ہے اور اگر منہ میں پانی

وہ کہ پانی لگائی نہیں ہو۔ تم مستشرق کہہ لو گے۔ پھر ناک میں بھی پانی ڈالنا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار پانی چکڑو نہ لے۔ اشارہ کیا کہ پہلے لی کرنا پھر ناک میں پانی ڈالنا ترغیب سنوں ہو۔ جو اسکی من و خواہہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی حکایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے۔ اقول اہم مصنف نے حضرت ابوبکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ہی حکایت کیا کہ پانی میں ایک بے چارے مضمضہ پھر استنشاق بھی مکلی ہو اور یہ مضمضہ پھر استنشاق بھی مکلی ہو کیونکہ کسی روایت میں اسکا عکس نہیں ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق مکلی ہو تو بعض روایات ایسی ہیں جو بعض دوسری طرح پر ہیں تو تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ احسن وجہ سنوں بھی مکلی ہو۔ اور غریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے کہ سنت یہ ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے پانی لیوے۔ محیط غرضی۔ اور مضمضہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ ناسہ تک پانی پہنچ جاوے۔ اخصاصہ۔ اگر مضمضہ و استنشاق چوترا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا۔ سراج دلچ۔ اگر انبی شیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ اپنے منہ میں اٹھا لیا اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہو اور اگر شیلی سے تین مرتبہ ناک میں اٹھا کر استنشاق کیا تو نہیں جائز ہو کیونکہ اس میں پانی مستعمل ہو گیا۔ مضمضہ میں۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی بیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہو اور برعکس نہیں جائز ہو۔ سراج دلچ۔ اگر کسی کے پاس استقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو احضار ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھوئے پر کفایت کرے اور اگر ترک نہ کرے۔ اللہ۔ واضح ہو کہ مصنف رحم نے مضمضہ و استنشاق پر مواجبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہو تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت موکدہ بقوت واجب ہیں اور باوجود اسکے ان دونوں کے ترک سے خواہ عمدہ ہو یا سہول سے ہو دستور میں فساد لازم نہیں آتا لیکن جان کو ترک کرے گنہگار ہوگا اور شایع قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواجبت مع ترک ہو واکمل رحم نے ہیبت کی اور استنشاق رحم نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں اس پر مواجبت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تعبیر حضاضہ خصوص کا حکم ہو تو آپز زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو حضور سکھا یا اس میں یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہیں ہے۔ علامہ منی رحم نے رد ذکر دیا کہ مع ترک کی قید بلا دلیل ہے کوئی روایت ترک کی مثبت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک مذکور نہیں اور تیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دستور حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہر حال اگر ہم پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں ویسی جن لوگوں نے دستور حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استغفار پر دلیل ہیں اور حدیث اہم انوشین مائتہ رقم سے جو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت فرماتے تھے لیکن بالاتفاق اذکار و ادھیہ جو اس کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ ادا ہیں۔ بھریں وہ جب نہیں لیکن مضمضہ و استنشاق میں ختم و ناک کے غلیظات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ فضیلت میں آویگا توحی وہی جو شیخ متحق صاحب النہایہ سنتی رحم نے شرح میں کہا ہے اور صحیح دلیل میرے نزدیک حدیث ابوبکر ابی بکر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے عمر بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ سے سنا کہ تمہارے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیا انوشین و حضور کس کیفیت سے جو قال ادا انوشین فایک اذا نوحات فسلت کفیک فانقیضتا وعلست وکبک ویدیک اسے المرقین جو سب با یک کیفیت وکبک انسلت من عاتقک یا ک کبک وکبک اکب۔ فرمایا کہ راہ و حویہ ہو جب تو نے دستور کیا پس یہ دونوں باتیں جو کرنا گوارا کیا اللہ پناہ و جہاں اللہ دونوں اتہ کہیں تو تک و حوئے اور اپنے سر پر مس کیا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوئے تو اپنے عاتق گناہوں سے ایسا پاک ہو گیا جیسے تھیں دن کہ تجھے تیری مال جنی بھی جو بن جیسے نے

ہا کہ بلاشبہ میرے قانون نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا اور میرے دل نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کیا
 رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ واستنشاق میں وجہ ہیں اول وہ کہ جو امام معصن رحم نے ذکر کی اور یہی بولیں اور
 نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک جلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے جلو پھر
 چو سے یہی کرے۔ یہ مورد جمع کرنے مضمضہ واستنشاق کی ہو اور غرضی رحم نے مختصر میں یہی افضل ہونا شافعی رحم سے نہیں
 کیا اور نو دہی رحم نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عامر رضی اللہ عنہ ہے کہ وہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اس میں یہ ہے پھر مضمضہ واستنشاق کیا ایک جلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اس میں ایک بار
 سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور ترمذی بن عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو دیکھا کہ آپ نے ایک جلو سے مضمضہ واستنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس
 میں ایک ایک بار وضو کا دھونا اور ایک ہی جلو سے مضمضہ واستنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث بھی نیست
 معوذ رضی اللہ عنہ تیسریون کا دھونا تین بار و مضمضہ واستنشاق ایک بار و تھم دھونا تین بار دھونا تین بار و مسح سر
 دوبار اور پانچون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اس طرح تھا کہ سبھا کا تھم آگے سر سے پیچھے سر کو اور پیچھے سے اگلے سر کو
 لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب میں نے پھر اپنی تیشیاں دھو کر انگو پاکی
 کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال ابنا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیہ کیا
 اور استنشاق علیہ کیا اور مسح دلیل اس پر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو
 مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے پنا پانی پیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد میں یث بن ابی سلمی
 راوی ہے ابو داؤد و ترمذی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اس میں کچھ ذر نہیں ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
 مختصر روایت کر کے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں نقل کر کے سکوت کیا اور کعب بن عمرو
 کے صحابی ہونے کو ذہبی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اس میں کچھ ذر نہیں ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
 کیونکہ دونوں طریق سنون میں غیر از نیک افضل و مختار کون ہے تو شافعی رحم کے نزدیک موافق روایت غرضی رحم کے جمع ہونا
 اسی پر اکثر شافعیہ میں اور موافق روایت بولیں رحم کے فضیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے کہ
 تھم و ناگ و وضو میں اور ہر ایک کی خطیات علیہ ہیں اور فضائل میں آویگا کہ تھم میں کلی کرنے سے تھم کی خطیات گرجا
 اور ناگ میں استنشاق سے اسکی خطائیں گرجا تین ہیں پس اگر ہر ایک کے علیہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
 حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب میں یہ روایت نہیں کہ سوائے اس وجہ کے نہیں جہاز ہے۔ و اس پر
 واضح ہو کہ مضمضہ واستنشاق میں مبالغہ بالاجل سنت ہے کما فی المبحث و قاضیان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تھم
 صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ واستنشاق میں مگر آنکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ و صحیح الترمذی۔ از انجملہ دونوں کا نفع
 مسح کرنا اتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت میں شمار کیے جاویں یا علیہ شمار ہوں۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک
 علیہ ہیں تو انکے لیے علیہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا سنون ہے اور جبہ و سر میں سے شمار ہیں۔ ابن منذر رحم نے
 کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی قول حماد و سعید بن المسیب و حسن بصری و غیرہ ہے
 و غرضی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رحم نے
 کہا کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والوں کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس
 ہمارے نزدیک قانون کی مسح میں سنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد قانون کا مسح کرے۔ مع۔ اسناد

اور یہی افضل ہے

۱۶

امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ مسیح الاذنین۔ اور شیخ سنون کے دونوں کا فونی کا مسیح ہے۔ طریقہ مسیح کو شیخ علوی ذوالہذیہ نے
 نے مشکلی سے سنون کیا دشمن ابن ماجہ میں باسناد مسیح ابن عباس رضی سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں
 قانون کا مسیح کیا سنون یعنی دونوں کلمہ کی انگلیاں دونوں قانون بن وائل کہیں اور دونوں انگوٹھوں کو قانونی کہا ہے پھر پھر
 قانون کے قاسم و باطن کو مسیح فرمایا۔ یہی اولی و مختار ہے۔ معنی یہ طریقہ مجہبی میں بھی مذکور ہے۔ جو ہوسنتہ ہمارا الراس خلاف
 الشافعی لقولہ علیہ السلام الاذان من الراس۔ یہ مسیح سنت ہے (مگر ہمارے وجہوں کے نزدیک) سر کے پانی سے نہایت
 قول شافعی رحمہ کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذان من الراس۔ مصنف رحمہ نے یہ حدیث
 قوی جو حدیث فعلی پر راجع ہوئی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
 از النجاشی ابو داؤد و ترمذی ماہی ماجہ و طحاوی نے حضرت ابو امامہ رضی سے روایت کی جس میں شہر بن جوشب راوی ہیں جنکی امام احمد
 بھی بن عیینہ و عقیل و یعقوب بن ابی شبیبہ نے توفیق کی اور ترمذی نے بخاری رحمہ سے نقل ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت
 شہر رحمہ کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رحمہ نے ابو امامہ پر موقوف اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا
 اور مرفوع ہو چکا راوی کے مقبول ہے گنا تقری الاصول۔ از النجاشی ابن ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح
 روایت کی جسکو ترمذی و ابن دہب و القیسی نے قوی کیا۔ از النجاشی دارقطنی نے ابن عباس رضی سے مرفوع روایت کی۔ ابن القحطانی
 نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رضی سے موقوف بھی روایت کی جاتی ہے۔ یہ تو حدیث قوی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہیں
 از النجاشی حدیث ابن عباس رضی کہ کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے آگاہ نہ کروں پھر تمام حضور ذکر کیا جس میں یہ ہے کہ
 پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونوں قانون کا مسیح کیا۔ رواہ ابن خزیمرہ و ابن جابر و الحاکم و ابن مندہ اور نسائی رحمہ نے اسی
 حدیث پر باب مسیح کرنے دونوں قانون کا سر کے ساتھ میں یعنی باب مسیح الاذنین مع الراس۔ منعقد کیا حدیث عثمان رضی اسی کے مثل
 ابو داؤد نے روایت کی اور کیفیت مسیح میں ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اور ترمذی اور حدیث ربیع بہت موقوف روایت ابو داؤد
 طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رضی بر روایت نسائی اسکے واسطے مصرح ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 بھی مسیح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رحمہ حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو یحییٰ نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قانون کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اب اس حدیث میں اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم
 کی روایت ذکر کی ہے دونوں میں مواظفت یہ ہے کہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی میں تری نہیں رہی تھی تو ضرور
 ہوا کہ جدید پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو غایت یہ کہ جو
 نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کر لو کہ فعل کی روایت دونوں برابر سی تو قوی حدیث اچھی
 واضح موجود ہے یعنی الاذان من الراس یعنی دونوں کان سر سے میں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانون کی خلقت کا بیان ہے اس
 حکم طہارت پر تو نہیں ہے امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ واللہ او بیان احکم دون الخلق۔ مراد اس حدیث میں بیان حکم ہے
 نہ پیدا ایش۔ یحییٰ کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کر کے
 نہیں آئے تھے۔ شمس اللہ رحمہ نے کہا کہ اگر مراد بیان کانون کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ
 کانون کی پیدا ایش سر میں لگی ہوئی آنکھوں سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کج حاجت نہیں یا مراد یہ ہو کہ سر کی طبع ان دونوں
 کا بھی مسیح ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ میں مشترک ہونا آنکھ کو مقتضی نہیں کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف
 کر دیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کو مسیح کیا جاوے کیونکہ یہ دونوں انہی میں سے ہیں تو یہ مسیح ہے پھر
 حدیث سے مراد یہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر کیوں نہیں جائز ہے کہ فقط کانون کے مسیح سے مراد مسیح ہو۔ جواب یہ کہ

شرکاء مع غرض ہر نو کا قانون کا مع غیر او احد سے منون ثابت ہوا اور منون سے غرض ادا نہیں ہو سکتا جیسے غیر ہر
 سے ثبوت ہوا کہ حکیم داخل خانہ کعبہ ہوا اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہے لیکن خالی حکیم کی طرف توجہ کی نسبت کافی نہیں ہے لیکن
 کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے۔ (مرفوع) مع الزمہ میں ہمارے اصحاب فقہ میں سے کوئی سوا یہ نہیں ہے
 ابو بکر الاسلاف نے کہا کہ ادب ہے۔ اور روایان رحمہ نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رحمہ نے مع گردن کو ذکر نہیں کیا اور
 ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ مع سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کر کے گدی تک مع کوٹے پہنچے
 نکال کر قانون کا مع کرین تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث دائل بن جبر رضی اللہ عنہ ہوا ہے
 ترمذی ذکر کی حسین جو کہ مع کیا سر پر عین بار و ظاہر دونوں کا قانون کا تین بار اور ظاہر و قہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند
 احمد میں بھی ظہر بن معرف کی روایت سے مع خضر دی ہے۔ لیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
 جب تک کہ موافقت نہ ہو۔ اور اگر مع سر کا قانون کے بعد رجب کا مع مراد ہو تو اسے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
 ہم۔ قاضی ابوالعباس ابوالحسن وغورانی نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث فعل نقل
 ابان بن اشل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رحمہ نے شرح منہج میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور
 کہا کہ اس میں حضرت علی الصریطہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مع رقبہ سنت نہیں بلکہ بڑھتی ہے۔ یعنی مع نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ نے
 کتاب الظہر میں موسیٰ بن طوس سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مع کیا وہ قیامت کے روز حقوق
 سے بچا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں دوسرے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
 مانند ابوالفہیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر سے روایت کیا۔ مع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف استدلال ثبوت ہو کہ مع
 سر کے ساتھ گدی کا مع ہوا اور پہلے اول بیان کر دیا کہ یہ نو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے لیکن استصحاب نکلتا ہے اور اس کا علم ہم۔
 واضح ہو کہ ظاہر کا قانون کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو گلہ کی انگلیوں کے باطن سے مع کرے۔ صحیح۔ اور
 قانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مع کرنا منون ہے جس سے سر کا مع کیا شرح الطحاوی۔ قول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا
 کہ اگر قانون کے لیے نیا پانی یا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی ترسی جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح ہے کہ جواز ہوگا
 مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ مع۔ اور اگر دونوں قانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مع کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے
 ساتھ مع کیا تو جائز ہے لیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ و تخیل اللہ۔ اور بخوشنوں کے دائرہ کا غلط کرنا۔
 فہ بعد میں بار و حوٹے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زہدی۔ اور مسوطین جو کہ
 یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے دائرہ کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے
 اوپر کو دے یہی شمس الائمہ کروری سے منقول ہے۔ انصاف۔ قول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جامعہ میں مرفوع ہے
 اور ایسے ہی فعل ابن عمر کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ اللہ و لان انبی علیہ السلام
 و عمرہ جبریل علیہ السلام بد لک۔ کیونکہ حضرت علی الصریطہ وسلم کو تخیل بعد کا حکم کیا تھا جبریل علیہ السلام نے فہ
 جبریل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہو چاہا یہ لیل مرفوع حدیث انس رحمہ کہ میرے پاس جبریل نے
 اگر کہا کہ جب آپ دعو کرین تو اپنی دائرہ کا حلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور
 ابو داؤد کی روایت انس رحمہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دعو کر کے تو ایک چلو پانی بکرا اپنی حاک کے لیے لیا
 پس اس سے دائرہ کا حلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ سحر تخیل بعد بعد بن جبرائیل علیہ السلام
 لاکھی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ یہی صحیح

اور عیض میں ہو کہ وہ ادب ہو اور مستون نہیں اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے ولما حضرت رحمہ نے فرمایا۔ وقل بکسبہ عن ابی یوسف وجائز حد ابی حنیفہ رحمہ لان استہ اکمال النحر فی موطا والداخل بس محل بالفرض۔ اور کہا گیا کہ وارضی کا غلط کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا ہے اس کے محل میں جتنا ہے اور وارضی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے۔ ف پس اس کا غلط کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہ ہوا تو یہ فعل سنت بھی نہ ہوا لیکن چونکہ کہیں حضرت علی الصریحہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ سمجھا تو جائز ہو گا کما فی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے وارضیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخیل اجماع امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی صفحہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور وہاں صاحب رضی اللہ عنہ نے اس کو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ بالادالۃ کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبر بن غیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و وارضی میں خال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی دائرہ کیوں کا غلط کرتے تھے عزیزی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وارضی کا غلط کیا کرتے اور عزیزی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور وارضی کا غلط کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علی کبریٰ میں ذکر کیا کہ بخاری رحمہ نے کہا کہ اس مسئلہ میں سی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن جان والحاکم۔ اگر کہا جائے کہ ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یہ یقینی ہے کہ تخیل اجماع واجب ہو کیونکہ حکم ہمارے واجب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بغیر لیمہ ہے اس میں خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لیمہ کی تخیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب شراعت کو بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا جہنم حکم کو سنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ و تخیل الاصلح۔ اور مجہد مستون کے انگلیوں کا غلط کرنا۔ ف اصالح تو ہاں تو ان کی انگلیوں و پاؤں کی انگلیوں و دونوں کو شامل ہے اور حصہ و فقیہ و منافع میں اصالح الیدین والرحلین مصرح ہے اور اکثر نے اصالح یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھ و منہ و باہون و پاؤں و حونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی ہو جاتا ہے مع۔ اور تخیل یہ کہ تپکتے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت مذکورہ ہے اور ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں بچہ کرنے کے مانند ڈالے اور پاؤں والیوں میں بہتر تخیل یہ کہ باہم ہاتھ کی چنگلی کو دائیں پاؤں کی چنگلی میں ڈال کر خال شروع کرے یہاں تک کہ بائیں پاؤں کی چنگلی پر حرم کرے۔ التمر۔ اور چنگلی کو بچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خال کرے۔ التمر۔ اور صبی رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مسور بن مہملہ رضی اللہ عنہ میں فقط چنگلی سے خال کرنا تو باقی ہے کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اس طرح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے۔ وفتح۔ اور یہ تخیل سنت ہونا اس وقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہنچ چکا ہو اور اگر نہ پہنچا شلا بہت بھی ہوگی نہیں تو پانی پہنچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں ہے۔ مع۔ و تفسیر وفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کر دیں تو تخیل کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ التمر۔ نقولہ علیہ السلام تملوا اصابعکم کیلا یتخللنا نار حرم۔ تخیل کی حاجت سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث توفی فرمائی ہے کہ تم لوگ خال کرنا اپنی انگلیوں کا تاکہ ان کے درمیان جہنم کی آگ نہ داخل ہو۔ فتن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رحمہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ تملوا اصابعکم کیلا یتخللنا النار لیسوا یحرقوا۔ اور ہاتھ اس کے غایتہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی رحمہ نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

ولیکن جبرائی کی روایت میں وعید التار مخرج ہو کہ جو کوئی بانی سے اپنی انگلیوں میں خلال نہ کرے اسے تعالیٰ قیامت کے روز
 آگ سے اپنے خلال کرے گا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حجت اس باب میں حدیث قطب بن عمرو ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسے سب جگہ پانی پورا ہو چلاوے اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کرے۔
 رواہ ابو داؤد والبیہقی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کر۔ رواہ ابن ماجہ والترمذی
 وقال حسن غریب۔ ولانہ الکمال الفرض فی محلہ اور تخیل الاصلح اس دلیل سے سنت ہے کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل میں
 اکمال ہے۔ حجت یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور تخیل سے محل فرض میں اکمال ہوتا ہے تو وضو میں جس چیز سے فرض کا کمال
 اسکے محل میں ہو وہ چیز سنت ہوتی ہے پس تخیل مذکور سنت ہوتی ہے۔ یہاں اشکال ہے کہ تخیل اصابع کے واسطے صیغہ امر مجزی
 حکم دیا گیا ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ حدیث میں خلوا صیغہ امر صریح ہے اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
 کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں حدیث مذکور میں وعید عذاب التار موجود ہے تو تخیل واجب ہوتی ہے جیسا کہ مذہب امام
 واسحق کا ہے اور نقطہ ہاتھوں کی تخیل میں امام مالک کا ہے۔ جواب دیا گیا جو وہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب جب
 ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب ہو اور یہاں قرینہ یہ ہے کہ اعرابی کو وضو سکھایا اس میں تخیل کا ذکر نہیں اگر واجب ہوتی تو ضرور وجوب
 اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہے۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج
 نہیں پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہو گا اور تغیر دینے کے لیے جو خبر نسخ ہے خبر واحد کافی نہیں
 کیونکہ آیت قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہیں۔ لہذا قال صاحب النہایہ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
 میں ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی نہ ہو چلا ہو۔ یہ اکمل رقم نے سرحدی سے لیکر جواب دیا ہے۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخیل
 مذکور اس وقت سنت میں شمار ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی ہو چلا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہنچ جانے کے
 واجب نہیں ہے اور شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جحد را حدیث اس باب میں ہیں سب وجوب کے واجب
 ہیں اور ایسے یہ افادہ مقصود ہے کہ انگلیوں کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہیں وہاں پانی ہو چلا ضروری ہے اور جائز نہیں کہ آنکھ
 خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس پر موافقت کا ثبوت نہیں ہے باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
 میں اکمال ہے انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخیل سنت ہونے کی مذکور ہو ہیں وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
 نہیں ہیں بلکہ احادیث میں اس امر کی تاکید ہے کہ وضو میں ہاتھ و پاؤں دھونے میں انگلیوں کے درمیان پانی ہو چلا ضروری
 ہے اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہاں آگ ہو چلیگی اور واجب ہے کہ اس باغ کر دہر جگہ پانی ہو چلاوے اور انگلیوں میں
 خلال سے پانی ہو چلاوے۔ پھر بعد اس پانی ہو جانے کے خلال کرنا مستحب ہے جو عدم دلیل موافقت کے ولیکن مترجم کہتا ہے
 کہ اس پر کوئی دلیل ہی موجود نہیں سوائے اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل میں اکمال ہے۔ فافہم۔ تو مکرار الفصل الی اثبات
 السنن میں سے ہے کہ کرنا دھونے کو نہیں تک۔ فافہم۔ افادہ فرمایا کہ مسح کا کرنا سنون نہیں بلکہ جو اعضاے دھونے کے
 ہیں پس حاصل یہ کہ دھونے کو کرنا نہیں ہر ایک ان اعضاے میں جن میں دھونا فرض ہے مانند دونوں ہاتھ و دھو پاؤں کے مکانی
 ایک ہر ہر دھونا فرض ہے۔ الغیرہ۔ اور باقی دونوں بار صریح قول پر سنت ہو کہ وہ ہیں۔ الجوزہ والنبیرہ والبرص والسرچ۔ یعنی جمع
 دوسرا دوسرا دھونا سنت ہے۔ اور یہی حق ہے پس خالی دوسرے کو سنت نہیں کہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑا تو نہیں کہنا چاہیے
 کہ اسے نہایت پر عمل کیا۔ التبع۔ پھر دوسرا دھونا دھونے کے سنی ہے ہیں کہ پانی سب چھوڑا ہو چلاوے اور جیسے اور اس سے
 تطہرات چاہیں۔ فافہم۔ اور قاضی حجت میں ہے کہ ہر بار وضو دھونے میں یہ چاہیے کہ جانتک اسکا دھونا جنت میں ہو پانی

قال الشرح ہی صح ہر دوسرا علم ہم۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نقل ہے اور بعض نے اس کے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکا
نے کہا کہ تین دن عرض میں کما فی مختصر محیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے بالکی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھو یا تو کمرہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت و کذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایک بار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال الشرح ہی ایچ ہر دوسرا تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کما جاوے کہ کیا کسی سے
اور پر شلہ ہاتھ جڑھا کر دھوئے میں بڑائی ہو۔ جواب نہیں کیونکہ اس میں غرہ و تحجیل کی درازی ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کما
بفضل تک بڑھاتے تو چھایا گیا کہ یہ کبسا وضو ہو تو کما کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے ضرور
(جنت میں) وہاں تک پہنچے گا جہاں تک وضو پہنچا ہے یہ صحیح میں موجود ہے۔ اگر کما جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور
شلہ وضو پر وضو کرنا بمقتضا سے روایت مذکور گناہ و تعدی ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا کہ۔ والو عید بعدم روایت
یعنی عید بڑائی و تعدی و ظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اسے بڑا کیا اور تعدی و ظلم کیا اور اگر اسے یہ اعتقاد ہو کہ لیکن طاعت قلب کے لیے کہ شاید
پنوں مرتبہ اسلغ نہ ہو بڑھا دیا یا اسے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ قلت و کذا فی النہایہ لیس
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تھوپی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس المار۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
فی الترمذی وغیرہ۔ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ جس کپڑے کے دھونے میں جو تیس بار کا پانی پاک و پاک کرنے والا ہے اور عضو جس کے
دھونے میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی عقابہ میں ہے اور محیط و بیجاہی میں ہے کہ عضو جس میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہوگا اگر جبکہ
نیت ہو اقول اگر کچھ نیت نہ ہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عیانی میں ہے کہ بار چارم کا پانی عضو جس دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اس میں قربت ہے حتیٰ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ کیونکہ اس میں معنی قربت پائے گئے کیونکہ جہیل
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
مستبرک کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ مجد الصمدین زید بن عاصم رحم سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ زرین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضا کو دو بار دھو یا۔ مسئلہ اگر جس کپڑا دھو یا اور تین بار دھونے کا پانی
بجا دیا اور جو تیس بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسے کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر طاعت نہ ہو۔ قال۔ ویتحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شے پر غم ظہری ہے اور شیخ میں کسی فعل کے ایجاب کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرتا۔ پس مقصود اتحد طہارت و ناز و طاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ بیہین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدو ن طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج والہو بہرہ۔ اور متحققین
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی حج البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھا رہا ہو اور طاعت و عبادت کو چاہے کہ
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ
قدوری رحم نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور مرتبہ پنوں پر مشتبہ اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں
احقرض کیا کہ روایت و روایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اسے سنت ہونے پر متجاوز ہیں اور جواب بلکہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بقاء سنت ہے اور مقتدین فقہاء حتیٰ کہ امام محمد رحم کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شائع ہے کہ امام مصنف رحمہ نے یمنون مسکن میں تحریر کی کہ بدشائون کے موافق سنت میں چنانچہ نماز اور کھانا سنتی ہیں۔
 سنتہ عندنا۔ پس نیت وضو میں ہمارے نزدیک سنت ہے وضو و منور میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت سے
 کمانی الجہرہ المینۃ۔ چاہیے یہ کہ ہونچہ ن تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتوں کا ثواب پادے۔ کمانی الثبات
 حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر متوضی اپنا کپڑا دھو دے یا جاسے نماز کی طہارت
 کرے تو ایمن بھی نیت کرنا مستحب ہوتا کہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوضی پانی میں گرا یا کسی نے گرا دیا یا آسنے دینا کو غیور کیا یا
 کسی کو وضو سکھانے کے واسطے وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضو دھونے تو ہمارے نزدیک
 وضو ہو گیا اور یہی قول سفیان ثوری و احمدی و حسن کا ہے۔ و عند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضو میں
 نیت فرض ہے۔ فت۔ یہی قول ربیعہ ذہیری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو نعیم و ابو حنیفہ و داؤد ظاہری کا ہے۔
 واضح ہو کہ اگر تعالیٰ نے قرآن پاک میں وضو کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے ولیکن
 وضو خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفط طہارت ہو یا بصفط عبادت ہر اس میں ہمارے
 و شافعی کے درمیان خلافت ہے۔ مطہاوی نے بسوط رحم سے نقل کیا کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بدون نیت
 کے حاصل نہیں ہوتی لیکن نماز کے لیے منقول ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اہد دون
 نیت و دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں ظاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضو بدون نیت کے
 عبادت ہو گا ولیکن پاک پانے کے استعمال سے طہارت ہو جائیگا جس سے نماز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضو یا مور بہ میں
 ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضو عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے
 نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ لہذا عبادتہ۔ کیونکہ وضو ایک عبادت ہے
 فلا یصح بدون النیۃ کا لیتیم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسے وضو کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے
 و عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ و اما اولا یعبدوا الله مخلصین لا الدین۔ یعنی نہیں مامود کیے گئے
 مگر اس واسطے کہ عبادت کریں اس کی اس حال سے کہ خالص کر نیو اسے ہوں اسی کے لیے دین کو۔ اخلص کو حالی قرار دیا اور حال
 شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت بشرط خالص ہوئی اور اخلص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور
 ہوا پس عبادت وضو بدون نیت نہ ہوگی۔ و لئلا تہ لایقع قرۃ الا بالنیۃ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ بان وضو کا عبادت
 ہونا تو بدون نیت نہیں ہو سکتا۔ فت۔ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھونے تو یہ وضو عبادت نہ ہوا۔ ولیکن تفتح
 للصلوۃ۔ ولیکن یہ وضو نماز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ فت۔ کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت
 دونوں طرح متحقق ہو جاتی ہے تو یہ وضو ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ تو قوہ طہارتہ باستعمال المطہر۔ کیونکہ وہ پاک کرنا ہوتا
 پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا فت۔ کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طهورا
 تو پانی کی صفت طور فرمائی۔ ابن الحام نے فتح القدیر میں اعتراض کیا کہ طور معنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے
 حدیث شرعی کا پاک کرنے والا نہ ہو اگر یہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرنا ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ جس وضو میں نیت نہ کی تو دلیل
 الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی ثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث کا حال
 بالنیات میں جملہ اعمال منوط بہ نیت ہیں تو وضو کا عمل بدون نیت کے نہ ہوگا جو اب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہ ہوگا
 تو مرجح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع میں مشرک نہ ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ
 بہت سے اعمال بدون نیت شرعی منہر واقع ہو جاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہ ہوگا۔ قال المتر جسم

حق یہ کہ احوال باقیات عبادت و غیر عبادت سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے غیر حق نیت و غرض سے عبادت کیا تو ثواب پر ثواب ہوا اگر نیت غصوت رانی کیا تو جو اثر شرعی ہوا اور اس سے عبادت اگر یہ نیت اتباع حکم و معاونت مقصد پر تو ثواب اور اگر نیت فساد پر تو عذاب ہر بالجو نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث جلت ہے پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ وضو میں نیت نو تو ثواب ہو اور لیکن فعل حاصل ہو گیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت پر اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت منقطع ناز ہو سکتی ہو اور جو کوئی دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ منقطع ناز ہونے کے لیے وہ وضو کرے جو عبادت بھی ہو اور ہر لازم ہو کہ دلیل دے پھر اگر وہیم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضو کا خلیفہ ہر وقت خاک لےنے سے منقطع ناز ہو جاوے تم اس میں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رحمہ کے جواب دیا بقولہ - بخلاف التیمم لانی التراب غیر مطہر الا فی حال ابراۃ الصلوۃ - بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہوا خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ابراۃ ناز کی طہارت میں نہ - یعنی خاک کو شمع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بغیر دلت ناز کے بے خاک کی نظیر بعض تعبیر ہی ہوئی تو اس میں نیت ضرور ہوئی - اور مولیٰ عن المقصد - یا تیمم میں شرط نیت اس وجہ سے کہ تقسیم غیر از قصد ہر وقت یعنی لغت میں تیمم معنی قصد ہوا اور تیمم اس سے شرعی سے نیک اسم ہوا اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اس سے شریعہ میں وہ ساری مقبر ہونا چاہیں جو ابراۃ لغت کے ان اسار سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو جسے اس میں شرعی قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہو خالی قصد مقبر نہیں - امام مصنف رحمہ نے تجیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت مقبر ہو وہ قصد نظیر ہو ہی صحیح ہو - مخرج کتاب کہ سبقت وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوا سے ابراۃ ناز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہو کر آگے لکھا جاوے کہ حدیث حکمی میں نہیں ہے و فیہ نظر و الحاصل وضو عبادت و منقطع صلوۃ دونوں میں ہیں ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہر بدولت نیت نہیں صحیح ہوا اس راہ سے کہ وہ طہارت حکمی ہر بدولت نیت کے بغیر ثواب کے منقطع ناز ہو - دنی الدرد وضو مامور بہ میں اور گدھے کے جوئے پانی سے وضو کرنے میں ماتم عبادت مقصودہ کی نیت فرض ہو اور وضو سے غیر مامور بہ میں نیت سنت ہو اور مخرج کتاب کہ بیان اشکالی ہو کہ سنت وہ کہ جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع التزک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وضو پر نیت عبادت کیا تو اس میں بالاتفاق نیت شرط ہو اور خلافت و خد صورتوں میں ہر مشابہت کہ میل صاف کرنے کو یہ اعضا و دھوکے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے واقع ہونا غیر متحقق ہو کما فی فتح المقدر - پس نیت کا سنت ہونا کیونکہ ثابت ہوا - ثابت جواب یہ کہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جوہ وضو و مشروط نیت ہائے کیونکہ وہ سے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضو میں حکم طہارت اعضاء سے منقطع ناز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدولت نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضو شرط ناز ہو اور شرط کامل کرنا وضو مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہو تو وضو کے وجود کا مقصود ناز ہو پس اس راہ سے وضو ماتم دیگر ضرور ناز کے ہوا جیسے شریعت و طہارت چاہے ناز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضو میں بھی شرط نہ ہوئی پس جیسے کہا کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ جائز ہو لیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو ہونے لگا کہ وضو کا عبادت کر لینا منوں ہوا و نہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہو پس جیسے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت ہو کہ وہ ہوا لہذا کہا گیا کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہو گا و نہ ترک جیسے لائق طاعت ہو - اور انجام نام باخشہ کا اس امر پر ہے کہ ناز کے لیے حدیث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہو یا بدولت نیت حاصل نہیں ہوتی ہو اگرچہ اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی نجاست سے بدولت نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہو فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم - و استویحب ماہ بالکسح

در شوقی کو مستحب ہو کہ اپنے تمام سر کا بھروسہ مسیح کرے۔ ف۔ یہ استیجاب بھی قدوسی رح کا اطلاق ہے جو سنت کو بھی شامل ہے اور
 عنف رح نے فرمایا کہ وہی سنت ہے۔ ف۔ مسیح یعنی سر کے مسیح کرنے میں ہمارے نزدیک سنت یہی ہو کہ ایک پانی سے نام
 سر کا بھروسہ مسیح کرے۔ وقال الشافعی سنتہ ہو القلیب بمیاء مختلفہ اختیاراً بالمغسول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت
 دین مرتبہ مسیح کرنا مختلف پانیوں کے ساتھ ہر قیاس مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد مغسول سے وہ جب کا دھونا مسنون
 ہو جیسے شہ واک کہ اس میں تین بار ذکر ار مسنون ہے ایسے ہی مسیح سر میں تثلیث استیجاب سنت ہے۔ د۔ مراد یہ کہ وضو میں
 مسیح بھی رکن ہے تو مانند چہرہ و ہاتھ پانوں کے اس میں بھی تثلیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ مسح کا قیاس مسح پر چاہیے
 نہ مغسول پر۔ الغایہ۔ مسیح آسانی پر مبنی ہے اور غسل میں اس سے سختی ہے تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہے
 المفید والمرید غسل میں تثلیث سے زیادتی نفاذت ہے اور مسیح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسیح سے سیلان ہو کہ مسیح کا نام
 حل پذیر ہو گا اور سنت تو اکمال کے لیے ہے نہ اخلاص کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس
 فاسد پر موقوف کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوا دیکھا تین تین بار
 رواہ مسلم اگر کہا جائے کہ شاید مسیح تین بار نہ ہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رضی عنہ میں ہے کہ تین بار سر کا مسیح کیا اور کہا کہ
 میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یوں ہی دھوا دیکھا۔ رواہ ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی
 اسناد حسن ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل پہنی کی روایت ہے واسکی اسناد بھی حسن ہے۔ واضح ہو کہ پورے سر کا
 مسیح کرنے میں ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہیں بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہے اور اسکے نزدیک
 تین بار تین پانی ہیں اور اسی پر جمهور اصحاب شافعی میں اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایک بار
 اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانکے بعد و انوں سے ہے
 اور ابن ہدی رح نے کہا کہ کل راویوں نے مسیح ایک بار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
 و یحییٰ و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہے اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسیح
 ارا اس دو بار ہے بعد حدیث ربیع بنت معوذکہ و بار مسیح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہر اقبال ادا
 کو دو بار قرار دیا ہے ابو عبید رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے ابراہیم جی کے سلف میں کسی سے پورے تین بار مسیح
 آیا ہو۔ ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رضی عنہ و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
 سے ہے۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیجاب مسیح سنت ہے اور یہی شیخ بسوط و دبائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و دانی و فنیہ
 میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسیح کیا تو امام مصنف رح نے کہا۔ ولنا ان الناس توفوا بآبائنا
 ثلثاً مسیح براسہ مرۃ واحدة وقال نفاذ وضو رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہمارے حجت یہ کہ انس بن مالک رضی عنہ
 وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایک بار مسیح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ ف۔ یہ ہمچو اوسط طہرائی میں
 موجود ہے اور حدیث غریب ہے اور الضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہے کہ حدیثنا اسحق بن یوسف الارزق عن ابی
 بن العلاء عن قتادہ عن انس رضی عنہ کان یسبح علی الراس ثلثاً یاخذ لکل مستحمار جیداً۔ یعنی انس رضی عنہ سر پر تین بار مسیح کرتے
 ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اتول یہ اسناد توجید ہے لیکن فعل صحابی ہے اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
 میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا و دونوں ہاتھوں سے مسیح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے
 ایک بار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ میں ہے اور شاید معنی یہ ہوں کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسیح کیا چنانچہ روایت
 آویگی۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی عنہ کی حکایت و وضو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر کیا ہو اور یوں ہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضی اللہ عنہما ایک ہی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وائل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضی اللہ عنہ کی باسناد حسن ہے حسین تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رحمہ نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث و روایات کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایک بار تھا کیونکہ انھوں نے جو لوگوں کو تین تین بار ذکر کیا اور سہون نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدو نہیں بیان کیا انتہی۔ اور یقینی رحمہ نے کہا کہ چند غریب و جرم یعنی گزردہ راویوں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا جاتا ہے حسین سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظت ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہے۔ انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہے۔ قال المترجم دارقطنی رحمہ کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی لیکن اُن سے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رحمہ ثلاث مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ برابر نیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ والذی مروی من ثلاث محمول علیہ با و واحد۔ اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تثلیث ہے جو ایک ہی پانی سے ہو۔ و نہ کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ برابر کے لیے نیا پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے۔ واضح ہو کہ صحاح روایات میں مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دوبار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ گذرا لیکن راوی نے اقبال واد بار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال واد بار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن حنیفہ رحمہ نے دو مرتبہ قرار دیا ہے اس طرح سہ کر رہا تھا پھر نے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رحمہ نے کہا۔ وہو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا برآں کہ جو ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہوا ہے۔ و حسن بن زیاد نے جو روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مستنون ہوگا۔ یعنی رحمہ نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری دوسری بار مستعمل پانی ہوگا جو اس کے برابر فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے یہ کہ تثلیث ترک کی۔ مترجم کتاب کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رحمہ نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اس کو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایت غایتہا ہے سے غریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ برابر فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسے چارم سترک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو کیا دوسرے چارم پر اور تیسرے دو چارم پر بار مستعمل ہے کہ برابر فرض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ تثلیث مسح بنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال واد بار سے مقصود استیعاب ہے یا نہ اگر مسح کے وقت سر پر عامہ ہو ادا اسے عامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی یا لینا چاہیے۔ گمانی اللہ و غیرہ۔ بالجملة تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مستنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک فعل مسح میں یا تین مسح میں جو پس تثلیث اسی ایک پانی سے تین مسح پر محمول ہے نہ بار بار خٹنے پانی لینے پر۔ ولان المفروض ہوا مسح وہاں تکرار یا تیسرے غسل کا کوئی مستون ناقصا تر مسح الخفت۔ اور اس لیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دعوا ہو جائیگا تو ایسا مسح مستنون نہوگا پس مسح سر اتد مسح مزہ کے ہو گیا۔ و نہ یعنی بننے تثلیث مسح کو اس واسطے کہ پانی سے تثلیث مستنون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی سے

استیعاب مسنون کما گوشت تو فرض کا اکمال ہوتی ہر اور فرض و ضرورین مسح ہر اور نہ پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو غسل ہو کر مسنون نہ ہوگا کیونکہ اسے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہر مسح سر کا اتنا مسح موزہ کے یعنی قیاس اس کا مسح موزہ پر ٹھیک ہر پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں ثلاث مسنون نہیں ویسے ہی مسح سر میں ثلاث مسنون نہیں ہر۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مضمول کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل تو مسح کے خلاف ہر۔ لانه لا یفرہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مفرب نہیں ہوتا۔ و یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ عمدہ غسل ہو جاتا ہر کیونکہ ایک مرتبہ وضو بھی وضو ہر اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ وضو ہر وہ مکرر وضو کرنے کی وجہ سے مسح ہو جائیگا بخلاف مکرر مسح کے نہ پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملة ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعاب کرنا سنت ہر۔ و فی العینی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رحمہ اللہ سے عبد الرحمن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا آئین ہر کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توہین اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور او بار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے کو لیگئے اور پیچھے سے آگے کو لانے یہ ایک بار مسح کیا۔ و علی ہذا معنی اقبال کے اگلا سر او بار کے پچھلا سر ہر معنی ما قبل ما او بر چنانچہ آہر اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں مسح اقبال و او بار کو ہر مرتبہ مسح کرنا روایت کیا لہذا دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہر اور بیچ بنت مود رضی اللہ عنہما کی روایت میں صحیح ہر کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہر اور یہ بھی حقیقت ایک ہی بار ہی جیسے کہ عبد الرحمن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں اقبال پھر او بار ہر۔ و اسرا علم اور امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رحمہ اللہ کی اسناد سے روایت کی کہ عبد الرحمن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر ہار کر انکو ہر مرتبہ وضو یا پھر گلی کی پھر اپنا چہرہ وضو یا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ وضو کے کہنوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سے یہاں تک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہان سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو وضو کے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہر اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو ہر اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا وضو وضو دے تو وہ بھی جائز ہر اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہر پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہر کہ ابتدا سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہر اور نسائی کی حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہر کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھ کر انکو پیچھے سر تک لے گئیں پھر انکو کھینچے ہوئے کاٹون تک لائیں پھر انکو کاٹون تک کھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن معروف کی حدیث میں مقدم سے شروع گدی تک لجا کر کاٹون کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد و اطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبد الرحمن زید سے ہر کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور او بار کیا پچھلے سر تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹا یا موخر سر تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہر اور جو پچھلا ہر اور زہرا رحمہ اللہ کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہر کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا روہر ہر اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن سبین نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہر پھر مسح کیا اپنے باطن لیمہ اور گدی کا۔ بالجمہ یہ بہت سی صورتیں ہیں متوفی جو صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد الرحمن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہر۔ اور واضح ہو کہ مسودہ میں یہ روایت منصوص ہر کہ پانی کو حالت استعمال میں استعمال ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کما فی النہایہ۔ اور مسنون میں حکم ہر سے سر کو مستوجب جیسے غسل میں ہر پس جس طرح کہ غسلات میں حضور کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہو جاتا

یہ ہے مسج میں سنت مسج ٹھیک ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم ہوگا لیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے
 لم سے کم میں انگلیاں ہونا واجب ہے تاکہ اکثر بجائے مل کے ہو جاوے حتیٰ کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسج کیا
 تو اس قول میں نہیں جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چاروں سر کا مسج مفروض ادا کیا تو اب
 مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسج اب مستعمل سے کیونکہ جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا ہوئی تک مستعمل
 ہونے کا حکم ہوگا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ و ترتیب الوضوء۔ اور وضو کی
 مستحب ہے یعنی اس پر ہو کہ سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے۔ فقید اور بابر ادا اللہ تعالیٰ بذکرہ۔ پس شروع کرے اس کے
 ساتھ جبکہ ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ و۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جس کا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرمانبرداری شروع کرے
 و بالیہا من۔ اور شروع کرے دہن سے دھت یعنی اعضاء میں دائیں سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رحم نے امام ہمدانی
 کے اطلاق استحباب کی بیان اس طرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیما من مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنتہ
 عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ والاعقاب التتقیب
 اور شافعی رحم کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ اور فار واسطہ تعقیب کے ہے۔ و۔ اللہ تعالیٰ نے
 آیت کریمہ میں اول جہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسج کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
 نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مسنون ہے حتیٰ کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو ہو جائیگا لیکن متوضی لائق مامت ہے حتیٰ کہ اگر
 ایسی عادت کر لے تو گندگار ہوگا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نضی و کحول و عطارب بن السائب کا اور مالک و داؤد و ثوری و لیث بن سعد
 و داؤد کا و شافعی رحم کے شاگرد زہری کا ہے اور یحییٰ نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت
 علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ
 و ابو عبیدہ کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رحم کی ایک یہ کہ جو مصنف رحم نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
 تعقیب کے لیے مع دل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذ اقم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی لا ہوا تھا
 دھونا چاہیے توجہ جب نماز کا ارادہ آوے تو لازم ہے کہ اُس کے پیچھے نہ دھوے توجہ نہ دھونا پہلے ہوا تو اُس کے بعد باقیوں کی
 ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد و ایدیکم الی المرافق۔ ہے و او اعطفت اور او واسطہ ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رحم سے داد کا ترتیب کے
 واسطہ ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اس طرح ترتیب واجب ہے اور جواب آدیکا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
 جو عطف ہونے پر فارادہ و ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا پھر وہ ہاتھوں کا پھر
 بیچ میں مسج کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو میمون دھونے والے اعضاء ایک ساتھ دھو کر مسج کر لے
 بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو
 باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہ ہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ ملحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جتنا
 و لیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسج الیہ کے بعد غسل قدیم الی الخی خولی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا غسل ہونا خوبی
 سمجھ لیا گیا اور مسج سر و عطف کا التباس نہیں رہا وہ اس طرح کہ ار حکم الی الخبیین۔ فرمادیا تو الی الخبیین سے معلوم ہو گیا کہ مسج مقصود
 خبیین کیونکہ مسج خبیین یعنی دونوں ٹخنہ تک نہیں ہوتا بلکہ اساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل مسح میں التباس نہیں ہوتا
 لہذا زبان کے پرچنے میں ار حکم یا کسر بھی جائز ہے کیونکہ جو الجوا منسج سجاالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و بدائع حقیق
 و تحقیق اثیق اور اسی پر جامع متفق اور تو فصلی متفق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رحم نے فرمایا۔ ولما ان الحمد
 فیما حرف الواو وہی مطلق الجمع باجماع اہل اللغة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

و ترتیب ترتیب
 اس خط میں
 لکھ کر
 درج ہے

کرنے کے واسطے آتا ہے اس پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ نہایت اہم معنی دو زمین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ خود کوئی
اجماع کیا کہ داؤد و سنان حج کے لیے آتا ہے اور امام النہای سیوہ نے اس کو اپنی کتاب میں شرف مقام بزرگ کر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیسوں و جانول و گوشت و شکر خرید لا تو اس نے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیسوں پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذا تم ای الی الصلوۃ
فانسلوا و جو یکم و ابدا یکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کر دو فقط
اعتقاد تطہیر حلقۃ الاعضاء۔ تو فارغیقب اس کو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ و فت امام کبیر
شامی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو داؤد کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالین لاتے ہیں
اور حال یہ کہ داؤد کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رحمہ نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجمہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں
اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالا جماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہ تو داؤد
تیمم کی حدیث عامر بن مین پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم بواجبت ترتیب تھی لہذا جیسے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبدارۃ بالیما من فضیلۃ۔ رہی ابتداء ربما من تود
فضیلت ہے۔ و فی بیان جمع مینہ و امین۔ اور مراد یہ کہ بیان سے ابتداء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولین مستحب
اور مندوب کہتے اور علماء کے نزدیک مستحب کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جس کو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترتیب
دی ہوا البعد وغیرہ۔ اور مصنف رحمہ نے بیان مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب الیقین
فی کل شیء حتی القنصل والتسجل۔ اصل حدیث نوام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب الیقین فی کل شیء حتی فی طورہ و تخطہ و ترجلہ و شانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقین کو ہر چیز میں پسند
فرمایا کرتے تھے حتیٰ کہ اپنی طہارت وضو میں اور جوتے پہننے میں اور بالون میں کنگھی کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری
و مسلم و الاربعہ۔ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی
وابن جہان و ابن خزیمہ و البیہقی۔ ام المؤمنین عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
واسطے طور و طعام کے اور بائیں رہتا تھا واسطے استنجاء و چیز اوی سے ہو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر قال انس کہ
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم مکرم ہو جیسے وضو و غسل میں
اور کپڑا و جوتا و موزہ و ہاتھامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے و سر نہ لگانے و ناخن کاٹنے و مونچھیں
کترنے اور غسل کے بال آکھانے اور سر منڈانے میں اور ناز کے ختم کا سلام کرنے اور یاٹخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں
اور معافہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سواے انکے دیگر امور کبریٰ میں ہر اولیٰ اسکے برخلاف
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے ریت صاف کرنے اور استنجاء کرنے اور یاٹخانہ کے اندر قدم بچانے اور
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا یا ہجامہ اتارنے اور سواے انکے دیگر ایسے امور میں جو کبریٰ نہیں
ہیں۔ واضح ہو کہ وضو میں بائیں سے جواز حضرت علی رحمہ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے
دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا رواہ الدارقطنی و البیہقی و ابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ مع۔ بالجمہ
بیان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مندوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس پر موانعت بھی ہو تو مستحب ہو لیکن حدیث ابو ہریرہ بروایت
ابو داؤد و ابن جہان و ابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اس حدیث وضو سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہیں کہ آپ نے وضو میں دائیں

مواظبت فرمائی جو توفیق یہ کہ تیا میں بھی سنت ہو۔ مع۔ اور تمہیں خواہیہ حد را الشرعہ یہ کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں بلکہ سنت
 ہو قسم ہر ایک سنت ہی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تیا میں قسم دوم بطریق عادت سے ہر جیسا کہ نام صنف کے
 اسد مال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہو۔ ہم صحیح قول پر تیا میں مستحب ہو اور اعضاے وضو میں سب میں تقدیم
 و تاخیر کی باتیں ہر مستحب ہر سوا سے دونوں کا نون کے الجوسرہ۔ اور سوا سے دونوں کا نون کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی جوتا ایک
 ہوجہ مرض کے کام نہو سکے تو اب دائیں کان کو پھر بائیں کو مسح کرے الجوسرہ۔ لمحضات۔ مولات وضو میں سنت ہو کہ۔ وہ سنت
 اور مولات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو حدود سے اور سخت گرمی و
 ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہو اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہی الجوسرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی مکرر ہو
 کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے مولات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی بیٹے گیا یا نہ اس کے کوئی عذر پیش کیا
 تو ایسی صورت میں صحیح قول بر تفریق میں مضائقہ نہیں ہو اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں
 اسراج۔ اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والمبیط کلی کرنے کو ناک کے اندر
 و حوٹے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہو اخصاصہ۔ مضغفہ و ششاق میں مبالغہ کرنا بھی منوں جو خرج الطی اوی۔ اگر جبکہ مذہب ہو
 ت۔ مضغفہ میں مبالغہ غرغرو ہر کافی۔ اور ششاق میں مبالغہ کہ تھون سے پانی بالستہ تک جو حادے محیط چاہیے کہ اس پانی کو خشک نہ ہو
 گمانی حدیث الصمیمین ہم۔ اور تھن میں ہر کہ منجملہ سنتوں کے استنجا کرنا تیمم و پاؤں سے یا جو اسکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے تمغیا
 کرنا اور اگر حضرت صلعم کے وقت میں اب تھا اگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضغفہ و ششاق
 میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سوا سے حالت موم کے۔ اور مولات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
 جو وضو میں سے نہ ہو۔ دائیں سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا
 سنت ہو ازراہی۔ ن۔ مع۔ و حوٹے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہو اخصاصہ۔ ربایان مستحبات کا اور مکررات کا
 تو مستحبات جو تھون میں مذکور ہیں مرت و دہین۔ ایک تیا میں دوم مسح رقبہ۔ پس تیا میں کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ
 محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رحم نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہنے کہ مسح رقبہ سنت ہو اور اسی کو اکثر علماء نے
 لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہیں ہو اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہر کہ مسح یہ کہ مسح رقبہ اب ہو
 ذکرہ العلامہ عصام۔ اور فتح القدیر میں لکھا کہ مسح رقبہ و دون ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہو اور مسح حلقوم بدعت ہو اور
 کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہو لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث وائل بن حجر وغیرہ میں گذر کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ تو اب وضو میں
 میں از انجھ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نازکے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے
 موضع استنجا پر پونچھے ہوں اُن سے اعضاء نہ پونچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے سکے بیٹھا کہ
 اللهم و بھک اشھدان لا اله الا انت استغفرک و اتوب الیک (صحیح النسائی متوفی فی الیوم واللیلہ) و اشھدان لا اله الا انت و اشھدان
 محمد عبدہ و رسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے یا در میان وضو کے پڑھے اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المقطربین (الترمذی
 و فیہ ضعف) اور بعد فراغ ہونے کے دو رکعت نماز تیمم وضو پڑھے محیط۔ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے جملہ رخ کھڑا ہو کر تیمم
 یا سب پانی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی پھینکے سے چائے کے برتن سے الا یہ ہی و الفتح۔ اور الشمس الا تمہ طوائف
 نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور منی نے کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہو کہ
 ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی چنا کر وہ ہر گرجے ہوئے وضو کو اور اب رزم کو۔ شرح کتبا کہ اور سلطان شہیدین کے
 حوٹے کو غرض کہ جس پانی کی کچھ کریم ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے اس

[illegible]

جینی و حاسبی حساب الیسیر۔ انہی مجھے عطا کرے میرا نامہ اعمال میرے دائیں اور میرا حساب مجھے آسان کرے۔ بائیں ہاتھ دھوئے دینا
 لہ۔ العلم و الحسب کما بی بشاری و لاسن و رادطری۔ انہی مجھے میرا نامہ اعمال بائیں نہ دیجو اور نہ در میری پیچھے۔ اور صبح سر کے وقت
 اعلم اعلیٰ تحت ظل عرشک یوم ظل اعلیٰ عرشک۔ انہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں لیجو جس دن کہ سو اسے میرے سایہ عرش
 کے سایہ میں ہو۔ کانون کے مسح کے وقت کہے کہ۔ العلم اجلی من الذین یستیعون اقوال یتبعون احسنہ۔ انہی مجھے انہی کو دے جا
 پر کان دہرنے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرنے میں۔ اور مسح رقبہ کے وقت کہے۔ العلم اعلیٰ رقبۃ من النار۔ انہی میری گردن کو
 جہنم سے آزاد کر دے۔ دایاں پاؤں دھوئے وقت کہے۔ العلم ثبت قدمی علی الصراط یوم تنزل الاقدام۔ انہی میرے قدموں کو صراط
 ثابت رکھو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے۔ اور بایاں پاؤں دھوئے وقت کہے۔ العلم جل ذنبی مشفور اوسعی مشکورا و تجارتی لوی
 الہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام مینی رحم نے ذکر کیا
 کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں۔ و امام شافعی و مجبور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مہذب میں کہا کہ اسکو متقدمین نے
 نہیں ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ رافعی رحم نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ قول یہ حدیث
 ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و بیہقی نے روایت کی و لیکن کوئی اسناد متروک و مجهول و وہابی سے خالی نہیں کہا ذکرہ یعنی ذیل محیط
 آپ وضو خود بھرے اور شیخ و بری رحم سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرادے۔ فی الصبی۔ اور صبح مسلّم میں
 حجازہ اوداع میں ہو کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث ضمیرہ رواہ ابن ماجہ
 ہو کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث میں ہے
 کہ میں نے حضور و منہ میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن و البخاری فی التلخیص و التلخیص
 پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ میں وضو سے فراغت کے بعد جو چاہے پھر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو بھر لور کرے پھر کہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
 و اشہدان محمد عبده و رسولہ مگر اگر اس کے لیے آٹھون دروازے جنت کے گھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوا
 رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکارے جاوے گی قیامت کے روز
 و عجلیں بوجہ آثار وضو کے سو تم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھادے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبہ علی
 رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں خالی ہوں کوئی مسلمان کہ وضو کرے سوائے اسکی اچھی طرح کرے
 پھر در کتبیں پڑھے انہی اپنے دل و جہرہ سے متوجہ ہو کر اگر اس کے لیے جنت واجب ہو گئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث
 میں ہے کہ دونوں رکعتوں میں اپنی نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے چھلے گناہ معاف ہو گئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اس کے بدن
 سے نکل جاتی ہیں یا تنگ کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے
 کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندہ زمین سے پس مضطر کیا تو خطایا نکل گئے اس کے منہ سے اور جب اپنے
 کیا اپنے ناک میں پانی ڈال کر نہکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھو یا تو خطایا اس کے چہرہ سے نکلے حتیٰ کہ اسکی انگلیوں کے
 کے نیچے سے نکلے پھر جب اسے ہاتھ دھوئے تو خطایا اس کے ہاتھوں سے نکلے حتیٰ کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر جب
 سر کا مسح کیا تو خطایا اس کے سر سے نکلے یا تنگ کہ اس کے کانوں سے نکلے پھر جب اسے پانوں دھوئے تو خطایا اس کے پاؤں
 سے نکلے حتیٰ کہ اس کے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا۔ اس کے وہ خطایا و تہ
 رواہ مالک و انسائی۔ یعنی آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہادیا ہوا اور حدیث میں نوامد میں اول یہ کہ مضطر غلہ و اور تشہد

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہونے ناخون تک سے تو اول مرتبہ ہونچو تک ہاتھ دھو تا سنت طہرہ ہر اور وہ فرض میں محسوب نہ کرنا۔ ستر ہر جیسا کہ ترجمہ نمسکہ میں ثنیہ کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح میں ناخون تک خطایا خارج ہونے میں اشعار ہر کہ ناخون کا شمار سر میں سے ہر جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہاں کہ ناخون کے نیچے پانی ہونچنا ضروری ہے۔ اور سنت مضمرہ دستشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین منین مودہ ہن۔ ساوہ ہر پرہ رنہ کے مرفوع حدیث میں فرمایا کہ جھلا من تگو ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو میشتا اور درجات بلند کرنا ہر صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ آپ ضرور بتلادین فرمایا کہ بھر پور وضو کرنا ایسی حالتوں پر کہ نفس برنا گوار ہوتا ہر اور بہت قدم اٹھانا مسجدوں تک اور انتظار کرنا ناز کے بعد ناز کا پس ہی تو رہا ہر ہی تو رہا ہر۔ رواۃ سلم و مالک و الترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوۃ والسلام و انکی امتین سہی وضو سے ناز بڑھتی تھیں اگرچہ اگلی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا چنانچہ حند احمد کی حدیث ابو الدرداء میں ہے کہ میری امت واسے غرہ بھلیں پائار وضو ہو گئے انکے سواے کوئی ایسا نہوگا کہ انکی مشکوۃ یعنی میں انکو اس شان خاص سے اور امتوں سے ممتاز پہچان لوں گا اور فضائل وضو بہت ہن جبکہ ذکر کیا گیا اہل ایمان کی واسطے کافی دانی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہر ایک فرض جو کہ حدیث کی حالت میں ناز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم راجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہر حتی کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہر اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار نہیں ہو سکتا مگر منجھو اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے ذہبیت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قنقہ سے بننے کے بعد مستحب ہر اور از انجھ وضو ہو پھر ناز کے لیے تازہ وضو کرنا اور از انجھ غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔ کرد بات وضو چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ باتین ہاتھ سے مضمرہ دستشاق اور دائیں سے ناک جھاننا بے دن قدر کے۔ نذرانہ ابی الیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ و التہیین و الفتح۔ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ ہر تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کسی کا لفظ مشکوۃ کی روایت میں نہیں لیتا۔ دینی اوجیز کر درسی ساپے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کر لیکانہ اور کوئی جیسے مسجد میں اپنے لیے جگہ خاص کرنا کہ وہ ہر عالمگیر ہے۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان و البحر۔ پانی میں اسراف کرنا کہ وہ ہر اگرچہ دریا پر ہو تو شیخ دوح اور دھنخار میں اسکو کراہت تحریمی کہا ولیکن امام محمد کی اصل میں ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی میں اسراف کرے اور نہ کی کرے۔ اتھلا صمد یہ صریح ہے کہ مکروہ تنزیہی ہر وہو الصبح۔ حم۔ اور یہ اس پانی میں ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے عموما بیلج ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والوں پر پانی وقف کیا تو اس پانی میں اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ البحر۔ وضو میں آدمیوں کی باتین کرنا۔ البحر۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام گینے نقصان ہوتا ہر تو کلام کرنا ترک ادب نہیں ہے البحر۔ جس کپڑے سے موانع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضا وضو پوچھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ اور سواے ایسے کپڑے کے پاک سوال سے پوچھنا نہ چاہیے ہی افضل ہے لیکن پوچھنا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں ہے۔ کما مر۔ زہدان سے نیت کرنا اصح یہ کہ مکروہ ہے اور مسجہد میں اختلاف ہے اصح یہ کہ ادب ہے اور اولیٰ یہ کہ سر پر شیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیوں کی طرف سے رقبہ کا مسح کر کے تب ناخون کا مسح کرے۔ کما اشارا لہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نبھیں جگہ میں یا مسجد کے اندر مگر اگر کسی برتن میں اسطرح کرے کہ قطرات مسجد میں نہ گرین۔ الدر۔ اور پانی میں تھوک یا ریت گرنا۔ الفتح۔ سرج لکھنے سے استنجاء کرنا بہت ہر کہ وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاننا۔ نفع سراج۔ د۔ و حوب کے بدلے پانی سے وضو کرنا منع ہے۔ الفتح۔ مسئلہ اصل نام محمد رح میں ہے اگر وضو میں کسی امر میں شک پڑا پس اگر فایع ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتیں ہن کہ اگر بلا شک ہر تو جس بات میں شک ہر اسکو کرنے اور اگر بلا شک ہن تو اسپر لازم نہیں ہے اور اگر فایع ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت میں

اس پر کہ نہیں ہر کائناتی مصلحت کو کما فکری افق - پھر واضح ہو کہ یہ حضور اس وقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقص نہ پیدا ہو ورنہ مصطفیٰ کا کلام
ثبوت جائیگا پس ناقص کا جانا ضروری لہذا امام مصنف رحمہ نے ناقص کو بیان فرمایا۔

فصل فی ناقص الوضوء - یہ فصل وضوء کے ناقص کے بیان میں ہے۔ ناقص جمع ناقصہ کی۔ اور ناقص جب معانی کی طرف
منصاف ہو جیسے ناقص وضوء یا ناقص عدد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو ناقص وضوء سے وضوء کا فائدہ مثلاً
تازہ بلح ہونا جاتا رہا۔ منع - پھر واضح ہو کہ ناقص وضوء یا تو امور خارجی ہیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی
داخل ہونے والے آدمی کی حالت میں پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی درہا ہوں یا نہاں یا پیشاب سے یا غیر سبیلین
مانند مثلاً وزعم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہوں جیسے یا نہاں یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کثیرا
وغیرہ اور ای طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و ہمو وغیرہ اور دوم یعنی داخل یا سبیلین کی ماہ سے مانند قحط وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی
ماہ سے بعض طعام علی ماسیاتی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و مقہرہ کے۔ اور
واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہر بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر اگر ظاہر ہوئی ہے منقطع اقدیر میں
کہا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے غریب متحقق ہو جاتا ہے۔ اول ہی محیط میں صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سبیلان ہوتے تو غریب متحقق
ہو اور سبیلان یہ کہ اوپر چڑھ کر زعم کے سرے سے دھلک جاوے کذا فی محیط السخری اور یہی اصح ہے انہر الفانی۔ ولیکن دھلکنا اگر کھلنا
کسی وجہ سے حالانکہ اگر دو کتا تو دھلک جاتا تو ایسی صورت میں دھلکنا متحقق ہو جاتا ہے یہ امام محمد رحمہ کے ایک مسئلہ میں مخصوص ہے جیسا کہ
آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جب تک وضوء نہ ناقص نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال یعنی رحمہ الصریحان چار
فیودین۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ نجاست ناقص نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے
کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضوء کر دیا اور غسل دے دیا پھر اس کے بدن
سے کچھ نکلا تو غسل دوبارہ لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا۔ سوم تجا ذکر کرنا۔ یعنی اپنی جگہ سے تجا ضرور ہے تو یا نہاں یا پیشاب
کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجا ضرور ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا نہاں ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف
ظاہر نہیں بلکہ تجا ذکر سے ورنہ صرف ظاہر نکلا دگی خارج نہیں ہوگی۔ قید چارم یہ کہ بننا ایسے موضع کی طرف ہو جس کوئی الجھلاک کر نیک
حکم ہے اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضوء میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اول معنی کہ اگر انگہ کے ایک کنارہ سے خون
نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء نہ ٹوٹا کیونکہ انگہ کے اندر دھونا وضوء یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے
برخلاف اسکے اگر ناک کے بالہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب
ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ نے ناقص میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم متقاد وغیر متقاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے
خون و قرد و کبرا۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و مقہرہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ الہم۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج
عن السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضوء کے ہیں (از انجمن) نکلنا ہر اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ فت یعنی ظاہر ہوتی ہے
اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے یا نہاں یا پیشاب کی دونوں راہوں میں سبیلان دونوں راہوں سے یا نہاں یا پیشاب و یا کثیرا
اور دمی و ندی و ندی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کبھار سے دیگر بڑہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالہ جمل
ناقص ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقصد سے کثیرا یا کبھی نکلے تو اسکے ناقص وضوء ہونے میں اختلاف ہے چہرے نزدیک
وہ وضوء توڑتی ہے اور ایسی قول سفیان و احمدی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رحمہ نے
کہا کہ وہ ناقص نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقص وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رحمہ نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اس واسطے
کہا کہ متقاد اور غیر متقاد دونوں کو شامل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہے ان میں صدہا توں سے جب کہ عورت کی طرح سے یا مرد کے

نازہ سے ریح خارج ہوئی یا کثیرا نکلا تو درودایتون میں سے اچھ یکہ وضو نہیں ہوتا ہے جس طرح المقیم میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا باکڑے کا نکلتا اس جگہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان یا کہ بان یہ قاعدہ کلیہ باستثنا سے ان وضو رتوں کے ہر اور یہی ریح جو مرد کے نازہ سے ہر وضوہ ریح نہیں بلکہ ہرک ہر وضوہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہوا اور اس سے ہوا نکلے۔ قول اولیٰ یہ کہ یون جواب دیا جائے کہ مراد اس جگہ سے ہر وہ جس کہ سیلیں سے خارج ہوا نفع ہو اور مراد جس سے عین نجاست نہیں بلکہ حسین صفت نجاست ایجاد ہے جیسے ریح عہد میں جس ہرک نفع ہوتی ہے بظاہر اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل طہیٰ ہے نہ نجاست تو ریح مجاہد نجاست نہائی پس نافع نہیں وغیرہ نظر لیکن کثرت و کثرتی کا استثناء ضرور ہے کما اشار الیہ المصنف رحمہ فیما یاتی۔ پھر خارج سیلیں کی نافع ہونے پر استدلال کیا۔ قوله تعالیٰ او جارا احدکم من الغائط الا یہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا الا یہ۔ فت یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر مرد و عورت کے لیے ہر وضو لازم کیا۔ اور غائط حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جان آدمی اپنی حاجت سے خارج ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ غالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں تو رتاجب تک کہ کوئی چیز سیلیں سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کر کے ساتھ ہو اور پانچا نہ تک جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہوگا بلکہ آیت میں گناہ ہے اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلتا اور وہ خرج نہیں جو پس خرج نہیں ہر نیم و نیم کیا تو معلوم ہوا کہ علت نیم کی خرج نہیں اور سیلیں ہر جگہ پانی ہو اور جب یہ علت نیم میں معلوم ہوئی تو وضو میں سبھی ثابت ہوئی کیونکہ نیم تو وضو کا بدل بکالت پانی نمونے کے ہوا اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل میں سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نہیں چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لیسوا علی صلی اللہ علیہ وسلم ما لحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے و دونوں راہوں سے۔ فت یہ استدلال حدیث سے ہو لیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رحمہ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت کی کہ نہیں تو رتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر گنا جاوے کہ تمھارا تو قول یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو تو رتی ہیں تو خلاف عادت کے نقص پر کیا دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عاتہ فقتا ول المقاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہر عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ فت امام محمد رحمہ دایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سیلیں سے خارج ہو عام ہے کہ وہ متعاد ہو یا غیر متعاد جو نافع وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس با ساقط ہوا قول مالک رحمہ کا کہ غیر متعاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقدمہ سے ہر وضو خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقدمہ سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے محیط۔ جو ریح کہ نازہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج وقفہ کے درمیان کا پردہ پٹ کر ایک سو ریح ہو گیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اس کے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے البتہ انیروہ فت۔ آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہو کہ جو تک پہنچا ہوا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑی جیسے ڈکار بدودار القنیہ۔ اگر پیشاب نازہ کی ٹوندی میں آتا تو وضو نہیں توڑا اور اگر خستہ کی کھال تک آتا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح میں جنیس المصنف البیہرہ اگر عورت کے اندر روئی فرج سے پیشاب نکلا اور باہر فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اقصیٰ خان۔ اگر مرد کے نازہ میں زخم ہو کہ اس کے سرے دو ہو جاوے ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے بحرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو بحرے بول میں نہیں جاری ہوتی تو اول ہنرہ اخیل کے ہر جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ ہاتھ اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ جے وضو لازم نہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہو تو اس نے اپنی اخیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس میں کچھ ذر نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹے گا یا شک کہ تری روئی پر ظاہر ہو اقصیٰ خان۔ یہی

صحیح ہے۔ م۔ افش شمس اللہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کلاںج مقعد سے نکلنے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ۔ مذہبی وضو توڑتی ہے اور وضو
وردی و منی اگرچہ با شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے محیط۔ مذہبی سیدھی مائل
رفیق جو کہ جو روکے ساتھ ملاعت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہے اور اس کے مقابل عورت سے قذی ہے نہیں۔ اگر عورت نے اپنی عورت
میں انگلی ڈال کر نکالی تو فوج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا۔ الفتح سرفیہ نظر خان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا۔ م۔ کیرا اگر مقعد سے
نکلا تو حدث ہے القاضی خان۔ اور اگر نائزہ کے سوراخ میں کچھ نکلا یا پھر اس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہے الغیر یہ
اور اگر تیلی سے حقتہ کیا پھر وہ با وضو اعادہ کرے محیط السخسی۔ اور جو چیز کہ نیچے کی طرف سے اندر ہو نیچے پھر نکلے تو وہ ناقض
وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہو کی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو یا نہو کہ ایک کنارہ اس کے ہاتھ میں ہوا وجہ لکھوری۔
یہاں تک تو خارج از سیلیں کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سیلیں سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا۔ اور انھیں
والدہم الفیج اذا خرجا من البدن۔ اور ناقض وضو سے بن خون اور کچھ موجب دونوں بدن سے نکلے یعنی سوائے سیلیں
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے۔ فتاویٰ االی موضع ملحقہ حکم التطہیر پس ظاہر ہو کر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
کرنے کا حکم لاحق ہے۔ ف یعنی سوائے سیلیں کے دوسرے مقام سے خروج میں فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہے بلکہ سیلان
شرط ہو پس خون اگر سر زخم پر چڑھا بیٹھ نہ ہا تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ اسے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا انطیر یہ اور اس مسئلہ کے
جنس کے مسائل میں فتویٰ اسی پر ہے کہ وضو نہ ٹوٹے گا محیط۔ پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ بیٹھنے کی قوت ہمارے
کسی ترکیب سے بیٹھ نہیوے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رحم نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے فیصل خون نکلا پس اسے پوچھ ڈالا
پھر نکلا اور پھر اسے اسی طرح پوچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں
بتا تو نہیں ٹوٹے گا اور اسی طرح اگر اس خون پر رگہ یا خاک ڈال دی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اسے رگہ ڈال دی پھر اسی طرح تو بھی
حکم اسی تفصیل سے ہے کہ اسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ۔ کچھ کہو دونوں وسیب اور پانی جراثیم کا وچھالے کا ذات کا اور جوچی
اور انکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو صح قول پر سب یکسان ہیں الزاہدی۔ ت۔ ۲۔ والقی ملا الف۔ اور وضو توڑتی ہو
ہو تو جبکہ شہو بھر کے ہو۔ ف۔ شہو بھر کے تو وہ ہے کہ جسکو بدن مشقت و کلفت کے رد نہ سکے یہی صحیح ہے محیط السخسی۔ بالکل
امام حنفی رحم نے سیلیں کے سوائے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچھ موثر طیکہ بکرا ایسے موضع پر آوین جسکے دھونکا
حکم ہے اور تو جبکہ شہو ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سیلیں سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے۔ وقال الشافعی الخارج من غیر
السیلیں لا ینقض الوضو۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ سیلیں کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی۔
لما روی انہ علیہ السلام قال یموتھا۔ بدیل اسکے کہ مردی ہو کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ وضو نہ کیا۔ ولان غسل
غیر موضع الاصابۃ امر تعبیدی فیقتصر علی مورد الشرح و هو الخرج المتعاد۔ اور بدیل اسکے کہ وضو نہ کیا۔ اس جگہ کے
جہان نجاست لگی ہو یا امر ہے کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے ہلکا اسکا مکلف کیا ہے سو مورد شرح پر مقصور رکھنا چاہیے اور
مورد شریعی تو خارج متعاد ہے۔ ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہان نجاست لگے اسکو وضو یا جاوے لیکن سوائے اس جگہ کے
وضو کے احتیاط وضو نہ کیا ہے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہے تو چاہیے کہ بر خلاف قیاس کے جہان شریع
وارد ہوئی ہو اسی تک مقصور رکھیں کیونکہ قیاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو تعبیدی ہیں اور بیان درود شریع صرف سیلیں سے نکلتے
وضو کا ہے تو ہم اسی پر مقصور رکھیں اور سوائے خارج متعاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں۔ اسکا جواب
ہے جو کہ شرح کا درود صرف سیلیں و خارج متعاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و قذیرہ میں بھی شرح وارد ہوئی ہے تو ہم شرح کے مورد ہی سے نکلتے ہیں
قیاس سے نہیں کہتے ہیں علاوہ اسکے شرح نے مورد میں طلع معقول کر دی ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویکلاونی ایضاً۔ واضح ہو کہ جو

بھن چکر سوا سے رام پانچھ دیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو رہے ہمارے علماء رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حضور نورؐ کی جود ہمارے علماء کا قول اس میں موافق ہو قول حضرت خلفائے اربعہ باقی عشرہ مبشرہ بالفتح و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و ابو موسیٰ اشعری و ابو الدرداء و ابان رضی اللہ عنہم و کبار محدثین رحمہم اللہ سے ادرسی مذہب پر سفیان ثوری و حسن و داؤد زہری و اسحق بن راہویہ کا غلطی نہ کرنے جو علماء شافعیہ میں سے معروف ہیں کما کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے اور کما کہ خون بننے والے سے اکثر فقہاء کے قول پر حضورؐ ٹوٹ جاتا یہی اتوی اور اسی کا اتباع اولیٰ بر یعنی رح نے کما اور شافعی رح کے نزدیک نہیں ٹوٹا اور یہی نام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابن عباس و ابن ابی اوفی و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین میں سے ایک مذہب میں سعید بن المسیب سے اور سالم و قاسم و ربیعہ فقہائے مدینہ و طاؤس و کھول سے اور فقہارین سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے اور شافعی رح کے دلائل میں سے ایک تو حدیث جو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اس کا کتب حدیث میں نشان نہیں ہوا نہ یہ کہ آپ نے قرکی توشہ و عود الا تو کما گیا کہ آپ ناز کا حضورؐ نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا کہ تو کا حضورؐ یوں ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث عرب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی ہے اور مترجم کتاب کہ عوادہ اسکے اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ حضورؐ نہیں ٹوٹا بلکہ آسوت و حضورؐ نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت ورجح نہیں وضوء اگر آواز یا ہوسے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع قواعد و ضوابط کا انحصار صوت ورجح میں نہیں ہے کیونکہ ہاتھ نہ پیشا بھی ناقض ہیں تو معلوم ہوا کہ خرج ریح میں شک کرنے کی صورت میں وضوء ان دونوں وجہوں پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جس کو ناز میں غفل ہو تا تھا کہ وہ کوئی چیز یا ہاتھ نہ پڑھا یا نہ نہرت حتیٰ سبع صواتا دیدید رہا۔ ناز سے نہ پھرے حتیٰ کہ آواز سن لے یا ہوا سے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذ وجد احدکم من بطنہ شیئا فاشک علیہ اخرج منه شی ام لا فلیخرج من المسجد حتی یسمع صواتا و بعد یہ حاجب کم میں کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پادے سو اس پر شہدہ ہو کہ اسیں سے کوئی چیز نکلی یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہاں تک کہ آواز سن لے یا ہوا پادے۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلا سو فرمایا کہ آج رات میں کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری دیکھ مروا جری نے جواب دیا کہ ہم ہیں دونوں وہ ہمارے نگہبانی رکھے وہاں ماجری لیٹ گیا اور انصاری ناز میں گھڑا ہو گیا پھر مشرکون میں سے ایک آیا اور اس نے سواد انسان دیکھ کر منہ ہمارے جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اس نے ماجری کو جگایا جب ماجری نے خون روان دیکھا تو کما کہ پہلے کیوں نہ جگایا تو کما کہ میں ایسی سویرت پر حنا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کروں تو میں نہ جگاتا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی تو آپ نے دونوں کو عادی۔ تمام حدیث بخاری نے نقل کیا اور ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و بیہقی و غیرہم نے سنداً روایت کی۔ اسناد لال یہ کہ اس میں وضوء و عوادہ ناز کا حکم نہیں مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر کرنے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ وضوء نہیں ٹوٹا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا ناز تہجد وغیرہ لازم تو ضرورت نہو یا زعمی بالفضل اس لائق نہ تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کما کہ ہر خون بننے والے سے وضوء ہے۔ وفت یعنی واجب ہے کیونکہ کل دم سائل یا تو جزو بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذان من الراس و دونوں کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزو ہیں یا ایک کے دوسرے پر شفع ہونے کا جیسے انہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضوء دم سائل کا جزو یا بعض نہیں تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت ہے کیونکہ چہرہ شفع ہوا اس کا سبب ہونا ضرور ہے تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضوء واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کما فی شرح تاج الشریعہ یہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور یعنی رح نے کما کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے اور فتح القدیر میں کما کہ اسکو ابن عری نے کال میں دوسرے طریق سے روایت کیا اور کما کہ میں اسکو نہیں جانتا کہ حدیث احمد بن حنبل

اس غزوہ میں کما کہ
شافعیہ کا کہہ رہے ہیں
جگہ کے اور ایک وقت
پھر چھوٹے کے چھوٹے
چھوٹے سے جگہ کا کہ
چھوٹے سے چھوٹے
ایک ہی وقت کے میں
تو انھوں نے میں ہوا
کی وقت سے ہوا
جو دونوں میں
رضی اللہ عنہما
کرنے کے اور یہاں
ہوا کہ ہوا

کہ اچھے اندر دار نہ ہونے سے کچھ کہا اور میں نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نہ کیا تھا۔ ترمذی رحمہ نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب میں یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن ماجہ رحمہ نے کہا کہ خرم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے؟ فرمایا کہ حسین المسلم نے اسکو ترویج دینے کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بشرط بخاری و مسلم ہے۔ مع۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور تر و طس اور غری ناقض وضو ہیں اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھر ناجائز ہے اور پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا تو تب تک نماز اول پر بنا کر ناجائز اور کلام کرنا ناجائز اور مفسد ہے اور فقیر اب امام مصنف اسکو نماز میں حدیث ہونے کے باب میں اعادہ فرمایا لیگا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی جہ سے ہے۔ اول یہ کہ اس میں حکم پر قاز کے اور باقی بنا کر نہ کرنے کا اور بنا کر ناجائز وضو ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اس میں حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے واجب کے ہے۔ سوم یہ کہ اس میں نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا ناجائز کو باطل کر لیا اور بالاتفاق بنا اور اس پر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اس میں تہی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجہ میں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضو کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کر نیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کر نیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول میں تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح میں اور اسکے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ چہاں ہم جو ہمارا مذہب ہے اس میں دین میں احتیاط لازم ہے خصوصاً عبادت میں۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کر لیں کہ ہماری دیگر احادیث بلا معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رحمہ نے آگے ذکر کیا۔ مع۔ ولان خروج النجاستہ موثر فی زوال الطہارۃ و ہذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اس واسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس میں ایک اصل ہے جس پر دوسرے فرع کو قیاس کرنے میں اور مناط اسکا کوئی علت و سبب جو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہونا کہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر ہو جائے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہ ہو اور بیان اصل وہ قولہ تعالیٰ وجاء احدکم من الغائط الا یتیمہ تو وہاں وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پائخانہ و پیشاب سے نکلی پس سمجھا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پائخانہ یا پیشاب کی خصوصیت لغوی جیسے فقہ بول و براز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض و نفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست دھو سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر ہے کیونکہ ماثوہ نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے کچھ و ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔ اور طہارت کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول لیکن طہارت کرنے میں صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس بیان اصل میں دو امر ہیں ایک عقلی معلوم کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جس میں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو۔ لکن یہ تعبدی ضرورت تعبدی الاول۔ لیکن امر دوم بھی تعبدی ہوگا جو کہ ضرورت تعبدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جب تعبدی ہو جائے میں تو اول کے ساتھ جو طہارت بسطیح واجب تھی وہ بھی بالضرورہ فرع میں تعبدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب ماخذ اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں تعبدی ہوا۔ مع۔ تقدیر میں کہا کہ بیان تو دعویٰ صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال ہی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے ماخذ

مع۔ یہ حدیث صحیح ہے
اضطراب و اضطراب
بشرط بخاری و مسلم
ہے
کے ہیں

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ توجہ طہارت نازل ہوگئی تو وقت لازم کے وہ خود طہارت کر لیا اور وہ وضو پر جمیں چار اعضاء پر اقتضایہ ہذا حاصل کا ہے۔ لیکن فاضل اعداد درج نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو مقول ہو لیکن وضو واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو غسل میں نہیں آتا پس مصنف کا اسکو مقول کرنا صحیح نہیں ہے اور جواب سترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اندر نیز شیخ ابن العلام کے قول میں طہارت سے حسی عقلی نہیں جیسے فاضل الہدایہ نے ضلعی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت نازل ہوگئی تھی لیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا غیر مقول تھا لہذا اس میں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سواکے موضع نجاست کے اعضاء وضو ہو کر ایک امر تعبیدی ہو تو اسکے واسطے جان کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبیدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتضایہ رہے امام مصنف رحمہ نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ مقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتضایہ وضو پر البتہ غیر مقول ہے لیکن جبکہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوتا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتضایہ بھی متعدی ہوا حاصل امام شافعی رحمہ کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبیدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آتا تو مقول قیاسی ہے لیکن صرف چاروں اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ مقول قیاسی علت سے حکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو مقول قیاسی کے ساتھ جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم داسر تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث قواعد فقہ میں ہے لیکن بیان ضروری توضیح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ منہی یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شال ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اسر تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ علمی قیاس سے سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شال ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اس پر ثواب دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اہل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے جیسے بیان آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے بیان سواکے سبیلین کے ثواب بنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضو کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شال ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم ہو یعنی یہ مخصوص نہ ہو کہ یہ حکم نقطہ اسی اہل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیمرہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اس پر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے ثواب دوسرے کو اس پر قیاس کرنا نہیں جائز ہے بشرطیکہ یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہ ہو۔ جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کھو نہ روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹے جیسے ناز میں بھولے سے کلام کرنے میں ناز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اس میں کوئی نص صریح نہ ہو ورنہ نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے ہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ مخصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹے گا تو اب قیاس کرنا باطل ہے شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ مجہول میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہوا در حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضو ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

وہ نہ کہ جو کہ جس جگہ سے نجاست نکلے اس جگہ کا دھونا تو معقول ہے جس میں عقل میں آتا ہے اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جسے خروج
 نجاست سبیلین سے اعضاء و جوارح کا دھونا واجب ہو تو یہ عقل سے باہر ہے اگر ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم عظیم نے یہ حکم
 پر حق دیا تو یہ امر تعجب ہی ہے اور سبب اس کا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر
 درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آتا ہے یعنی شرعاً طہارت لازم آتا ہے سمجھ لیا اگرچہ جتنی کنہ اسکی جگہ معلوم
 نہ ہو کہ یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر فائض سے آوے تو اسکی طہارت جاتی رہے اور اس پر طہارت کرنا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اوجا
 احد منکم من الغائط الا یہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی
 اور وہ طہارت وضو پر تو اب یہ اصل و معنی کو شال ہے ایک معنی معقول ہیں اور دوسرے معنی غیر معلوم ہیں یعنی معقول یہ کہ خروج نجاست
 سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہے جہاں سے نجاست نکلتی ہے یعنی سبیل پچانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے
 ظاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہے اور جب متوضی کو حدث ہوا
 تو طہارت زائل ہو کر دوسری ناز کے لیے اس پر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے کٹے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے
 کہ اسکا موضع طہان موصوفہ بحدث ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہو تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی
 صفت ہو گئی پس یہ معنی تو معقول و معلوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر معلوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت
 میں مرت جاہر اعضاء وضو کا حکم فرمایا تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکہ زائل ہوا
 و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں
 یا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فائض کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو جتنے حق جانا کہ فائض سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح
 ہم نے قی جانا کہ انہیں اعضاء وضو کا دھونا اس حدث کا زوال ہے۔ احوال اصل غلط ہیں یہ دو معنی ایک معلوم اور دوم غیر معلوم
 ہیں اور فرج یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے
 خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ اوجا احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست
 معلوم ہے کیونکہ حکم مطلق بدن و صفت ہے کیونکہ اسکی جنس میں ہی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے بقولہ تعالیٰ
 بسا لولک من المحيض قل هو اذی الایہ۔ تو اذی یہ علت مخصوص ہے یعنی پلیدی۔ تو فائض میں بھی نقص طہارت بوجہ خروج پلیدی
 ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور
 حدث طہاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضو پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی ہو تو حکم نص
 تغیر ہو جاوے جس سے قیاس ناسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ موعنا یہ۔ پھر جب امام مصنف رحم کی دلیل قیاس وغیرہ سے
 ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست
 کا صرف خروج معجز ہے یعنی خروج ہوا اور وضو نہ پڑتا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ
 اصل مسئلہ قرن میں گذرا کہ خون و کچھ لو بدن سے خروج کر کے یہ جاوین ایسے موضع کی طرف کہ اسکو حکم تطہیر دیا گیا ہے تو اصل
 سے زیادہ خرج میں بشر سیلان کی کیوں نکاتی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان ما خرج انما
 یتحقق بالسیلان الی موضع لبقہ حکم التطہیر و کل النعم فی القی۔ یعنی معتبر تو اصل و فرج دونوں میں مرت خروج ہے
 بات اتنی ہے کہ خون و کچھ لو بدن میں خروج جب ہی متحقق ہو گا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضو یا غسل میں
 کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور تو جہاں جب ہی کہ منہ بھر ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم
 ہوا ہے وہاں اصل پر پاک آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جگا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ ہاں وضو نہ ہو گا

بادوریکہ خروج ہوا اسوجہ سے کہ جل سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم پر تفریح میں ہو
یہی ہر جی کہ اگر قصد کا خون و حار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سبیلان ہونا
اور ایسے موضع کی طرف جسکو حکم تطہیر و دونوں موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں۔ لان نزدیکی القشر
تطہر النجاستہ فی محلہا فتکون بادیتہ لا خارجہ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج زمین بلکہ اسبہ جل میں
ظہور ہو گا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلا دیگی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر تک
انتقال ہر اور خون جب تک اپنی جگہ میں ہر شرح کے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہو سکتا تو چھلکا اترنے
سے وہ خون جو انجام کو پہنچنے سے نہیں ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں نکل گیا ہر تو بادیہ ہو خارج نہیں ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست
جب مقدر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کو حلال کہ وضو روٹ جاتا ہر لند فرمایا۔ بخلاف السبیلین لان ذاک لم یخرج لیس
بموضع النجاستہ فیستدل بالظہور علی الانتقال و الخروج۔ بر خلاف دونوں را ہوں پچانہ و شتاب کے اس لیے
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہر تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج
ہوئی ہر۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ مقبرہ در حقیقت خروج ہر اور خروج کا متحقق ہونا سبیلین میں اس طرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے
سے منتقل ہو کر راہ پچانہ یا راہ شتاب کے منہ پر آ جاوے حتیٰ کہ نایزہ کی دندھی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور
سوائے سبیلین کے خالی طور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کمال کے نیچے خون
ہر تو کمال کی آڑ بہٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ ہے اور صدر الشریعہ اصغر رحمہ نے
افادہ کیا کہ بننے سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ خون نہیں ہر کیونکہ جس نقطہ وہی خون ہر کہ بننے والا ہو حتیٰ کہ جگر یعنی کبھی جگہ خون
بستہ ہر مخصوص مباح ہر بالحد خون و معین تو خروج کا متحقق سبیلان ہر اور تو میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ہونا یا تھا
تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ ول انکم ان یکن بحال لا یکن ضبطہ الا بتکلف لا یدخرج ظاہرہا فاحتمر خارجا
یعنی چونکہ تو بھر منہ ہر کہ ایسے حال ہر ہو کہ جسا روک لینا جہدین تکلف کے ناکم ہر تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہر کیونکہ ظاہر
وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی تو اسقدر ماضی
جسکو آٹھ بہت کلفت سے روکا اور بھر نکل گیا تو اسکا وضو روٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہر کیونکہ تو کا خروج ہی کہ منہ
ہو۔ م۔ بھر منہ بھر کہ قدر ہوئی ہر اس میں اتھارل ہیں۔ اجماع کہ جو امام مصنف رحمہ لے کہا ہر الفح ہی صحیح ہر غلط الفح ہی۔ اگر
کہا جاوے کہ تو جب نہیں ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں
پاک کرنے کا حکم واجب ہر کیونکہ کلی کرنا واجب ہر تو منہ میں تو آنا خواہ تھوڑی جو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منہ بھر کی قید
اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جو اب یہ کہ اندر منہ کے دو مشہد ہیں ایک مشہد میں وہ شرفا باطن شمار ہوا چنانچہ رندہ
اچھا سو کہ نکل جاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا اور رندہ میں چہرہ کا اندر منہ و حونا فرض نہیں ہر اور دوسرے مشہد میں وہ خارج
اعتبار ہوا چنانچہ رندہ و بھر منہ میں نکلنے کا پالی بجاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا تو بننے اسکے دونوں مشہد کا لحاظ رکھنا پس کہا کہ شرفا
تو جگہ کلفت و مشقت روک کے تو توفیق وضو نہیں بلکہ باطن و دہن اور اگر منہ بھر یعنی اتنی تو جگہ کلفت نہ روک کے
تو باطن ہر ماضی طور دہن۔ بلکہ متحقق یہ کہ تو کی صحت میں دہن کو داخل اعتبار کیا گیا لیکن قلیل تابع رقی غلیظ اچھا
ہر اور منہ بھر تو کچھ بہ دن کلفت نہیں روک سکتا تو یہ تو بمنزلہ خارج ہر۔ اور آدیا کہ نجاست تو غلیظ ہر یا غلیظ ہر۔ م۔
وقال زفر فرج قلیل النقی کثیرہ سوار۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تھوڑی تو اور بہت تو دونوں برابر ہیں۔ ف۔ دونوں
سے وضو روٹ جاتا ہر ادیہ قیاس ظاہر ہر کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز سبیلین سے نکلے وہ بھی حدیث ہر تو

واجب ہو اگر اس میں قلیل و کثیر بنا بر مخرج۔ میں کہتا ہوں کہ جس کا نکلنا حدیث ہو اور اگر یہ کہ قلیل نہیں کہیں کہیں حدیث نہیں مگر زفر رحمہ کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلط ہے۔ م۔ و کذا لا یشرط السیلان اعتباراً بالخرج المتعارف ولا طلاق قولہ علیہ السلام انقلس حدیث۔ اور یوں ہی زفر رحمہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں کرتے بایں قیاس مخرج متعارف یعنی بقیاس سبیلین نہیں قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بدلیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس حدیث ہو۔ حدیث یعنی قلس کو علی الاطلاق حدیث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے۔ یہی قول سفیان ثوری و حسن مجاہد کا ہے۔ کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر نہ ہو اور جو کم ہو اندھا کہا گیا کہ برعکس اسکے تو پھر نہ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول امام محمد فان قلس اقل من ماء الفم۔ اور حضرت مجاہد و طاؤس نے فرمایا کہ لا وضوئی انقلس حتی یكون النقی۔ یعنی قلس میں وضو نہیں یا تا تک کہ تو مونا ذکرہ النساء فی۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہے جو تلی کے وقت معدہ سے خارج ہو اور وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللغہ میں ہے کہ قلس وہ کہ حلق سے نہ بھر یا کم نکلے اور وہ تو نہیں بھر اگر خود کرے تو فرج۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے روایت کیا اور اس میں ستار بن مصعب راوی متروک ہے۔ مع۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسماعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری دلیل میں گذری وہ کافی ہے کیونکہ اس میں بھی تو مطلق ہے کثیر قلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ ہوجہ اطلاق کے قلیل تو بھی ناقض ہے جیسے قلیل مذی ناقض ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضو الا ان یكون ساکلاً۔ اور ہماری دلیل ایک توبہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضو نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون ساکل ہو۔ ف۔ اسکو دارقطنی رحمہ نے ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع دو طرق سے روایت کیا اور دونوں ضعیف ہیں اور دو قطرہ سے قلیل ہے جو بننے والا ہو تو کواستثناء سائل کا استثناء منقطع ہے کیونکہ قیاساً قطرات بعد سیلان کے جو کہ اس میں مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقص کریگا تو قطرہ دو قطرہ یعنی قلیل اور میں قطرہ کثیر یعنی ساکل ہیں۔ منع۔ و قول علی رحمہ عن عدالہ احدث جملہ او وسقہ تلماء الفم۔ اور وہ قول علی رحمہ جبکہ انہوں نے جملہ حدیث شمار کیے ان میں کہا اور وسقہ کہ نہ کو بھرے۔ ف۔ ابن الاثیر رحمہ نے نہایت کہا کہ وسقہ یعنی وسقہ اور کہا کہ اسی لغت پر یہ حدیث علی رحمہ الدر عنہ پھر مواجب وضو ذکر کر کے کہا و وسقہ تلماء الفم۔ مراد ایک یا دو تو بر مخرج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اثر غریب ہے۔ زلیعی۔ مع۔ لیکن یہی رحمہ نے خلائیات میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزوں سے۔ پیشاب پینے سے اور بچنے والے خون سے اور دوسرے جو منہ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نازین منقبہ سے اور خون نکلنے سے یہی رحمہ نے کہا کہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جابر بن زید دونوں راوی ضعیف ہیں۔ مع۔ ابن الہمام نے بعد ذکر دلائل شافعی و زفر و ابو حنیفہ رحمہ کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حنیفہ و حدیث اسماعیل بن عیاش و حدیث ابی حنیفہ علیہ السلام یہ تینوں حجت حاصل ہوئیں کہ آنگے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور منزل سکھیں کہ ان میں کہ انکی صحت و قوت و مراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ معارض کی صحت میں اصل یہ کہ اصل توفیق و بجا دے جب وہ نامکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے بیان توفیق دیدی کہ جو شافعی رحمہ نے خون توفیق و وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون ساکل نہ تھا اور قلیل تھی اور جو زفر رحمہ نے وضو واجب ہونے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ تو کثیر خون ساکل میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہوگئی لہذا مصنف رحمہ نے ہر قطرہ پر منزل و معارض تسلیم کرنے کے فرمایا و اذ اتعاضت الاخبار کل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی الکثیر

ناقص جو ناپوچہ نجاست کے ہر تو غیر سبیلین میں جو نجس ہو وہ ناقص ہوگی لیکن دلیل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل انقر ناقص نہیں
تو بالضرورہ نجس بھی نہیں ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون وزخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہے تو وضو اس سے نہیں ہوتا
جب تک کہ ناز ادا کر لے تو لازم آتا ہے کہ یہ بھی نجس ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن بوجہ معدہ درسی کے اسکا اثر ظاہر
نہیں ہوتا یا نہ تک کہ وقت نکل جاوے اور ہو صحیح کہنے میں امام محمد کے قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے اور شیخ ابو بکر اسلاف
و ابو جعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتیٰ کہ اگر قرحہ و چبک والوں کے کپڑوں میں
پس یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے ہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع ناز نہیں ہے اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتویٰ ہے رفع۔ اور اگر اسکو ردی سے لیکر پانی میں ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا۔ ع۔
وہا اذاقا حمرہ۔ اور یہ حکم تو کا جو نہ کور ہوا اسوقت ہے کہ جب اسنے تو کیا ہو تلخ یعنی خضر اریا پت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ اوما۔ یا پانی۔ فن۔ یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو ناقص وضو ہے اور قادی میں ہے کہ اگر پانی بیکر صاف پانی تو ذکر دیا وضو
توٹ گیا۔۔۔ فان قاء یلغما غیر ناقص عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف ناقص اذاقا طار الفم۔ پھر اگر خوشی
نے بلغم تو کیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہیں یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہے جبکہ اسنے منہ بھر تو کیا ہو۔ فن۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اترتا اور توڑ جاتا ہے اور کبھی معدہ سے چڑھ کر
توڑتا ہے۔ تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ والیخلاف فی الترقی من البجوف اما النازل من الراس غیر ناقص بالانفاق
لان الراس لیس بموضع النجاستہ۔ یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ سے چڑھ کر توڑتا ہو اور زیادہ کہ سر سے
اخر کر توڑتا ہو وہ دونوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقص نہیں (کیونکہ نجس نہیں) اسلئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہیں ہے۔ فن۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہے تو اس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہو یا نہیں۔ لابی یوسف اتہ نجس بالمجاورۃ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہے۔ فن۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہیں لیکن جوف موضع نجاست میں مجاور ہونے سے نجس ہو کر
ناقص ہے۔ ولہما نہ لریح لا یتخللہ النجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک نچ چیز ہے چکنی لیسدار ہو تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ فن۔ پس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ و ما یصل بہ قلیل و القلیل فی القی
غیر ناقص۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہے وہ قلیل ہے اور تو میں قلیل کچھ ناقص وضو نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ قلیل کو سیلان
نہیں اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج ہے تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ حمادی رحم کا سیلان اس مسئلہ میں ابو یوسف کے قول
کی طرف تھاحتی کہ حمادی کہہ رہے تھے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونے سے لیکر اس چادر سے ناز پڑھے۔ کافی الفتاویٰ الغیریہ۔ اور
جامع مصوبی میں ہے کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہے اور ان دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع
ولو قار و ما ہو علق یعتبر فیہ طار الفم لانه سودا و محترقہ۔ اور اگر متوضیٰ نے ایسا خون تو کیا جو کہ تھکا بندھا ہو تو ناقص
میں متبرکہ یہ کہ وہ منہ بھر ہوا اسلئے کہ وہ جلا ہوا سودا ہے۔ فن۔ یعنی خون نہیں ہے اور سودا و محترقہ کا خروج معدہ سے ہے اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہیں جب تک منہ بھر نہ ہو۔ مع۔ خون گرم تر ہے تو بالطبع رقیق سیال ہے اور یہ خون بستہ ہے تو نہ
وخشکی رکھتا ہے اور سودا و سرد و خشک ہے تو یہ اصل میں خون تھا اگرچہ جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفراء و خون و بلغم و سودا و مین سے
جو غلط جملے وہ سودا و محترقہ ہو جاتی ہے۔ م۔ وان کان ما کما۔ اور اگر یہ خون تو کا رقیق بننے والا ہو۔ فلکذا لک عند محمد
اعتباراً لیسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رحم کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہے بقیاس اسکے بانی انواع کے۔
فن۔ اور باقی انواع پانچ میں کھانا و پانی و مرد و صفراء و سودا و خون ہی امام مصوبی رحم نے ذکر کیا ہو۔ نہا۔۔۔ ہیں ملے ہے

کیونکہ مردہ تو وہی ہے بجز ہر جہ - جواب یہ کہ مردہ سے مراد سودا و مرقہ ہے اور اسکو مردہ سودا بھی کہتے ہیں - مردہ حاصل یہ کہ دیگر
 انواع میں بجز مرقہ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون روان میں بھی یہی شرط ہے - وعندہما ان سائل بقوۃ نفسه
 یتقض الوضوء وان کان قلیلاً - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضو
 ٹوڑیگا اگر مقدار میں مکمل ہو - ف - ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تحویک وغیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اس میں اپنی قوت
 تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہوگا بلکہ امتداد خون سائل کے ناقض وضو ہے - لان المحدثہ لیست بکل
 الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف - کیونکہ محدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے -
 ف - اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تعبیر کی طرف معتبر ہے وہی بیان بھی معتبر ہوگا - و لو نزل من الرأس
 الی مالان من الانف نقض الوضوء - اور اگر خون اتر اس سے ناک کی نرم جگہ تک تو اس سے وضو ٹوڑ دیا - بالاتفاق
 لوصولہ الی موضع یحق حکم التعلیل فحقق الخرج - اسپر بنون الامون کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہا کہ بیرون
 گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم واقعی ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خرج مستحق ہو گیا - ف - بیان خرج ضروریہ میں اگر کسی
 نے ناک جھاری جس سے سوراخ برابر بندھا خون گرا تو وہ وضو نہیں ٹوڑیگا - الغلظہ - اگر خون نہ کیا پس اگر وہ سر سے
 آگیا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضو ٹوڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوڑیگا اور اگر وہ جوف
 جڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوڑیگا مگر جبکہ شہو ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ
 کے قول پر وضو ٹوڑیگا اگرچہ شہو ہو شرح الفتنہ - اور یہی مختار ہے - تبیین - اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے - البدیع - اگر وہ
 کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہ ہو - اگر مقدمین حقہ کیا تو اس میں تری معتبر ہے
 بشرطیکہ آسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل آسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضو ٹوٹ جائیگا بدین اس تفصیل کے کہ تری
 ہو یا نہ ہو کمانی الفتاویٰ و تجنیس - افتح - اندر قاضیان میں در دو تین ہیں اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب ہو تو تری دہو یا نہ
 اعتبار ہے - جس عورت کے پیچاہ دہلی کی راہ میں ہنسیک ایک ہو گئی تو اس سے دہلی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نازہ
 راہ پیچاہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے پانی نکلے تو اسپر وضو مستحب ہے - مگر جتنے والی چیز یا خشک گو دماغ میں جڑھا
 آئیگا یا بھر دہ لگی تو وضو نہیں ٹوڑیگا - مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں
 گھسا اور پانی آسکے زخم میں داخل ہو کر بہا تو وضو نہیں ٹوڑیگا - ع - اگر زخم کو باندھا پس بندش کے ادھر تری جوئے تو
 وضو ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہ تو رطوبت یہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہ ہو اور فیض اس زخم پر گرا کر نہ ہو جاوے
 وہ حدیث نہیں ہے تحویک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹا افتح - یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مغلوب
 ہو تو ناقض نہیں ہے - ع - جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہو اور اگر زرد ہو تو تحویک غالب ہے - شرح الوقایہ و البحر -
 توضی کے کان سے کچھ ہو یا پیپ باز رہا پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے - المحیط -
 والدخیرہ و التبیین - اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہو یا بھر کر آسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضو نہیں ہے
 المحیط - اور نصاب میں کہا کہ یہی صحیح ہے انا تارغانیہ - لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہوگا المصنعات - اگر سر زخم پیپ ہو کر
 پھول کر جبکہ نہا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح ہے کہ وضو نہ ٹوٹا المحیط - امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ میں اسی کو مختار
 کہا اور اولی اولی ہو افتح - اسپر فتویٰ ہو گا - ع - اور مسبوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم پر دم آگیا پس اس میں کچھ ہو یا پیپ
 وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضو نہ ٹوڑیگا جب تک دم سے تیار نہ کرے - الفتح - ریح خدیج کہ جیسا کہ امام حنفی نے
 تجنیس میں اختیار کیا اور یہی صحیح ہے الزاہدی - لیکن ریح کا خروج متعدد سے ناقض ہے - ت - ناک و تحویک و رینٹ

آنسو و پستیا و گت پاک ہیں۔ مع۔ و۔ پانی زخم اور چالون کا اور ناف و کان و جھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہوا صحت تول برب
کسان ہیں۔ الزام ہی و الفتح و الفیض عن المجتبی۔ اور اسی بنا پر فقہار نے کہا کہ جسکی آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بجے
تو اس پر وضو واجب ہے پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے۔ اور جنہیں وقتاوی قاضیان
میں ہے کہ جب آنکھ میں غریب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہیں ہے اور اگر اسکی
ناٹ سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غریب کو یہ بین درم ہوتا ہے الفتح۔ اور حسن سے مروی
ہے کہ جھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوانی رحم نے کہا کہ اس میں خارش و چبک والوں کو گنجائش ہے۔ اگر سوئی گھس جائے
یا چھری لگ جائے سے خون نے چڑھ کر جمید سے زیادہ چلے لی تو صحت تول پر حدت ہے کذا فی الہی۔ اور وضو نہیں توڑتا
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے نظیریہ۔ اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتویٰ ہے المحیط۔ وقایہ الروایہ و کثر وغیرہ
میں ہے کہ منجملہ تو افض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرہ فاحشہ ہر بخلاف امام محمد کے۔ اور معنی اسکے
یہ کہ مرد و عورت دونوں ننگے بدن کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملا دیں اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ
کچھ خارج ہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے ولیکن حسن بن زیاد کی روایت میں
شرط ہے اور یہی اظہر قول اسی کو شرح وقایہ میں لیا۔ اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتوں کا باہم ایسا کرنا اور مرد و طفل کا باہم
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا۔ اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہیں ہے۔ انتہی۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں توڑتا جب
کہ مذی وغیرہ خارج ہو اور یہ قیاس ہے المحیط۔ اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رحم کا صحیح ہے اور معمرات میں ہے کہ یہی
اصح ہے اور یتابع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اثنائہ خانہ۔ اور خائف منظرہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت
ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کوئی چیز ظاہر نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں
امام محمد رحم قیاس ہے اور قول یحییٰ استحسان ہے اور موافقت مجہور اسی میں ہے تو بلاشبہ احوط یہی ہے لہذا اصحاب متون نے
اسی کو لیا ہے اور عام اجتہاد نہیں ہے تو نظریہ کہ فتویٰ احوط پر دیا جاوے والدہ تعالیٰ اعلم صحیح بنی الدار المختار۔ محیط میں ہے کہ فتویٰ
کے بدن میں کلنی چپٹ گئی اسے خون جوں لیا پس اگر کلنی جھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹتا جیسے کھی و مجھ کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے چونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی و الفتح۔ ع۔ ت۔ جو خون کہ اپنی
جگہ میں ظاہر ہو گیا اور نہیں با پس اسکو ردی سے بوجھ کر ردی پانی میں ڈال دی تو وہ پانی نجس نہوگا۔ الفتح۔ مجتبیٰ میں حسن رحم
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اسی وقت فرک دیا تو وضو نہ ٹوٹتا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اسکا استعمال نہیں ہوا اور
نہاست قلیل ہے تو حدت نہونے سے نجس نہوئی۔ یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اسی وقت فرک دی تو پاک ہے کہ لگایا کہ یہی
مختار ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے معراج۔ ولیکن مدقار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہنچ جاوے اگرچہ اس میں نہ پھرنا
اور کہا کہ تو نجس نہاست قلیل ہے اگرچہ طفل کی دودھ پیکر اسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسکو نہاست سے مخالفت ہوئی
چنانچہ جلی رحم نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی دودھ صرف اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی
مترجم کتاب ہے کہ شیخ الاسلام معنی رحم نے کہا کہ قریب نصوص متعارف میں چنانچہ گد رین۔ تو بچے جانا کہ قلیل قریب دہن کو حکم ملے
ہے اور کثیر قریب حکم ظاہر ہے۔ مع۔ اور ظاہر ہے کہ قلیل تو حدت نہونے سے حکماً نجس نہیں ہے بوجہ اسکے کہ نہاست قلیل ہے تو
فتح القدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو حسن رحم سے مروی ہے اور طفل کو تفریح کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاق کی
تفریح کی کہ قیاس میں ہے کہ اگر بہت سے کپڑے با سانب جو کچھ بھر میں فرکی تو وضو نہ ٹوٹتا اور تیسرے مسئلہ اتفاق کی تفریح

لی کہ اگر نغم و طعام ملا ہوا تو کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ نہ تھا ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو وضو نہ کرنا جائز تھا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر نہ تھا نغم ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ کرنا کفائی الطہارتہ قول میں سرخی میں ہو کہ اگر نغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام نہ سمجھ لیتا تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیرہ - اور یہی مہینے نے فکر کیا ہے - سچ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوٰۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو برابر کا اعتبار غلبہ ہے انتہی - شیخ نے کہا کہ یہ اولیٰ ہے - اور لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ کھانا پانی تو کیا وہ کسی آدمی کو ہاتھ دہشت لگ گئی تو وہ نماز سے منع نہیں ہے - حسن نے کہا کہ نہیں منع ہے جب تک فاحش نہ ہو انتہی - اور یہ یقینی ہے کہ فحش نجاست خفیہ ہے لیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس میں پر محمول کیا جاوے کہ کھانا پانی اسی وقت تک دیا جائے کہ جب ایسی فاحش ہوئی تو گمان ہے غالب ہوگا مگر جواز کی اس میں نجاست آگئی ہے اور فاحش ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے - پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسے تصحیح معراج الدہریہ میں ہر دایہ علم - اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر نہ سے جو رال ہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رحم کے نزدیک قر سے لاحق کی گئی ہے اور ابو الیث کے قول میں مانند نغم کے ہے - افتح - اور یسین میں ہے کہ رال کسی طرح کی موباک ہے اور ایسی پر فتویٰ ہے - الطحاوی اور اسی کو درمخار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے - اور لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ ریش سے فنا تھوک کے ٹپنے کے مانند ہے یعنی اگر ریش سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ٹپنے کا ہے - پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو نہ ہونے کے مسائل تو مذکور ہوئے لیکن صرف داخل ہونے سے نفقہ تو دخول خشفہ ہے اور یہاں قول علیہ السلام توفسوا واما مست النار یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو نہ کر - رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے لیکن یہ نسخ ہے - محی السنہ نے کہا کہ بعد یث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبریٰ کا دست یعنی پکا ہوا کھانا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری و لیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم کبریٰ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر - پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم - پس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اونٹ کے گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہما کہ کان اخلا ما بین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک وضو واما مست النار - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ تھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو - سیوطی رحم نے اسکو ازہار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صحیح ہے غیر ازیکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیرہ میں کی حدیث ہے لیکن مہر کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب ہے کہ اس سے وضو کر لیا جاوے واما علم و آخر فصل میں آیا - رہا ناقض میں حالت تنومنی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب اور اہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی الیمنی - بعد یث علی رضی اللہ عنہما کہ بند چوڑی و دونوں انگلیں میں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے - رواہ ابو داؤد - جب آنکھ سوئی تو گرہ ٹھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ و بعد یث ابن عباس کہ وضو اس پر جو کرکٹ سے سو یا کیونکہ جب کرکٹ سے لیتا تو اس کے مفصل و جیلے ہو گئے رواہ ترمذی و ابو داؤد - لہذا امام مصنف رحم نے ناقض میں بیان فرمایا - والنوم مضطجعا - اور وضو تو رتی ہی نہیں جہاں تک کرکٹ

[illegible]

تک ویکہ دنیا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دین تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخا کمال واجباً استرخا
 جائیگا لیکن نہ کرنے سے کچھ وسم نہ کرو۔ غیر ان السند بمنعہ من السقوط۔ صحت اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اسکو
 رکنے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مٹھلیج کے پیچے زمین پر اگر زمین پیچے
 خاکر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقص و ضرر کا مناسط پورے استرخا پر ہو تو یہاں بھی نقص لازم کیا تو یہ مستند
 اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رحم نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایت میں ہو لیکن وضاحت کے ساتھ مستند ہے لہذا فقہار میں سے
 اہل وضاحت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے بالجہ کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی
 تواضع و ضرور میں۔ بخلاف حالتہ الیقام والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بجات قیام وقعود و رکوع
 وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے دبیٹھے رکوع کی بیات وسجود کی بیات پر سونا نقص نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نازنین
 وغیرہا ہو۔ صحیح۔ اور خواہ غیر نازمین ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہ ہوگا
 بیات حالت نازمین نقص نہیں اور غیر نازمین نقص ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض اوقات
 باقی اذ لو زال لسطط فلم تیم الا استرخا۔ اسلئے کہ ان حالات نوم میں کچھ استساک باقی رہ گیا ہے کیونکہ اگر استساک
 بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہتا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ غنہ
 حاکم مقام خروج کے نوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شگ ہے اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے نہیں
 نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محل میں ہو اور رکوع وساجد کی نیند اگرچہ نازمین کسی طرح ہو وضو
 نہیں توڑتی اور یہی حکم ناز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے بیات ساجد کے کہ خارج نازمین یہ شرط ہے کہ اپنی بیات مستند
 پر ہو کہ پست کورانون سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ بیات نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والجمع
 پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ فرق نہیں کہ متوضیٰ ہو جو غلبہ نیند کے
 سو گیا ہو یا عمد آسو گیا ہو بہر صورت وضو نہیں ٹوٹتا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لہذا حکم
 نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضو علی من نام قائماً او قاعداً اور اکھا او ساجداً انما وضو
 علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضو
 اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا بیات رکوع یا بیات سجود میں۔ وضو تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو
 جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زمیلی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت
 کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتیٰ کہ سونے کی آواز غلط یا نفع میں نے سنی پھر کھڑا
 ہو کر ناز پڑھنے گئے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے سے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہو تا کہ پھر سجدہ کرتے
 سجدے کیونکہ جب اسنے مضطجع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی
 و بیہقی نے روایت کیا اور اکثر روایوں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد و الانانی زید بن عبد الرحمن پر جمع کی ہے اور احمد
 جویری طبری رحم نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے وہ میں نے
 نے اسکو حدیثی بن ہلال من ابی ہریرہ رخم مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب من ابیہ من حدیث روایت کیا اور ابو خالد راوی
 کی نسبت یہی بن سعید و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے جو حاکم نے کہا کہ حدیث ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اگر
 احادیث صحاح میں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رحم نے بدور سائرہ میں ابو خالد کی توثیق پر عیسٰی کی ہے وہم بالجہ
 جو بننے پلان کیا اگر تو اسکو قائل سے دیکھے تو میرے نزدیک یہ حدیث درج حسن سے اثری نہیں ہوا ہر گز یہ سبکی نہ ہو

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی فہم کو وضو توڑنے والی نہیں ہے بلکہ مخلدہ حدیث ہے تو جس فہم میں حدیث کا منطوق ہو وہ قائم مقام حدیث ہے ہی ہر مسئلہ ال کا ہے۔ معنی۔ چند حدیث میں سجدہ میں سونے ہوئے کی تفصیلات وارد ہیں کہ اگر تعالیٰ ملاکہ پھر اسکی طاقت جسم سے نفرتا تا ہی امدید ہا وضو نہیں تو رکوع شل قیام اعلیٰ ہر۔ م۔ اگر سجدہ تلاوت و سجدہ شکر میں سویا تو وضو نہ ٹوٹا کیونکہ نماز و خارج نماز برابر ہے جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سو میں ہر رجہ اولیٰ نہ ٹوٹا اور اس میں جو اختلاف روایا نقل کیا جاتا ہے اسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے۔ معنی۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک چڑتا ہے جیسے بسا اوقات اسکی مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے تو حلوئی رحم نے کہا کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹتا قاضیخان۔ مراد اوںکہ ہے۔ الفتح اگر بیٹھے سویا پھر نہ کھلے بل یا کر وٹ گر اگر نور اجاگ کیا تو وضو نہ ٹوٹا اور اگر سوتا شہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا۔ البتہ میں۔ اور ہی ہر قویٰ ہر کہانی الخاصہ۔ اور حلوئی رحم نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رحم یہ ہے کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا تو نہ ٹوٹا امد اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا۔ کہا گیا کہ یہی معتد ہے۔ الفتح۔ امد اگر چارون سو یا وضو نہ ٹوٹا۔ اسی طرح اگر تورک اس طرح کیا کہ دونوں ہاتھوں ایک جانب پھیلائے اور چتر دونوں کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا۔ اخصاصہ۔ منگی پیٹھ کے جو پایہ بر سوار سویا اگر وہ ہوا زمین یا چڑھا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار بر جا تو وضو نہ ٹوٹا المعیط۔ یعنی سوار جھکیگا تو چتر اسکی پیٹھ سے اٹھ جائیگے۔ م۔ اگر پیٹھ پر زمین یا پالان ہو تو وضو نہ ٹوٹا۔ اگر تھوڑا سا اٹھ کر پانوں ٹکائے سویا تو حدیث ہے قاضیخان۔ سوختی مشوہ ہو گیا یعنی عہ طاری ہوا کہ عقلی کاموں و باتوں میں بیوقوفی آگئی تو وضو نہ ٹوٹا البھر۔ حلوئی رحم نے فرمایا کہ کر وٹ سے لیٹے اورنگ جانے کا ذکر نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ حدیث نہیں کیونکہ نوم قلیل ہے الفتح۔ اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتیں نہ سمجھتا ہو تو حدیث ہے اور اگر ایک دو کے سواے سب سمجھتا ہو تو حدیث نہیں۔ معنی۔ لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر اکتفا ہے چنانچہ کہا کہ حالت اضطرار یعنی کر وٹ لینے میں اٹھنا و محل سے خالی نہیں یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہو تو حدیث ہے ورنہ حدیث نہیں ہے اور خفیف و ثقیل میں فرق یہ کہ جو اسکے پاس کہا جاتا ہے اگر اسکو سنتا ہے تو اوںکہ خفیف ہے اور اگر اسپر عامہ اقوال مفتی ہوتے ہیں جو اسکے پاس کہیگا تو ثقیل ہے المعیط۔ البتہ ہی قویٰ خمس الائمہ منقول ہے الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضو و حدیث نہیں تھا قولہ علیہ السلام تمام غیاے و لاینام طہی۔ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا طلب نہیں سوتا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضو کر وٹ لینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اور اس میں احادیث صحیحہ ہیں۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم ثقیل ناقض وضو نہیں لیکن مرنی رحمہ نے خلاف کیا ہے اور اجماع کیا کہ کر وٹ کی فہم ناقض وضو ہے شافعی کے اقوال میں سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر سویا تو ناقض نہیں خواہ ہلکا ہو یا غیر نماز جو خواہ خواب دراز ہو یا نہ ہو۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جواب ہے۔ ایک رحمہ کے مذہب میں خواب یوں ثقیل وضو توڑتا ہے بلا خلاف امد خواب کو تاہ خفیف نہیں توڑتا ہی معروف ہے امد خفیف اگر در تک ہو تو وضو مستحب ہے۔ معنی۔ واضح ہو کہ جیسے فہم غفلت ہے منطوق حدیث سے حدیث کے قائم مقام ہے یوں ہی انما و جنون میں امد غرق جنون میں یہ کہ انما و جنون میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور جنون میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے پس یہ دونوں بھی حدیث ہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے نواقض وضو میں شمار کیا۔ و الغلبۃ علی العقل بالانما۔ اور ناقض وضو ہے غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ انما و کے۔ ف۔ مطلق انما کو ناقض نہیں کہا کیونکہ فتور اعضاء سے سو کو بھی انما کہتے ہیں بلکہ ناقض وہ انما کہ دفع بہرہ و طہر کا ہے بے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے۔ جب یہ طہر دفع ہو تو انما شکیک ہو جاتا ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ انما و طہر السلام پر انما جائز ہے۔ اور در مختار میں کہا کہ انما و طہر السلام کا انما

و غشی کیا انکا وضو توڑتی ہے تو بسوٹ کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہے انہی اور میں کتابوں کہ اغار اگر جذب بجا لم قدس توڑتی ہے
 پر جو اگر غیر ناقض ہے اور اگر مواد بغیہ کی کثرت جس سے اعضا میں فتور یا سا ہو کہ ریاہ وغیرہ بے اختیار خارج ہو سکے
 معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہیں ہے۔ مادہ دوسری یہ کہ ہاوی بن کما کہ اغار کے ساتھ اگر انزال ہو یا نہ ہو
 واجب ہو گا اور کبھی انزال نہ ہو تو واجب نہیں اور دوسری یہ کہ ہر حال میں محسوس متعجب ہو کما فی الہی - بعد
 غشی بھی اغار کی قسم سے ناقض ہے۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہے۔ ف کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسکو استرخا
 ہے کیونکہ وہ تو قدرست سے زیادہ سخت قوی ہو جاتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ
 نہیں کرتا تو وہ جلد احوال میں حدت ہو کما فی بسوٹ شیخ الاسلام - منع۔ اور اغار میں البتہ علت استرخا ہے۔ لائے فوقی
 مضطجانی الاسترخا۔ کیونکہ اغار تو مفاصل ڈھیلے کرنے میں کردت بند سے بڑھ کر ہے۔ والاغار حدت فی الاحوال
 کلاما۔ اور اغار جلد حالات میں حدت ہے۔ ف خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی بیات میں یا سجدہ میں خواہ نماز
 میں یا خارج ہو۔ و ہوا القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو بند میں بھی ہے صحابی جلد احوال میں ناقض ہوتی۔ واللہ
 عرفناہ بالاثار۔ لیکن ہم نے بند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف ادبہ نص موجود ہونے کے قیاس نہیں جائز ہے
 اگر کما جادے کہ اچھا بھرا اغار کو بند پر قیاس کر کے تفصیل کردہ حالانکہ تمام اغار کو ہر حال میں ناقض کہتے ہو لہذا واجب دیکھنا
 تو کمزور ہے۔ والاغار فوقہ فلا قیاس علیہ۔ اور اغار اس سے اور یعنی قوی ہے تو اغار کو بند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف
 اغار توڑتا ہے وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنوں وغشی و نشہ کی بیوشی کا ہے اور یہاں نشہ سے اسقدر مراد ہے کہ مرد کو
 عورت سے ایقانہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو خمس الاغار
 طوائی سے منقول ہے کہ اسکی بعضی رفتار میں ٹکڑا ہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہے شرح وقایہ۔ فی الفتح من الجہنی اسکی رفتار
 میں اور حد مرعہ کا ہو یہی صحیح ہے۔ واخذہ الدرودنی یعنی اسکی رفتار میں اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی یہ ہے ہمارے ہاتھ
 مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ تو اقض کے مقعہ ہے یعنی ٹھٹھا جسکو خود سے اور پاس والے سنیں اور محک یعنی ہنسی
 جسکو خود سے اور پاس والے نہ سنیں اور ہم سکرانا جسکو نہ خود سے اور نہ پاس والے سنیں کذا فی الذخیرہ لہذا لام مصنف
 رم نے تو اقض وضو میں حط کیا۔ والتمتعہ۔ اور تو اقض وضو میں مقعہ ہے۔ ف مقعہ مصلی کا ہر باطن ہوتا ہے کما
 اگرچہ عورت ہو اور مقعہ بسوٹ ہو۔ و ب۔ بیدار ہو۔ ت ج۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع و سجود۔ ایسی نماز میں مقعہ ہمارے
 رکوع و سجود والی ہو۔ ف اگرچہ ٹکڑا نماز میں ہو۔ ت۔ پس مقعہ کے مسئلہ میں یہ فیود ہیں پس جانتا جاہے کہ مقعہ خارج
 نماز میں وضو نہیں توڑتا قنادی قاضی خان اور ہر نماز رکوع و سجود والی میں مقعہ ہمارے نزدیک نماز و وضو دونوں باطل ہو کر
 محیط۔ خواہ عمد ہو یا سہولے سے ہو۔ الخالصہ۔ حالت نماز یا دلکی حالت ہے تو سہولے سے عمدہ ہو گا۔ الفتح۔ اور مذکورہ
 کرتا وضو نہیں توڑتا یہ اور ہم نماز و وضو کچھ نہیں توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جائزہ ہو تو ہمین مقعہ کیا وہ باطل ہو کر
 وضو نہیں توڑتا قاضی خان۔ فقل کا مقعہ حالت نماز میں وضو نہیں توڑتا محیط۔ سوتے ہیں نماز میں مقعہ کی رعایت اصول میں نہیں
 کما فی فتاویٰ رفعتیاتی یہ۔ اگر سوتے ہوئے نماز میں مقعہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ انہیں ذخیرہ صحیح
 الفتح۔ ایسی پر قوی دیا جادے۔ اللہ۔ اور حاکم ابو محمد کوئی نے کہا کہ نماز و وضو دونوں باطل ہو گئے اور اسی کو عامہ شافعیین
 اختیار کیا ہے محیط۔ صلوٰۃ مفنودہ میں اگر مقعہ کیا تو صحیح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا انفسیہ وجہ۔ اور نماز ذات رکوع و سجود ہے یہاں کہ باطل
 ہمین رکوع و سجدہ ہو الفتح پس نماز جائزہ خارج ہوئی کہ ہمین مقعہ سے نماز گئی نہ وضو صحیح۔ اور اگر ایسی نماز میں مقعہ کیا
 جسکو عمدہ فرض سے اشارہ سے بڑھا ہو یا سادہ سی پر نقل کو اشارہ سے یا ذکر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے بڑھا ہو

و غشی کیا انکا وضو توڑتی ہے تو بسوٹ کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہے انہی اور میں کتابوں کہ اغار اگر جذب بجا لم قدس توڑتی ہے

وہ جو پہلی ٹوٹ گیا۔ اگر شہر کے باہر جانور پر قتل من مقصد کیا تو بلا نفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں ناز میں
ایا یا کیا اور مقصد کیا تو بلا نفاق ٹوٹا۔ قول چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند زندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔ اور مقصد
بیم کو باطل کرتا ہے جسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کیا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہا
رسی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے ناز میں مقصد کیا تو ناز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے ناز پڑے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التمار غانہ و کذافی الفتح۔ یہ خلاف آس وضو میں جو نہانے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو نہ مقصد سے باطل ہو گا۔ م۔ ط۔ اگر ناز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور پہلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی ناز نام کرے تو وہ حکماً ناز کے اندر ہی پس بعد وضو کے
مقصد کیا تو اس میں دور و این بین۔ الفتح۔ یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ یہیں ٹوٹا۔ مع۔
اور اگر قصدہ اخیر میں حدیث شد کے بعد یا سجود سو میں مقصد کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی محیط۔ معفت۔ اور اگر سلام کے وقت عمدہ
مقصد کیا تو وضو گناہ نہیں۔ کانی الاشر بخالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمدہ نہ تو ناز بھی باطل ہوگی۔ م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے
مقصد کیا پھر ہم نے مقصد کیا تو امام کا وضو گیا اور مقصد یوں کا نہیں کیونکہ امام کے مقصد سے مقصدین ناز سے باہر ہو گئے تھے
بر خلاف اسکے اگر امام نے سلام پھر بعد کو مقصد یوں نے مقصد کیا تو مقصد یوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ صحیح یہ
مقصد یوں کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر ناز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کر نہ کرے کو وضو کیا لیکن مسح کرنا سہاوندہ کا بھول
گیا پھر ناز شروع کر کے مقصد کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے ناز پڑنے سے ناز باطل ہوتی تو مقصد ناز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر ناز شروع کرنے سے پہلے مقصد کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی الدر۔ بالجمہو وجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرنے اور کھنے میں کہ مقصد بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ والقیاس اتہا لا یخف۔ اور قیاس یہ ہے کہ مقصد
ناقض نہ ہو۔ وجہ قول الشافعی۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رحمہ کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد و ابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ و قاسم و سعد بن اسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارج بن زید و
وسیلان ہی بیار سے مروی ہے۔ لاجہ لیس بخارج مجس و لہذا لم یکن حدثاً فی صلوۃ النیازۃ و سجدة التلاوة و خارج
الصلوۃ۔ کیونکہ یہ شریعتی مقصد کوئی نہیں نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اساسی واسطیہ مقصد ناز جائزہ میں اور
سجدة تلاوت میں اور ناز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ ف۔ اگر خارج مجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ و لفت قول
علیہ السلام لا من ضحك ثم مقصدہ بطبعہ الوضوء و الصلوۃ جمیعاً۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے مقصد سے ہنسا تو وہ وضو و ناز و دونوں کو اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث
مقصد کو ختم کیا ہے رضی اللہ عنہ نے مروج روایت کیا اور طبرانی رحمہ نے ابو العالیہ رحمہ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعری رحمہ
نے کہا کہ میں درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتا تھا کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گوشے میں گھوڑا
اور اسکی آنکھوں میں صفت نظر کی بیاری تھی تو ناز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آن
لوگوں کو جو ہنستے تھے وضو و ناز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اسکو غلافیات میں ذکر کر کے اسطرح منقول کیا کہ حاجت
تھا کہ اسکو ابوالعالیہ سے پہلے روایہ چھوڑ دیا۔ یہ حدیث مسند و مرسل و دونوں طرح مروی ہے اور حاجت اہل بیت
نے اسکے مرسل ہونے کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ رحمہ نے اگرچہ اسکو حسن یعنی صحیح و غیر
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے ابوالعالیہ سے سنایا ہے پھر مرسل صحیح ہوتی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
مردم یہ کہ کتنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابوالعالیہ نقات تابعین سے ہیں ابوسند یہ حدیث کی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

مردی ہوا بھلا اسلم اسلم جو این حدی نے کامل بن یقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور حدیث
 بن اوزمہ لیس کی حرج یہاں دفع ہر کیونکہ قبہ رخ نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن نفیس نے حدیث بیان کی۔ معنی اس حدیث کہ
 ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے میں حاکم بیان خودی مرسل
 و جہ مستند بھی جدید ہر ترک کر کے قیاس کو کیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے۔ قول اور بیان نو مستند یقیہ بن الولید
 ہوا اور یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ بہتی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر ناسیہ میں مطلقہ
 کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا ہی قول ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ فقہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں
 ہے۔ تو یہی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خبر ثابت نہیں ہے۔ میں کتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے
 مستند رعایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مستند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
 ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و اکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تو اثر ہے وہ مدد مر اسبیل سے خارج ہے۔ میں کتا ہوں کہ
 ضابطہ پر بھی لازم کیونکہ دے تو خالی مرسل سے احتجاج کرنے میں منع۔ بالجملہ حدیث حجت ہے۔ و بمثلہ تبرک القیاس
 اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص
 کو کیا گیا دیکھیں چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوئی ہے تو ایسے نص کو جان دار پر بھی
 رکھنا چاہیے۔ و الاثر و ردنی صلوۃ مطلقہ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہے صلوۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی ناسیہ رکوع
 و سجود والی میں جو کہ کامل ناسیہ پر مقتصر علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ ناسیہ پر اقتضار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے ناسیہ
 جائزہ و سجدہ و رکوع و ناسیہ و ناسیہ کی طرف تعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل حجاب شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کا ہے کہ اگر
 قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ مطلقہ ناسیہ ہو لیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مستند حسن حجت و قیالی
 تو خلاف قیاس جس میں پانی اور وہ صلوۃ مطلقہ ہے اس موزونک ہم نے قیاس ترک کیا اور پانی میں ہمارے نزدیک
 بھی حکم بالقیاس پر غیر از نیکہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس بر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اس میں کچھ شبہ نہیں
 کہ احوط ہمارا مذہب ہے کہ کچھ تھے ناسیہ کیل کے ساتھ ادا کیا اور مطلقہ ایسی چیز ہے کہ خارج ناسیہ اگرچہ ناقص و غیر نہیں لیکن
 بعض آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے مانعت وارد ہے۔ و القہقہہ مایکون مسبو حالہ و کھیرانہ و لعلک بالکون
 مسبو حالہ و ون جیرانہ و ہو علی ما قبل بقصد الصلوۃ و ون الوضوء۔ اور مطلقہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے
 اور اسکے پاس و اون کو بھی سنائی دے۔ اور شک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس و اون کو نہ سنائی دے اور شک بنا بر اس قول
 کے جو کہا گیا ہے ناسیہ کو فاسد کرتا ہے وضوء کو نہیں۔ ف۔ اور ہم کچھ بھی مستند نہیں ہے اور طبرانی و ابویعلی و دیگر مفسرین نے حدیث جاریہ
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی ناسیہ پڑھتے تھے پس ناسیہ میں بسم فرمایا تو جب پھرے تو اپنے بسم کو پڑھا گیا
 آپ نے کہا کہ میکائیل و بر وایت طبرانی و غیرہ اسکی طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا اس سے نواسیہ میں بسم کو پڑھا
 جس سے کیا حدیث۔ پھر مفسرین نے اہم ماہوا بھوے سے ہوا چوک کر ہو برابر ہو خواہ دانت کلین یا نہ کلین اور ہم کو بھی تو ناسیہ
 مع۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رحمہ اللہ نے کیا۔ و العاجۃ نخرج من البدن بافتہ
 اور کثیرا و معتد کے اندر سے نکلنا یہ وہ وضوء توڑنا ہے۔ ف۔ جیسے ریح و ککریون کا نکلنا ناقص ہے۔ ف۔ کثیرا جب
 دیر سے لگے تو حدیث ہے اور اگر عورت کی نرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور ککریون کا نکلنا بھی حدیث ہے و ناسیہ
 کا خبثان۔ کثیرا و سر زخم سے گرنا ناقص نہیں محیط۔ اور عرق مدی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نمر و تودہ بنبرہ کثرت کے ہے
 پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقص وضوء ہے۔ نظیریہ۔ فان خرجت من راس النجیح۔ اور اگر کثیرا سر زخم سے نکلے

فہم میں سے کسی سے نکلا۔ اوسطہ المرحم منہ لا ینقض۔ یا زعم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہیں ہے
والمراد بالنجاسة البودۃ۔ داب سے مراد کیرا ہے۔ ونبالان النجس ما علیہا۔ اور یہ حکم حضورؐ نے توڑنے کا اس جہت سے
کہ جس کو اسی قدر ہرچہ کثرت سے ہرچہ فہم کیونکہ خود کیرا تو جس میں ہرچہ جو اسپر لگا دی نہیں گہ گیا۔ واولکب طیل۔ اور
یہ نجاست بہت طیل ہے۔ فہم ویکن سیلین میں طیل وکثیر ب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سیلین میں اس قدر کہ
سیلان متحقق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ و جو حدث فی السیلین۔ اور وہ حدث شجر سیلین میں۔ فہم چنانچہ
دوسرے دابہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سیلین مقام پختانہ و مشاب دونوں ہرچہ خروج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہرچہ چنانچہ
قاضی خان سے صحیح گذرا۔ وون طیر بما قاشبہ الخشاد و النفسار۔ اور غیر سیلین میں یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہو گیا
تو کار و پانی کی پھسکار کے۔ فہم یعنی سیلین میں گویا پانی کی پھسکار اور ناقض ہرچہ اور غیر سیلین میں گویا دوا کا رید و دوا
اگر کیا جاوے کہ غیر سیلین میں طیل سے خروج متحقق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سیلین کے
ہو اب یہ کہ خروج جو دار حکم ہی یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج یعنی حضورؐ ہوا تو حدث نہیں ہو گا۔ المدا و عن الکافی
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کثرت سے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کثرت سے یا زخم کے گرتے تو
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ کبر راح نے فرمایا کہ اختلاف ہے
ریح خود جس میں با نجاست پر مرد سے نہیں ہوتی ہرچہ خلاف اس صورت میں کہ بھیجا گیا جاوے ہے ہرچہ اور اس وقت
ریح خارج ہوتی انہما یہ۔ اہم مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک خود پاک ہرچہ۔ مگر مقصد میں نجاست کی مجاورت سے نہیں ہوتی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے۔ بخلاف الریح الخارجة من القبل والذکر لانہما لا یبعث عن محل النجاست۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و عورت کے ذکر سے نکلے کہ وہ جس میں نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے۔
فہم پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہرچہ المجرہ ہرچہ الصبح۔ پس محل نجاست تو دبر ہرچہ اور فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے۔ حتی لو كانت المرأة مفضاة لستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضا ہو یعنی کسی جہت سے آبکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی شکریہ بیان میں راد ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضوء کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اس کے دبر سے نکلے ہو۔ فہم۔ اور واجب اس لیے
نہیں کہ یقین نہیں ہرچہ اور وضوء کا ہونا متیقن ہے تو ثبوت جانے کا حکم بھی یقین دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔
فرج۔ اگر عورت مفضاة کو اس کے خاوند نے تین طلاق دین پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کر لے اس عورت نے خود سر سے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال ہوئی جب تک کہ محل نہ ہو جو اس کے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وہی اس عورت کے دہریہ واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کڑائی نواں اور نظیر یہ ہے۔ جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اس کے شوہر کو حلال کرنا حرام ہے واللہ قاضی خان میں کہا کہ مگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے آبکی فرج میں نکاح ممکن ہو۔ الفرج۔ مخرج۔ دیگر وضوء و حدث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین حاصل ہو گیا
رہے مگر دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا یا سخا نہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے خضاب حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضوء واجب ہے۔ اگر وضوء کے واسطے مع یمن بیٹھنے کا حکم ہوا اور قبل تمام
کے اسکو چوبیس کرے میں شک ہوا تو اسپر وضوء نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بھی چیز میں یوں شک ہوا کہ پانی ہرچہ یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا نہانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے نہ وضوء کا اہادہ کرے ہر خلاف اس کے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رنگے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو وضوء ناچھوڑ گیا ہے اور اس میں شک ہے کہ

وہ کوئی حصہ پر تو بھیجے تو انہی کے حوائج یا ان پانوں و حوروں کے وہی آخری مل پر اٹھے۔ اور اگر شک ہو کہ ان میں سے
 نہیں، مہیا کی طرح کی طہارت میں باوجود کو طلاق تو نہیں ہوتی یا ملک ہمدی یا غلام آزاد تو نہیں ہوتا تو میں شک کرتا ہوں
 نہیں ہر گمانی اور میں اس شبہ اور شک و احتمال سے یقین کا رد ال نہیں ہوتا ہر۔ عالمگیر۔ جو شخص دھوکہ دے اور
 حدت لاشک کرے تو ضرور ہر اور اگر حدت ہر اور طہارت میں شک کرے تو حدت ہر اور بیان تو میں شک کرتا ہوں
 الاصلہ۔ فان تشرت لفظہ۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ تحال منہا مار او صدید او غیرہ۔ سو یہ نکلا پس یہ پانی
 یا زرد پانی یا سو سے ارکے۔ ان سال عن راس الحج نقض۔ پس اگر سر زخم سے یہ نکلا ہو تو ضرور ٹوٹا ہے کیونکہ
 زخم سے خروج سیلان پایا گیا۔ وان لم یسل لا ینقض۔ اور اگر نہیں باتو ناقض نہوگا۔ وقال زفر نقض فی الوجین
 اور زفر مرنے کا کہ دونوں صورتوں میں ناقض ضرور ہر۔ فہ خواہ نکل کر سر زخم سے پنے یا نہ ہے۔ وقال الشافعی
 لا ینقض فی الوجین۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ فہ خواہ پنے یا نہ ہے سو ہی مسئلہ
 الخارج من غیر السبیلین۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہر۔ فہ پس شافعی رحم تو خارج از غیر سبیلین کو
 ناقض ہی نہیں کہنے تو آگے نزدیک خواہ پنے یا نہ ہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہر خواہ نجس ہو یا نہ۔ اور زفر مرنے کا
 خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہنے میں لیکن سیلان کی شرط میں کرنے چنانچہ گذرا۔ بقولہ و کذا لا یشرط اسبلان ابقیانہ
 بالخرج المعتاد۔ یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر سیلان
 شرط نہیں ہر تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچھ لو نکلنے میں جب مرنے کا خروج شرط ہر سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
 و ضرور ٹوٹ گیا اور ہر سے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر نچ پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
 سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے پنے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہر پس اس مسئلہ میں چھالے کا
 سے چھوٹا ہر اگر سر زخم پر چر حکر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہر ورنہ ناقض نہیں ہر۔ فافہم۔ اور امام ابو حنیفہ رحم نے فرمایا
 کیا جاتا ہر کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگر چہ سیلان ہر۔ یہ روایت ظاہر صیح نہیں کیونکہ یہ اس
 بنا پر ہر کہ یہ پانی نجس نہیں ہر اور یہ خلاف تحقیق ہر۔ و پندہ لکھتے تھے۔ اور یہ سب یعنی پانی و پھل و کچھ لو غیر نجس
 ہیں۔ لان الدم یخرج فیصیر قیحا ثم یزید و یضج فیصیر صدیداً ثم یعصر ما و۔ کیونکہ خون فاسد پکتا ہر پس کچھ لو نکلا
 ہر سر زیادہ پکتا ہر تو پھل ہو جاتا ہر پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہر۔ فہ پس نجس میں نجس ایسے طریقہ سے نہوگا کہ
 ہو جاوے مثلاً گو ہر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا۔ پندہ اذا قشر ما فخرج نجس بکلمہ
 اس صورت میں ہر کہ چھالے کو تشر کیا تو مواد نجس سمجھو نہ نکلا ہر۔ و اما اذا عصر ما فخرج بعضہ فلا ینقض لانه نجس
 و کبیس بخارج و اصدا علم۔ اور اگر خود نکلا کہ جب اس چھالے یا قرعہ کو دبا کر پھوڑا پس اس کے پھوڑے سے مواد نکلا
 تو وہ ضرور نہیں توڑیا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہر و اصدا علم۔ فہ حاصل یہ کہ ناقض و ضرور تو خروج نجاست
 ہر اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہر پس جب قرعہ سے نجاست نے سیلان دیکھا تو وہ خارج نجس
 نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض و ضرور ہوگا یا نہیں تو امام صنعت رحم نے فرمایا کہ
 میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے خارج ہوا یعنی نکلا گیا اور خارج نہوایں خود نکلنے والا نہوگا اور متوضی میں متوضی
 نجس ہر نہوگا نجس۔ و اصدا تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ ابن زہری امیر راتب اقلانی رحم نے اپنی شرح جامع ترمذی میں فرمایا کہ
 علامہ میں ہر کہ پھوڑ کر لگا لٹے کی صورت میں بھی نقض و ضرور ہر اور ہر سے بعض شائع اسی میں ہے کہ اگر کسی نے
 بھی مختار ہر کیونکہ احتیاط اسی میں ہر اگر چہ لو کسی کے من میں کسی کا قول نہوہی ہر امام صنعت رحم نے فرمایا کہ

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہے کہ اخراج کو خروج لازم ہو تو مژدم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور شایع اکل رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ مخصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت احتیاج کے ساتھ غیر تصدیقی ہو تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا انتہی اور علامہ مینی رحم نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہوگا۔

خروج کا اعتبار کیا جادے اور امام سرحدی کے جامع میں ہے کہ اگر قرعہ نہ پڑا اور نہ پڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدیث عمدہ ہے جیسے قصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ تخرج بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن الہمام رحم نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقص وضو تو نجس کے نکلنے پر ہوا ہے جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند قصد کے ہو گیا انتہی اور نویر بن ابی کی تبصیر کی کہ جو نجس خارج ہو یا خارج کجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس پر ہو لیکن نجس وہ کہ جسکو شایع نے اعتبار فرمایا اور یہ نیز سیلین میں وہی ہے جو سیلان کرے خواہ بالفصل یا بقوت اور حسین یہ صفت نہ وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اس میں ہے کہ جس قرعہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ فوت ہے تو متوضی کی اپنی فوت و دیگر سیلان کرنے سے اس میں صفت نجاست کی شرعاً معتبر ہو جائیگی یا نہیں۔ اور قیاس قصد و حجامت پر عمل تامل ہے کیونکہ یہ حدیث عمدہ اسی وقت ہو گا کہ نشتر دوانے سے خروج خون ساکلی کا ہوا ہو اور اگر عمدہ نشتر دوا یا اور خون کا سیلان ہو تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو پھیرا جس خون کا سیلان ہو تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے قرعہ طیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر ساکلی کو پوچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ اسالہ کا یعنی سیلان کر دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تنہا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ بان اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہرگز نجس ہی معتبر ہے اور وہ اسوقت ہو گا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اس میں کہ متوضی جب اپنی فوت سے سیلان کر اوسے تو کیا اسکا اعتبار ہو پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام مضعف رحم نے کہا کہ نہیں اور یہی ظہیر یہ اختیار ہے اس واسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے محدود ہے آیات میں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں کہتے ہیں بوجہ اس کے کہ اُن کے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شایع پر ہے اور بننے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ میں سے ہلکے معلوم ہو کہ خود سیلان کر دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جانا ہو صدر الشریعہ اصغر رحم نے شرح دقایہ میں کہا کہ سائل اس واسطے کہ جب مخرج سے تجاوز نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اور زفر رحم کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرعہ نہ پڑا تب اُسے تجاوز کیا اور تنہا اس حالت پر کہ اگر نہ پڑا تو وہ تنہا نہ کرنا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دہانی یا امین خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا اثر دیکھا یا اُسے ناک سے نکلی اور اُس سے صورت برابر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس کیا دیکھا جاتا ہو کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدہ حدیث ہے تو کیوں نہیں کہا جادے کہ اعتبار نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہرگز آنکہ کوئی دلیل قائم ہو یا نہ اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ مجموع النوازل میں ہے کہ قرعہ جب نہ پڑا پس اُس سے بہت خون نکلا لیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ پڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کتا چوٹا اور خون نکلا لیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم میں نظر ہو اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتویٰ یہ کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رحمہ کے شاگرد شمس الائمہ کروری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً ناقض وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر غرض سے خون نکلا چھوڑ دے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضو ہے۔ کذا فی الوجیز فکر درسی۔ اور یہی اشبہ ہے۔ اقبیہ۔ اور یہی اور ہے۔ شرح المنیۃ للعلی۔ و فی بیان بعض توافیق دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو بارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں۔ اور اگر وقایہ میں ہے کہ چھوڑا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر سب سے ذکر کے شرکاء آگے کی کسا جاوے تو عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رحمہ وغیرہ نے پیش کی اس میں لفظ ذکر ہے۔ اور یہی رحمہ نے اس مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو ٹوٹنا جو جاراندہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و علی و عبد اللہ بن مسعود ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و خدیجہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابوالدرداء و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں سفیان ثوری سے۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے وضو واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہو سوا ہے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الترمذی و صحیحہ اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ یعنی رحمہ نے اسے جرح کی کہ یحییٰ بن معین نے کہا کہ میں حدیثیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر و دم بدن ولی کے نکاح نہو ناسوم ہر مسکر حرام ہے۔ اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رحمہ کا قول صرف نفی ہے کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رحمہ نے جو اسکو اس باب میں اصح ثنیٰ کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور اگر تم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد حونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ رجحہ رحمہ نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو بجز مس الذکر تو آسان ہے۔ قول شیخ ابن اللہام رحمہ نے جواب دیا کہ مس الذکر کناہ حدیث ہے کیونکہ اکثر اس سے ندی وغیرہ نکل آتے سے نفقہ وضو ہے۔ اور ترجمہ کے نزدیک اولے وہی ہے کہ کناہ یہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضو سے مراد حونا کیونکہ طہرائی نے معجم کبیر میں حدیث طلح بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلح بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نازنین اپنا ذکر چھو تو فرمایا کہ ہل ہوا لا یضغہ شک یعنی وہ کچھ نہیں سوا ہے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رزواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ میں ہے۔ اسی ہے اور اس حدیث کو ابن جابن نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن اللہام نے کہا کہ یہ مردکی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کتنا ہوں کہ انصاف بھی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا منہج کتنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا تہرک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بغض ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نازنین البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا ناز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث میں اللہ کر جہاں سے مردی ہو وہ بقصد جماع یا مباشرت مجروح ہو جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حامل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہو دالہ تعالیٰ اعلم۔ از انجملہ عورت کا جھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے بلکہ حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوئی اور میرے پاؤں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہونے کو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دیکھتا پس میں اپنے پاؤں ہیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پاؤں پھیلاتی اور ان دونوں گھروں میں چرخ نہ تھے۔ سداہ ابھار دے اور من وجہ۔ اور بھی ام المومنین رضی اللہ عنہا کہ میں نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نازک لنگے اور وضو نہیں کیا۔ سداہ ابو داؤد و الترمذی وابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین و فقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے جھونے و بوسہ لینے حتیٰ کہ اسکی منہ جھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ لنگے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ لا تسم النساء الا یہ من طامسہ کنا یہ مجامعہ سے ہے آخر قرطبی رحمہ اللہ نے کہا کہ شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تنہا یا لٹ مار دے اسپر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منہج الواقعی کے امام احمد و اسحق بن راہویہ و ابو ثور و محمد بن اسحق و یحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اذت کا گوشت ہر کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی۔ لیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فذکر از انجملہ امام احمد کے نزدیک بیست کو غسل دینے سے وضو واجب ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید جھونے یا دیگر اسکے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر ہوگی دالہ تعالیٰ اعلم۔ جھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں الجملہ۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر جھونا ہمارے نزدیک حدیث نہیں ہے الزاد۔ غیر کا ذکر جھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدیث نہ ہو

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے۔ فت۔ چونکہ وضو کی حاجت نہایت ہی اُسکو غسل پر مقدم کر کے اصل بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب النہی میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے۔ معنی یہ ہے کہ تعالیٰ وان کنتم جنہا فاطہوا اؤ یہ اور اگر تم جب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو۔ واضح ہو کہ امام مہذب رحمہ اللہ نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو امتداد وضو کے حصہ بیان فرمایا لیکن مضمفہ و استنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہر فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی ہے طہارت و فرض علی دونوں کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نماز فرض ہو پس فرض نہانے میں تو مضمفہ و استنشاق ضروری فرض ہے اور یہاں وہ نماز سنت ہے تو یہ میں یہ دونوں بھی سنت ہیں ضروری نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں مصرح ہے۔ و فرض الغسل یعنی جو نماز فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ۔ المضمفہ و الاستنشاق غسل سائر البدن۔ کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا اور باقی کام بدن دھونا۔ فت۔ پس دراصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں لیکن چونکہ مضمفہ و استنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔ پھر یہ دھونا ایک مرتبہ پھر دوسرے فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور وقایہ الروایہ میں کہا کہ نماز فرض نہیں ہے اور عالمگیری میں بھی ہے کہ مضمفہ و استنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری عن الظاہر۔ اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمفہ کافی ہو گیا اور چھس کر کافی نہیں۔ فت۔ اور پانی منہ میں پھر باہر پھینکنا بنا برامح قول کے شرط نہیں خلاف ابی یوسف اور اگر اسکے بعد انہوں میں دگر گشتے ہوں یا رختہ نہیں طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ کذا فی التھنسی و فتاواے فیصلی والی الیث الطح۔ اور دانتوں کی کھر کیوں یا رختوں میں تر میل پوری طہارت سے ملنے نہیں ہی اصح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوے

دیا جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو رہ مانع ہو۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوند حائما۔ الصدر و الفتح۔ یہی
 اصح ہے الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پُربین مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اسین ٹیکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تھری
 کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطعو جائز ہے بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہے کہ اسے تعالیٰ کا ذکر کرے اور
 کھائے پیے جبکہ کلی رلی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورد کے پاس جاوے۔ اور قسقی میں ہو کہ اگر احتلام ہو ہو تو نہانے
 سے پہلے نہ جاوے۔ اور تام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بانی ننگ ہو تو اسکا حرکت دینا واسطے بانی ہو چنانچہ
 واجب ہے اور اگر سوراخ میں بانی نہ ہو اور غالب گمان ہو کہ بانی بننے کے وقت اس میں پہنچ جائیگا تو خیر در نہ تکلف بانی ہو بخلاف
 الصدر و الفتح۔ ولیکن سوا سے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر و البحر۔ اور اگر بانی اتار کر جمید نہ ہو گیا
 ایسا کہ تکلف سے پانی ہانے میں پہنچا اور غفلت کرنے میں نہ پہنچا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور ذات کے اندر بانی داخل
 کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السخسی۔ بے غنہ کیے ہوئے نے اگر غسل چاہے
 میں قلفہ کے اندر بانی گال لکھا تو جائز ہے محیط اور یہی مختار ہے واقعات الاناطی یہی اصح ہے لیکن داخل کرنا مستحب ہے۔ کمانی الفتح۔ اور جان
 پانی پہنچانے میں حرج نہیں ایک بار وہاں پانی پہنچانا فرض ہے جیسے کان و سنبون و موچھیں و ذات و درمیان و اڑھی و مرد کے
 سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جھے ہوں و عورت کی نچ خارج ت۔ اور جان پانی پہنچانے میں حرج ہو واجب نہیں
 جیسے آنکھوں کے اندر۔ کمانے محیط السخسی۔ اگرچہ جس سر ملگا ہو اور کان کی بانی کے ملے ہوئے جمید میں اور قلفہ کے
 اندر۔ تہ۔ تاخون میں گوند حائما مانع طہارت ہے اور میل و کھیل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور شہری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخون میں
 مٹی و کچر مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و چڑا بنانے والے کے ناخن میں جو بوجہ حج کے مانع نہیں۔ النظریہ۔ اور عورت کی
 مندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم خاں ہو اسی پر فتویٰ دیا جاوے الدر۔ تیل لگا یا بھر غسل کا پانی بہا یا چکائی سے نہ لگا
 تو یہی کافی ہے الصدر۔ اگر خاں بدن پر مچھلی کی کھالی یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہنچا تو نہیں جائز ہے
 اور اگر بجائے اسکے کھسی کی میٹ یا بھڑ دھو کی میٹ ہو جائز ہے۔ محیط۔ اگر چیک کے چھلکے اچھے ہو کر اچھے ہو گئے مگر جلد
 طر سے لگے ہیں کہ آنکے نیچے پانی نہیں پہنچا تو مبالغہ نہیں پھر جب کہ جادین تو غسل دوسرا واجب نہیں ہے النظریہ۔ عورت
 پر خارج فرج کا دعونا طہارت جنابت و نفاس میں واجب و وضو میں منون ہے محیط السخسی۔ قنادی غیابہ میں ہو کہ
 غسل کے وقت عورت اپنی انگلی نچ میں داخل نہ کرے یہی مختار ہے۔ تاتار خانیہ۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفتح۔ بانی پہنچ
 میں غالب گمان معتبر ہے الصدر و الدر۔ اور ملنا واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہے اور شاید یہ بوجہ
 خصوصیت صیغہ اطہرا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہے اور مبالغہ ملنے سے ہے الفتح۔ بالجملة تام بدن کے پاک
 کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہے۔ وعند الشافعی ہماستان فیہ۔ اور امام شافعی
 کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرة اسی من استنہ و ذکر منہا المضمضہ
 و الاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور ان میں دس میں مضمضہ و استنشاق
 کو بھی بیان کیا۔ فقہ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانا سنتین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو
 میں سنت ہیں۔ فقہ حالانکہ چہرہ و حونا فرض وضو پس اگر یہ بھی ظاہر ہوں ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔
 واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہو نا اس پر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
 فرمائی۔ مع الترتک ایما نا۔ امام مصنف رحمہ نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہے کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رحمہ نے فرمایا
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ موچھیں تراشنا۔ و غلار اللہ

دار یعنی چوڑا دگنی رکھنا۔ دالساواک۔ استعمال مساواک۔ دستشاق المار۔ پانی ناگ میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاغفار
تاخن تراشنا۔ غسل البرجم۔ انگلیوں کے پور و جوڑ بندھا کرنا۔ وقف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ دانا۔ وعلق العائز
موسے زہار موٹنا۔ و انتفاص الماوی یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر و کج ہے اور ابو داؤد کی حدیث عارین اعفاء لیمہ کی جگہ ختمہ
کرنا اور انتفاص المار کی جگہ انتفاص مذکور ہے اور انتفاص سے مراد بعد وضو کے قلیل پانی آگے فرج پر چڑھ کر دینا تاکہ دوسو اس
دور ہو۔ انتفاص بقافت و صاوی یعنی استنجا روکھا گیا کہ صواب ہوا و صاوی یعنی انتفاص و لیکن نووی رحمہ نے کہا کہ صواب
اول ہے یعنی استنجا ہی۔ اقول یہ بہتر کہ انتفاص سے بھی خفیف استنجا مراد ہو۔ غم۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رحمہ نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں
نووی رحمہ نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رحمہ سے مروی ہے من انتقص الاثاب وقف الابط
و تقليم الاغفار یعنی سنت سے ہر سوچھین ریتنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخون کا تراشنا۔ مع ترجمہ کتاب ہر کہ اشکال باقی ہے
و درجہ سے اول ختمہ کرنا و استنجا امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ
بعد نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جادین اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ تولد تعالیٰ اور نبی
ابراہیم پر یہ بکلمات فائز آوی کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت
تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع ترک ایما۔ اور بطریق پیدائش پاکیزہ کی سنت میں سے
لیکن ہر کہ بعض ہر وجہ عبادت ہوں و بعض ہر وجہ جبلت و عادت ہوں اور سنن الوضو میں سے بحث تیس میں ہم نے صریحاً
سے ذکر کیا کہ تیس میں اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت ہر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں جو ہر وجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہوں ہر وجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جادین کیونکہ تحقیق یہ کہ موشین خصوصاً مسلمین علیہم السلام کے جملہ افعال و اقوال و اعمال
ہر وجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں جاری طرف سے دو طور پر ہر اول اسطرح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ واجب
کوانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رحمہ نے خود ان میں سے ختمہ و استنجا کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع وجوب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں دہی ہا جواب مضمرہ دستشاق واجب ہونے میں ہے
م۔ اور وضو میں مضمرہ دستشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں آبا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و ان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمرہ دستشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ فتنہ یعنی تطہر بشہید ہا و اطہار بشہید ہا و دونوں بمانعہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جانتیک ممکن ہر طہارت غسلی کرو جبکہ جنب ہو۔ و جو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہر
فتنہ خطابی رحمہ نے اعراض کیا کہ اس سے مضمرہ دستشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری بدن داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ نوآنکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور کسم و ناگ کا اندر اس میں سے نہیں ہے۔ یہ اعراض
کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رہنے کے لیے ہے کچھ ہی بلکہ حق یہ کہ بندہ دن کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا۔ میں تطہیر بمانعہ کی اضافت بندہ دن کے جسم کی طرف ہے تو یہ بر بندہ تکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت و بقدر ممکن ہر ہوتا ہے تو بدن کا ہر خرد جان پانی ہو نجانا ممکن ہر وہ حکم کے تحت میں داخل رکھا اور ظاہر ہو کہ کھانا
میں اور ناک میں اگر حقیقی نجاست آئی ہو تو بالاتفاق و حونا ممکن و واجب ہو پس بیان بھی لازم ہوا اور کوئی حج و شفقت اس سے
پیش نہیں آئی ہر نجاست پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن میں سے ہو لیکن مستغیر ہر لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ الا لان بالاعتدال
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جان پانی ہو نجانا مستغیر ہو وہ خارج ہے۔ فتنہ بالجواب بدن اس حکم میں داخل ہے مرنے
وہ خارج ہے جان پانی ہو نجانا مستغیر ہو خواہ اعتدال حقیقی ہو جیسے پیٹ میں یا رگوں میں خواہ اعتدال علی ہو یعنی سر تا پوہ حج کے
مدفوع ہو جیسے آنکھوں کے اندر چنانچہ عینی رحم نے ذکر کیا کہ آنکھوں میں اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر و حونا واجب نہیں
اور کمال رحم نے کہا کہ جیسے خنہ کی کھال کے اندر و حونا بوجہ حج کے واجب نہیں۔ اتوں اور حج کی صورتیں اور ہر مذکورہ میں
اور بعض آویگی اور منہ و ناک کے اندر کچھ حج نہیں اور کیونکہ حج ہو گا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حج جو شرعاً مدفوع ہو وہ
مسنون ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ کچھ حج اس میں نہیں تو حکم قرآن ان دونوں کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جناۃ فیلوا الشعر و اتقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ ترک کر دو بالوں کو اور شعرا کو بشرۃ کو سداً باعداد
و الشرعی و ابن ماجہ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہیں اور حضرت علی رضی کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑی جان پانی نہ ہو نجانا تو اسکے ساتھ آتش جہنم میں ایسا دایا سابر تاو کیا جائیگا حضرت علی رضی نے کہا کہ میں سے
میں اپنے سر کا دشمن بگیا۔ رواہ احمد و ابو داؤد و غیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضو پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ
غسل جنابت کا مدار توفیقہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضو۔ بر خلاف وضو کے۔ فتنہ کہ وضو میں جمیع کی تطہیر کا حکم نہیں
ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجه۔ کیونکہ واجب وضو میں تو حونا و جہ کا ہے۔ فتنہ یعنی جس سے مواجہہ در و برو ہونا
واقع ہوتا ہو۔ و المواجهۃ فیہا تعدیۃ۔ اور منہ کے اندر و ناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونوں سے پوری مواجہت
نہیں ہوتی ہے۔ فتنہ لہذا مواجہت نہونے سے انکا حونا واجب نہیں مگر مسنون بوجہ تکلمہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و منہ کے
خطائین داخل جادین چنانچہ حدیث میں مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت میں جو مضففہ و استنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بالاروی حالۃ الحدیث۔ اور مراد مروی فطرت میں انکاست
ہونا بحالت حدیث ہر نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجماعۃ سنتان فی الوضو۔ بدلیل اس
حدیث کے جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضففہ و استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا اور وضو میں سنت فرمایا ہے۔ فتنہ
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے ہی سنت مراد ہے جس میں کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدیث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہیں کیونکہ فطرۃ الدین میں سے ہونا منافی نہیں کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہوں۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضففہ و استنشاق میں مرتبہ کرنا جناب کے لیے
فریضہ کر دیا رواہ الدارقطنی و الحاکم و ابن عدی و البیہقی و اور اس میں ضعف ہے لیکن جتنی نے کہا کہ ثقات راویوں نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک محبت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت میں مضففہ و استنشاق بدلیل کتاب و سنت فرض ہیں۔ فروع رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں غسل
سنت میں مسنون ہیں۔ کما فی البحر فہم فی فرض میں اگر مضففہ یا استنشاق یا کوئی جز و بدن بھول گیا پھر ناز پر چمی تہ یا د
آیا اگر ناز نقل ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی ہوئی تو قضاء واجب نہیں۔ و اگر جب
و حائلہ و میت ایسے مقام پر جمع ہوئے جہاں ایک کے غسل کو مبلح پانی کافی ہے تو جناب اولیٰ ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت و حائلہ کو تیمم کو ادا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد و پھسل واجب ہو اور دکان اور مرد و پھسل ترک کر لگا

اگرچہ اسکو دیکھیں یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پرنسٹل ہو اور وہ مردوں کے درمیان یا مردوں و عورتوں کے درمیان ہو
 تو غسل میں تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتوں کے درمیان ہو تو نہیں۔ اور اگر مرد درمیان مردوں و عورتوں کے
 یا فقط عورتوں کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کر کے ناز
 پڑے۔ رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتوں میں ترک کیا جاوے اور فرض الغسل کا بیان ہو گیا۔ و سنتہ۔ اور غسل سنت
 ان یبداء بالمغسل فیغسل یدیه۔ یوں ہے کہ ابتدا کرے مغسل پس اپنے دونوں ہاتھ دھوے۔ و بعد ہو چونکہ مک
 نہیں مرتبہ۔ الملقط۔ سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی سنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت نسیہ اللہ تعالیٰ پڑھے۔ ابوہریرہ
 و فرجہ۔ اور اپنی فرج کو۔ و پیشا بگاہ ہو یا مقعد ہو۔ اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھوں کے فرج دھونے کا صحیح فی الملقط۔
 م۔ اور فرج دھونے کی تقدیم غسل میں سنت ہے خواہ وہاں نجاست ہو یا نہ ہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ
 حدث ہو یا نہ ہو۔ یعنی غسل کے وقت حدث نہ ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہو اور تیمم کیا و لیکن وضو
 سے معذور نہیں تو وضو کر کے ناز پڑے پھر ہنوز وضو نہ تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے سنون وضو کر کے اگرچہ موجب
 ہے۔ م۔ و یریل النجاستہ ان کانت علی بدنہ۔ اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو۔ و۔ اور سچاے وضو
 گنی کے زائل کرے کما گویا اشارہ ہے کہ خواہ وضو کر یا رگڑ کر یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے۔ م۔ اور نجاست
 استقدر ہو کہ وہ معتبر ہو کیونکہ امام ترمذی رحم نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ غارین میں ابو حصمہ سے مروی ہے کہ اگر سونے کے
 ٹاکون برابر نجاست کی جیسٹین ہو چکی ہوں پھر وہاں پانی ہو چکا تو پانی نہیں نہوگا۔ قول ہے امام حمید الدین ضریر رحم کی
 شرح سے منقول ہے۔ م۔ تم یوضا وضوہ للصلوۃ۔ پھر وضو کرے جیسے اپنی ناز کے لیے وضو کرتا ہے۔ و۔ کیا
 اس وضو میں سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہاں۔ فاضلخان۔ اور یہی متن میں ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی و الفتح۔ بالجوہر
 مع سر کے پورا وضو کرے۔ الا رجلیہ۔ سوائے دونوں پاؤں کے۔ و۔ کہ انکو بالفعل نہ دھو دے یہی حضرت
 میمونہ رضی کی حدیث میں مذکور ہے۔ اور مہبوطین ہے کہ تاخیر کرنا دونوں پاؤں دھونے کی جہی کہ دونوں پاؤں پانی میں
 رہتے ہوں اور اگر تھپڑ یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں ہے۔ انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوئے پھر وضو کرتے جیسے ناز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیاں پانی
 میں ڈبو کر آئسے پاؤں کی جڑوں میں خلل کرنے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے۔ رواہ البخاری و مسلم ثم یغیض
 الماء علی راسہ۔ پھر پانی بہا دے اپنے سر پر۔ و۔ ظاہر اس سے ہنا شروع کرے۔ و سائر جسدہ ثلثا۔ اور باقی سب
 بدن پر تین مرتبہ۔ و۔ انہیں سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اور پانی بہانے کی کیفیت میں
 یہ ہے کہ دائیں ہونٹ سے پرتین مرتبہ پھر بائیں پرتین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پرتین مرتبہ بہا دے معراج الدراہ۔ اور یہی صحیح ہے
 الزاہدی۔ یہ قول حلوانی رحم کا ہے اور اسی کو درذنی لغوی میں صحیح کہا اور توبرین لیا ہے۔ م۔ اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
 اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضی۔ الفتح۔ یہی صحیح ہے اور اسی سے درذنی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے ہے
 قول ہے جو درختار میں کہا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے یہ سنو ہر جگہ فتح القدیر میں ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
 بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے۔ م۔ ثم یغنی عن ذلک المكان فیغسل رجلیہ۔ پھر اس جگہ سے جہاں غسل کیا ہے
 ہٹ کر دونوں پاؤں دھوے۔ و۔ یعنی تین مرتبہ۔ بکذا حکت میمونہ تغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجتہا أصحاب
 یون ہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرماتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجتہا أصحاب
 صلح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرما دیں پس آپ نے دونوں ہاتھوں پر دھواں کر دیا میں مرتبہ انکو دھویا پھر دایین سے بائیں پر ڈال کر نہ لیکر کھڑا ہوا
پھر زمین سے اپنا ہاتھ طاہر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونوں ہاتھیں دھوئیں پھر اپنے سر کو دھویا میں مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہا یا پھر اس مقام سے ہٹ کر دونوں پانوں دھوئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت میں بعد دونوں
ہاتھ دھوئے کے مذکور ہے کہ پھر میں چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کما فی الیعنی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہیں۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا نہر ہو یا تالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر تک توقف کرے۔ کما فی الدر وغیرہ۔ و انما یؤخر غسل رجليه لانهما فی مستقبل
الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونوں پانوں دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونوں ایسی جگہ میں ہوں کہ غسل
پانی وہاں مجتمع ہوتا ہو تو انکا دھونا مفید ہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لایؤخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانوں دھونے
میں تاخیر نہ کرے۔ و در مختار میں لکھا کہ پانوں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہاں پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
مستحب ہے کہ آب مستعمل طاہر ہو۔ اقوال صحیح نہیں اس واسطے کہ طاہر مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ کا آب مستعمل کی نجاست ہے لیکن بوجہ
حج وغیرہ کے فتویٰ اس پر ہے کہ وہ طاہر ہے اور بیان کوئی حج نہیں تو طاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوطہ اور گندمی
اور عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل سے ہٹ کر دونوں پانوں دھو دے المیخ۔ اور وضو کرے سو اسے دونوں پانوں
کے پھر اپنے بدن پر زمین مرتبہ پانی بہا دے پھر دونوں پانوں دھو دے گرنہ اسی ٹھکانے۔ وقایہ الروایۃ۔ یہ حکم اس وقت ہے
کہ اگر مستعمل مجتمع ہونے میں ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونوں میں تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اس پر یہ کہ اگر مجتمع الماء میں
نہ ہو تو دونوں پانوں بھی پہلے دھو دے۔ کما فی الیعنی۔ ع۔ و لیس علی المرأة ان تحضض صفائاً فی الغسل اذ ابلغ
الماء اصول الشعر۔ اور نہیں واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی صفائے کو یعنی پچیدہ بالوں کو جبکہ پہنچ جاوے
پانی آکے بالوں کی جڑوں میں۔ لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ یمکنک اذ ابلغ الماء اصول شعرك۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاوے۔
و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے
سر کے مو سے ہاتھ کو سخت باندھتی ہوں سو کیا میں غسل جنابت میں اسکو کھول دوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے
کہ اپنے سر پر زمین چوڑاں پھر اپنے اوپر پانی بہا لے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ عورت پر جسکو نا واجب
نہیں ہے۔ و لیس علیہا ہلک و ایتھا ہوا صحیح۔ اور عورت پر گیسو سے ہاتھ کے بالوں کا تر کرنا بھی واجب نہیں ہے صحیح ہے
و یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار پونچھنا واجب ہے اور صلوة الباقی میں ہے کہ صحیح ہے
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونوں قدم سے بھی جڑے ہوں اور مبسوط بکر میں ہے کہ عقاص کے شعب میں پانی پہنچانا
واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اجماع یہ کہ نہیں واجب ہے بدلیل اس حدیث صحیح مسلم میں مذکور
ہوا۔ الفتح۔ صحیح ہے کہ تر کرنا واجب نہیں ہے۔ الصدر۔ لما فیہ من التحجج بخلاف الیمینہ لانه لا حج فی البیصال الماء
الی اثنا ثلثا۔ کیونکہ گیسو تر کرنے میں عورت کے حق میں حج و مشقت ہے برخلاف دارجی کے کہ دائرہ میں اندر پانی پہنچانا
میں کچھ حج تصور نہیں ہے۔ و۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ بال گوندھے ہوں اور اگر عورت کے بال کھلے ہوں تو انکے درمیان
پانی پہنچانا واجب ہے بوجہ عدم الحج کے جیسے دائرہ میں۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی دائرہ کے درمیان پانی پہنچا
جیسے دائرہ کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہوا جیسے مرد پر اپنے ٹنگے بالوں و انکی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب

ہے۔ التلاطم۔ اگرچہ گوند سے ہوے ہوں۔ لیسط السرخسی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی احوط ہے۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے شام عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اسکو دود کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہنچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الدر۔ اگر عورت کو سرد و حونا ضرر کرتا ہو اور شوہر نے اس سے وطی چلائی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کر لے البرجذی القستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں دھونا مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی دھونا کافی ہے بدیل حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے دھونا نہیں فرماتے تھے بلکہ غسل والاربعۃ۔ ح۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف دیکھ کر اسے اور نہاتے دلت قبلہ کے رد پر دھونا اور تین بار دھونے میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوسے جہاں اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے بوجھے۔ النہیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پتلے بیسگی انگلیوں سے خلال کر لے کافی حدیث عائشہ فیما تقدم فتدکرم۔ قال المعانی الموجبة للغسل۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ و فیہ معانی جو یہاں غسل کے موجب بیان ہوے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں بنا برہنہ صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکہ ہونگے۔ ذکرہ السفناتی النہایہ۔ اور انزاری رحم نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ عرض نہیں کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتیٰ کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکہ غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کافی حاجۃ البیان۔ و حاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے و لیکن اسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جیسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس انزال وغیرہ معانی نہ کہ وہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونگی علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے مسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ انزاری رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا گیا کہ بالوں کا جادے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عائشہ مشائخ کے نزدیک وجوب غسل کا سبب تبام الی الصلوۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ جب عند منی ذی دفن الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رحم نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنا ہیں جن موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادہ ظاہر ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ مزدہر ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت موجب وہ چیز ہے جو بدن غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے امتداد تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے کیونکہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلئے کہ اسی کے واسطے طہارت خطر ہے بدن اس طہارت کے ہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا وہی قولہ تعالیٰ اذ انتم الی الصلوۃ اعمی اذا اردتم النیام الی الصلوۃ۔ میں معترض ہو لیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر اتنی غرض مل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہو اصراف اتنی بات

کہ اہلۃ نماز سے اعتسال ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اس نے غسل نہ کر کے ساتھ نماز پڑھی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فائدہ تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجبہ دو ہیں ایک جنابت جو دو سبب سے ہوتی ہے ایک انزال منی بدون دخول خشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوم حیض و نفاس۔ اور میں کہتا ہوں کہ غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی کھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ فائدہ سوم۔ بالجملہ امام مصنف نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجه التدفق والشہوت۔ انزال منی کا بروجہ دفعی و شہوت کے حصہ کو کہ شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب ہیں سے ایک یہ کہ بدون خشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال منی ہو خواہ چھوٹے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے حتیٰ لگانے سے یا احتلام سے۔ کما فی محیط السرخسی۔ من الرجل والمرأۃ۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔ حتیٰ اگر کما جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہ تو مصنف رحم نے کیونکہ شہوت کی شرط لگا دی۔ جواب دو تگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب نہ ہو لیکن ائمہ علماء رحم نے استحسان کو لیکر غسل واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے۔ سفاتی رحم نے نہایت میں کہا کہ وفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رحم کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے خروج منی کے وقت وفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم رحم کے قول پر ٹھیک نہیں ہے تاکہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے حتیٰ کہ دونوں نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے شہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون وفق و شہوت نکلی ہو اور انزار سی رحم نے غایتہ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی کا انزال ہوا جو امام مصنف رحم نے ذکر کی تو بلا اتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور میں کہتا ہوں کہ انزال منی کا شہوت تو سب کے نزدیک مشہور ہے لیکن آیا وہ شہوت تادم خروج شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے امام اعظم رحم کے نزدیک شرط و ابو یوسف رحم کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم رحم کا قول ہے لہذا تاج الشریعہ رحم نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یوں تبصر کیا کہ انزال منی ذی وفق و شہوت عند الانفصال۔ پس صحیح ہے کہ یہی مذہب و اصح احوط ہے۔ قستانی نے نقل کیا مجموع النوار میں ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول جتنے ہیں کیونکہ اس میں مسلمانوں کے واسطے آسانی ہے ولیکن در مختار میں اس کا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے محب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت میں الجتہ ہے۔ فلیحفظ۔ اور شرح مغرب السلی تحقیق لکھا۔ پھر وفق منی اپنے مقام سے شہوت جدا ہونے میں ہے بدلیل قولہ تعالیٰ علیٰ من یراق۔ پس ضرور عورت کی منی میں بھی وفق مضمون صحیح ہے۔ انھی چلی و تبعہ افغانستان۔ اگرچہ محیط میں محل ہے اور در مختار میں زعم کیا کہ صحیح نہیں باعتبار آنکہ مرد کی منی و وفق کے تابع عورت کی منی کو وفاق کہا گیا ہو اتول اس زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے۔ قولہ تعالیٰ یراق من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اوراء وفاق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے کیونکہ تغلیب مہارتہ و اختصار اور جملہ صفت البیض ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے صیب بلاغت پس صفت حقیقی ہے ایک کی وفاق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجب ہر دہانی محیط ان غیبا لایکون و انفا یعنی ظاہر التدفق اور معنی رحم نے جو طول دیا ہے پھر اصرار نہیں ہونا چاہیے ملاحظہ۔ پس مرجع وفق کا شہوت ہے تو اس کا وجود مثبت وفق و دونوں میں ہے اگرچہ انزال سجات دخول میں بطور طریق حسن ہے اور پھر دخول صرف مرد میں بطریق نظر ہے پس صیب جنابت اور وفاق شہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ حق سے استیفاء نہیں فرماتا، صلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے دینی سدا یہ پس حضرت

ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا چہرہ اپنی ہاتھ سے دھو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو کبھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں میرے
 دائیں ہاتھ میں خاک پھر گھس دجہ سے آسا پچہ آسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ بالجمہ اور دانی ہمارے نزدیک مطلقاً
 مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ابلاج حشفہ ہے۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ خروج المني كيف
 ما كان واجب الغسل۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منی کا نکلنا چاہے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
 کرتا ہے۔ نقولہ علیہ السلام الما من المار۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ اسی غسل من المني
 یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے جو جب آب منی نکلنے کے وقت تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس
 حدیث کو امام مسلم و ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ المار من المارین مار عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ
 ندی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا المار سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسے جواب میں
 اول تو شہوت کی شرط ہونا ثابت کر کے تب شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطهير قتيلا ولان الجنب۔ اور
 ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان كنتم جبابرة فاطروا له من جنس كوشال ہے۔ ف پس نفث میں
 جسکو جب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا۔ والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة۔ اور جنابت کے معنی نفث میں بطریق
 شہوت کے منی نکلنا۔ يقال اجنب يغتم اول دكسرون۔ الرجل اذا قضى شهوته من المرأة۔ چنانچہ جب کسی مرد
 نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل۔ ف نہ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
 نکلنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث
 محمول علی الخروج عن شهوة۔ اور حدیث مذکور کا محل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر
 غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکل ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت
 نکل گئی اس کے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث المار من المار
 وارد ہے تو اس میں من المار معبود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق المار خواہ ندی ہو یا پیشاب ہو ہمارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ
 خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث میں مراد ہے۔ منی الفتح
 اور کیونکہ یہ مراد ہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گزرتی ہے اور دے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر
 حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسیٰ عن امہ انہا سالت عائشہ رضی اللہ عنہا عن المني یعنی موسیٰ رحمہ اللہ
 نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ندی کو پوچھا تو ام المؤمنین
 نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی ندی نکل آتی ہے اور پانی تو منی و ندی و ودی ہے پس ندی تو مرد جب اپنی عورت سے طاعت
 کرتا ہے تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونون انہیں دھو دے اور وضو کرے غسل نہ کریں اور ودی بعد
 پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انہیں دھو دے اور وضو کرے اور غسل نہیں کریگا اور یہی منی تو وہی پانی سب سے کلاں ہے
 جس سے شہوت ہوتی ہے اور اس کے نکلنے میں غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف میں قنا وہ و عکرمہ سے اس کے مانند روایت
 کی ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جاتا
 انول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ
 منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث میں
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو ندی دیکھے تو اپنا فکر دھوا اور وضو کر مانند وضو نماز کے اور جب تو پانی
 نفع کرے تو غسل کر۔ رواہ ابوداؤد و رواہ البخاری و مسلم مختصراً و رواہ ابن ماجہ و النسائی و الترمذی و قال ابوداؤد

حسن صحیح اور امام احمد رحمہ کی روایت میں ہے و اذا خذت الماء فاقسل و اذا لم يكن خافوا فاقسل۔ یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خاذف نہ ہو تو منی غسل کر۔ خذف و فغح دونوں لفظوں کے سب مراد نقطہ دار میں یعنی دق جب کہ جب واقع ہو تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو مخصوص ہے اور الماء عام ہے اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی دوسری میں بالاجماع غسل واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مخصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بعد حدیث علی رضی اللہ عنہ ما وافق ہے یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احکام کے حق میں ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ نزدیکی رحم نے روایت کیا و رواہ الطبرانی بسند حسن اور بھی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ میں سے بھی اسنادہ رحم نے کہا کہ بہ اجزاء اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی مشکوٰۃ اور تین احادیث میں صریح منسوخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ دوم جو کہ عروہ نے کہا رضی اللہ عنہما سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو بھی غسل کرنے کا حکم دیا۔ رواہ ابن جان فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہکو غسل کا حکم دیا۔ صحابی رحم نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض کسی تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء عام ہے لیکن مذی ودی کے وجہ سے عموم بالاجماع مراد نہیں ہے تو خاص خصوص یقینی یہ ہوا کہ ماہ منی شہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ مسلم معتبر عند ابی حنیفہ و محمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ۔ پھر انزال بشہوت میں معتبر تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے۔ ف۔ پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہ ہو۔ و عند ابی یوسف رحم ظورہ ایضا۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک انفصال کے منی کا ظور بھی ہر وجہ شہوت ہونا چاہیے۔ ف۔ یعنی ظور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہے۔ اعتباراً بالخروج بالزمانۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و ظور کو اسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر۔ ف۔ کیونکہ زمانہ کا اور خروج کا ایک حال ہے۔ و الاغسل بتعلق بہا۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جب ہی غسل واجب ہو گا کہ منی اپنی جگہ سے نازل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں حتیٰ کہ اگر اپنی جگہ سے نازل ہو لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہے اس پر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ نازل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے۔ مع۔ ولہذا نہ حتیٰ وجب من وجہ فالا احتیاط فی الایجاب۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہو تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت نازل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج ہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا و دھندہ توں کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود لیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا نوال صورت کے ساتھ لاقی کریں مگر احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاقی کریں اور اسی میں احتیاط ہے بخیر و جود
 اول یہ کہ خروج منی میں غرض شہوت کی محل اجتہاد ہے حتیٰ کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں
 خواہ شہوت ہو یا نہ ہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجح ہے لیکن احتمال
 خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں
 جانب مرجح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کر کے غسل
 کر لینے میں کوئی دفعہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا
 ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
 جانب مرجح کی قوت ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور
 خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جس کا ترجمہ نے اور بعدہ کیا تھا واللہ اعلم بالصواب اور اس سے
 ظاہر ہوا کہ امام اعظم داماد کا قول ہی صحیح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون میں کر لیا تو یہی ظاہر لفظ ہوا
 ہو پس جو درختار وغیرہ میں لکھا اسکا اعتبار نہیں اور اس پر فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر حسب ضرورت کیونکہ حج و ضرورت کی
 صورتیں متشکیک ہوتی ہیں کما صحیح بنی انصاریہ وغیرہ۔ اور تباہی میں فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں
 اس صحت میں مل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مکان ہوا اور اسکو احکام ہوا اور یہ جسکے بیان مکان ہو اس سے جاکر آیا ہوا
 وہ اس امر سے خوفناک ہو اگر اسکے دل میں میری طرف سے یہ شک نہ ہو جاوے کہ اسکے بیان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کہ ا
 فی البیضاء۔ بالجملة اگر احکام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے شتکانے سے جدا ہوئی ولیکن نازہ کے مکھ پر ظاہر ہوئی جب تک ظاہر نہ ہو
 تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا۔ قاضی خان والفتح۔ اگر احکام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج میں نہوا حتیٰ کہ آنے و غور
 کر کے ناز بھر چکی سہر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس ناز کا اعادہ نہیں کر لیا اسی طرح اگر ناز میں احکام ہوا اگر ناز
 ہوا یا تک کہ آنے ناز کو تمام کیا سہر انزال ہوا تو ناز کا اعادہ نہیں کر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ ناز میں احکام ہوا کہ شتلا سجد
 میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا سہر چونکہ ناز تمام کر لی سہر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں
 قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے سہر لاقی ہے کہ مسند ذخیرہ بقول اعظم رحمہ و محمد رحمہ کیونکہ ظاہر اسکو شہوت
 کے بعد وضو کر کے ناز بھر چکی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے
 م۔ وجہ قول اعظم و محمد رحمہ یہ ہے کہ جنابت نقصانے شہوت انزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی کہ
 تو اسے جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا
 تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے ہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور یہ
 دو وجہ میں قوی برعل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اس میں اشارہ ہے کہ یہ فرض علی ہے قتال فیہ۔ م۔ سہر امام ابو یوسف
 کے اختلاف پر کئی مسائل تفرع ہوتے ہیں۔ انا شجرہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے ناکل ہوئی یا پیشانی سے
 ترقی نکالی یا جو رو سے سوائے نزع کے جماع کیا یا احکام ہوا اگر چونکہ کر آنے اپنے نازہ کا سر کہو یا یا یا تک کہ اسکی شہوت
 ٹھنڈی ہو گئی سہر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
 نہیں واجب ہے۔ الغلطہ۔ انا شجرہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا سہر ناز بھر چکی سہر اس سے
 بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ولیکن بالاجماع ناز کا اعادہ
 نہیں کر لیا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا سہر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں

کرے گا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پتہ کر کے یا چلنے کے بعد اس سے منی نکلے تو بلا اتفاق غسل واجب نہیں ہر کمانی المبتوطہ سیر الکبیر
 ح۔ و کمانی التبتین۔ فتاویٰ طبریہ میں ہے کہ پیشاب کر چکا پھر اس سے منی نکلے اگر اسکا نازہ تندی میں ہو تو اسے غسل نہیں ہے
 اگر تندی پر ہو تو اسے غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہے قال ابن الہمام اور محل اسکا یہ ہے کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ
 شہوت نسوی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہو بدلیل آنکہ تجسس میں کما کہ اسوجہ سے غسل واجب ہے کہ خرج وانفصال بدقیق
 و شہوت پایا گیا۔ الفتح۔ غلی بذایہ غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رحمہ اللہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب
 میں شک ہو تو غسل واجب ہوگا اور امام اعظم و محمد رحمہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود
 موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د نہیں اور شک کیا کہ مذی ہے یا
 منی ہو تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب و ابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہے اور ان
 دونوں کے نزدیک احتیاطاً و قیاساً واجب یعنی شاید منی تری گرمی و ہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اسکو اقلام یا د ہو اور
 اسے رقیق پانی یا پاؤں یا اتفاق واجب ہوتا ہے یوں ہی اقلام یا د ہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر یقین ہو کہ مذی ہو تو بالاتفاق
 واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ لیکن نیند کے ساتھ یقین کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اسین قول امام ابو یوسف کا از راہ
 قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ایوب و ابواللیث نے لیا ہے اور قول امام اعظم و محمد کا از راہ احتیاط قوی ہے تجسس
 میں کما کہ اسلئے کہ نیند تو مظنہ اقلام ہے تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہے تو اقلام یا د نہ رہا
 پس تری اقلام فراموش پر محمول ہوتی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ یقین کی راہ نہیں ہے یہ محل تال ہے
 اس واسطے کہ منی رقیق ہو جانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہے تو مراد یقین سے جزم خاطر جلیبہ بن ہرہ حقیقت نہیں اسواسطے
 لفظ یقین نہیں بلکہ یقین ہے یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہے تو یہی
 مدار ہوگا۔ و اسرا علم۔ اگر عورت نے بعد جملع شوہر کے غسل کر لیا پھر اس سے شوہر کی منی نکلی تو اسے وضو پر غسل نہیں ہے
 المحیط۔ اور ضیہ میں ہے کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہے پس اگر زرد ہو تو اسے غسل ہے اور اگر سپید ہو تو اس کے شوہر
 کی ہر اسے غسل نہیں ہے۔ ح۔ قول حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد تیلی ہوتی ہے و دونوں
 میں سے جو منی اوپر ہو جاتی ہے اسی کے مشابہہ ہوگا۔ کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہاء نے گاڑھی و تیلی کا بیان اسکا
 دیا کہ اصل حالت پر اسکا بقاء نہیں رہا ہے اور کہا گیا کہ نازہ ہو تو تیلی کی ہو اور خشک ہو جاوے تو اندھے کی ہو جاتی ہے
 م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بھوئے یا ران یا کپڑے پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د ہو تو اسکی منی یا مذی ہونے میں خواہ
 شک ہو یا یقین ہو اسے غسل واجب ہے اور اگر یقین ہو کہ یہ وہی ہے تو اسے غسل نہیں ہے۔ المحیط۔ یہ آسان ہے اور اسی کو لیا
 جاوے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہے پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہے پھر
 غسل واجب ہوگا۔ م۔ اور اگر اسے تری دیکھی لیکن اسکو اقلام یا د نہیں ہے اگر یقین ہو کہ وہی ہے تو اسے غسل نہیں اور اگر یقین ہو کہ
 منی ہے تو اسے غسل واجب اور اگر یقین ہو کہ مذی تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہے یا منی ہے تو امام ابو یوسف نے کہا کہ
 غسل واجب نہیں جب تک کہ اسکو اقلام یا د نہ آوے اور امام اعظم و امام محمد رحمہ نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یوں ہی شیخ الاسلام
 نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رحمہ نے کہا کہ نو اور ہشام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اسے اپنے نازہ پر تری پانی
 اور اقلام یا د نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اسکا نازہ تندی پر ہو تو اسے غسل نہیں مگر جبکہ وہ یقین کرے کہ یہ منی ہے
 اور اگر سو جانے سے پہلے اسکا نازہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اسے غسل واجب ہے۔ شمس الانہ طوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بیحد
 واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسکو یاد رکھنا واجب ہے۔ المحیط۔ و میرہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تہی ایک نہ رہی مگر آگے سب جلد جاگ گیا ہوا اور بعد سکون کے خواب میں اہتمام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہر دیکھنے والا
 میں اہتمام یا دوسرے کی صورت میں جو اسرافقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کر دے سے سویا ہو تو اسپر غسل واجب ہر اور لوگ
 اس سے غافل ہیں انتہی دلیکن حق یہ کہ کر دے دے کر دے کی تفریق ہے وجہ ہر اور یعنی رحم نے صریح کہا کہ بخلاف التام ولو
 مضطرباً انتہی اور عالمگیر یہ ہیں ہر کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھرتے جاگا اور تہی پانی تو یہ صورت میں واجب کہ وہ کر دے سے
 سویا ہو ہر میں کذا فی المبحث۔ پس یہ روایت معتد بہ۔ فاحفظہ۔ اور اگر جاگا اور اسکو اہتمام و لذت انزال یا دوسرے گرائے تہی
 نہ پانی تو اسپر غسل نہیں ہر۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہر کیونکہ عورت کے واسطے اسکی منی کا اسکے
 فرج خارج تک نکلنا اسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہر اور اسی پر فتویٰ ہر معراج الدایہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہونا
 چاہیے کہ دلیل یقین انزال کی ہو اور اگر حل سے یقین انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اسکی فرج میں باہر سے منی پڑ گئی
 و حاملہ ہو گئی تو اسپر غسل اسی وقت سے واجب ہو گا جب سے منی پڑی ہو۔ اہتمام میں عورت غسل مرد کے ہر یعنی ظاہر الروایۃ
 میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہر کہ اگر عورت کو یا د اہتمام و انزال ہر مگر وہ منزل نہیں ہوئی ہر تو اسپر
 غسل واجب ہر۔ حلوائی رحم نے کہا کہ یہ روایت نہ بجا دی گئی۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اگر اسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اسپر غسل
 واجب ورنہ نہیں۔ ح۔ کمال رحم نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلمہ رضی اللہ
 عنہا ہر یعنی جو اوپر نہ کور ہو چکی کیونکہ اس میں وجوب غسل اسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے جہاں قال نعم اذ ارات الماء یعنی منی
 روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہر کہ جب عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد
 دیکھا ہر تو حضرت علی الصریح وسلم نے فرمایا اذ ارات ذکک فلتغسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے لیکن
 حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہر کہ وجوب غسل اسوقت ہر کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں
 کہ جب عورت ایسے دیکھے منی مرد کی طرح اہتمام دینی دے جسے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور شفق کرنا واجب ہر کیونکہ
 غالب یہی ہر کہ اہتمام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق یہاں یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہر کہ وجوب غسل
 عورت پر متعلق اسکے اہتمام میں منی کے وجود پر ہر اور جو عالم کہ عورت پر اہتمام میں وجوب غسل کا قائل ہر اسی بنا پر واجب
 کہتا ہر کہ اہتمام میں اسکی منی پانی گئی اگرچہ عورت نے اسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ جنیس میں اسکی تعبیل یوں
 بیان فرمائی کہ عورت کو اہتمام نظر آیا اور اس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر اسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اسپر غسل
 واجب ہر ورنہ واجب نہیں ہر کیونکہ عورت کا پانی اندر مرد کے دافع نہیں ہوتا ہر وہ تو اسکے سینہ سے اترتا ہر۔ انہی کلام
 پس اس توجہ سے تہی سمجھ میں آ گیا کہ یہ جو کما تھا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اس سے مراد یہ تھی کہ اسنے آنکھوں
 نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو آجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہر اور اہتمام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو
 خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہو گا ایک یہ کہ اسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
 لہذا جب ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت علی الصریح وسلم نے اسکے جواب
 میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر عقیدہ فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم
 ہر کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیتاً آگے سے دیکھنے کی نہیں ہر کیونکہ مثلاً اس عورت نے انزال کا شفق
 کیا اسطرح کہ بغیر اہتمام وہ جاگ پڑی اور اسنے ہاتھوں سے تہی کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہاں تک کہ منی خشک
 ہو گئی تو اسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہیں کیونکہ اسنے آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا تو مثلاً
 قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو درحقیقت یہاں نہیں ہر بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہر اور اس میں منی ہر اسکا

استعمال حقیقت ہر ناسی کلام علی مانی انفتح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہو تو واجب ہے کہ اسے غسل واجب ہو اگرچہ منی اسکی طرح نچرے تک نہ آئی ہو لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتویٰ احتیاطاً روایت ہو اور برعکس واجب غسل ہو دیا جاوے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور بانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسے غسل واجب ہے کیونکہ اسکی فرج بمنزلہ تنہ کے ہے تو عورت پر اسکی تعمیر واجب پس اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہوا منی نکل کر اس کے ختنہ کی کھال میں آگئی باہر نہ نکلی تو اسے غسل واجب ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا بانی مثل مرد کے کو ذکر نکلنے والا نہیں ہوتا ہر ع۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاتہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے پر ندی پانی تو بالاتفاق اسے غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہوا اسکا حکم مثل خواب کے نہیں ہے۔ محیط و التنجیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے ندی پانی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالا جماع اسے غسل ہے ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق بیندین و غشی و نشہ میں یہ کہ بیند منظرہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یا دیگر ترسی نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مع۔ اور اگر جو مرد کے بھونے پر منی ہو جو روکتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کتنا ہے کہ جو روکی ہے تو واضح ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہو گا۔ الغلظہ۔ تہماس ہے کہ کسی پر نہیں اور عورت کو روانہ ہو گا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے ع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور نہ کوئی صورت تیسر کی ہو اور دونوں اختلاط کریں۔ انفتح۔ اور اگر تیسرے ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زود ہو تو عورت کی اور اگر سبید ہو تو مرد کی ہر ع۔ اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہادے اور صفین نے کہا کہ ہم کر کے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تمیم کر لے تاکہ جب نہ رہے ع۔ قول اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو از تمیم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمدہ اجماع کیا ایسے وقت کہ غسل جنین کر سکتا یا اسکو طہر کرنا تو تمیم کر لے۔ م۔ واضح ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زرق یا احتلام یا قصور سے انزال منی بشہوت ہو جاوے یا منی ہیں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہے اور ایلاج شال ہے کہ بشہوت و غوت عضو کو اندر کر دیا کسی ترکیب کے ساتھ شوش دیا خواہ برغت و اختیار یا نہر ہوشی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ و التفتار التختانین۔ اور باہم ملنا دونوں تختان کا۔ و تختان جان ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرمت ہے کہ مرد پر جب کیا جاوے سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جب نہیں ہے۔ انفتح۔ اگر کسی نوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام ابن اسنئے قتال کریگا۔ مراد انتقاد التختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جاوے۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب ہو تو انتقاد ہو گیا۔ مع۔ پس ختائین حشفہ غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ میں غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو۔ و۔ یعنی اگرچہ انزال نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا التقی التختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم یزیرل۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جب میں دونوں تختان و حجب جاوے حشفہ یعنی سپا را تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہ ہو حشفہ اس نقطہ کے ساتھ مسند عبد الرحمن و جب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ انفتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دو سرے اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اذ قد بین شہباً الا ربع و مس التختان التختان فقد وجب الغسل۔ فی روایت مسلم و ان لم یزیرل یعنی جب مرد شہباً عورت کے چاروں شہبہ کے درمیان میں تختان نے تختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال ہوا ہو نہ ہوا ہو و مسلم اور سلم و ترمذی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی و قال الترمذی حسن صحیح۔ بالحد انتقاء قضاہین کی دلیل اصلی تو یہ مرجع نفس ہے اور نیز قیاس بھی۔ لائے سبب لانزال و نفسہ تنقیب عن بصرہ۔ کیونکہ یہ انتقاء سبب انزال ہے اور

اس کا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہرگز جس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وہ غنی علیہ نقلتہ فی مقام مقامہ کسی انزال اس شخص پر خود غنی ہو جاتا ہے جو جہت منی کے پس قائم کیا جاوے اتقائی ختامین مقام انزال کے۔ ف یعنی جب کرنے والا تو در حقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر نہرچ کے جمبا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا مستعد رہے پھر ادرج محسوس ہونا بھی کبھی جو جہت منی کے غنی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی اتقائے ختامین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب اتقلے مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم میں انزال بشبوت کے قائم مقام اقلام کو کیا گیا کیونکہ اقلام مظنہ شبوت ہے۔ جیسے اتقائے ختامین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو اتقائے ختامین ہے۔ و کذا الا یلج فی الدبر۔ اور یہی حال الا یلج فی الدبر کا ہے۔ ف یعنی اگر سواے فرج کے مقام متعدد میں داخل کیا تو یہی حال یا ہی حکم اُسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکھائی اسبیت کیونکہ سبب ہوتا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے فاسق و اطاٹ کرنے والے فرج میں شبوت پوری کرنے سے بیخاندہ کے مقام میں شبوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شبوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اس میں بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ اتقائے ختامین سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا عقد نہ ہو تو بھی یہ حکم ہے چنانچہ عینی رحم نے ابن تداسہ رحم کے غنی سے نقل کیا کہ خشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونوں کا عقد نہ ہو یا نہ ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے لمبا دے یا نہ لے لیکن خشفہ داخل ہو جاوے اور اگر بدون داخل کرنے خشفہ کے خالی اور برے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بلا اتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہو کہ اتقائے ختامین سے مراد خشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں اتقائے ختامین کے تحت میں داخل ہیں پس دبر میں خشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر متعدد میں دلی کرنے دے پر غسل بوجہ کامل شبوت کے لازم ہوا اور جس سے واطت کی گئی اس میں شبوت نہیں لیکن فرمایا۔ و یجب علی المفعول احتیاطاً اور مفعول بہ پر ازراہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ابنہ والے دلیل میں کہ مفعول بہ کو بھی لذت و انزال ہوتا ہے تو سواے باہون کے باقیوں میں مظنہ رہا پس مانند اقلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف اسبیت و ما دون الفرج لان اسبیت ناقصہ۔ برخلاف جو پایہ کے اندر ایلج کے یا سواے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کر نیکی کہ ان میں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری اسبیت نہیں بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مردہ عورت سے دلی میں اگرچہ اتقائے ختامین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے منفرد پس اسبیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ نام کو اتقائے ختامین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یوں بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شبوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں جب جانا خشفہ کا یا بعد خشفہ کے اگر خشفہ کما ہو فاعل و مفعول یہ دونوں پر غسل واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اگر خشفہ کما ہو تو ذکر میں سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ اسراج اگر ذکر میں سے مرتد خشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال دلی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا جو پایہ میں اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ میں کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے لہذا۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو وہ بون اُسکے کہ اُسکا پردہ چھپانہ و فرج کے درمیان پر سبب جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اگر عورت سے فرج کے سواے جماع کیا گیا پھر منی اُسکے رحم میں پہنچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا شہید ہے تو اس پر غسل نہیں کیونکہ انزال و خشفہ کا اندر ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضی خان۔

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اسپر غسل اس وقت سے واجب ہوگا جب سے اس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہو حتیٰ کہ کسی
 سے اسپر نازدن کی قضاء واجب ہوگی۔ الملقط والیعنی اور طہی رحم نے اغراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول بنتی
 بشرط ہر کافی الدر المختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے یقین انزال کے ہر ادبیاں انزال یقین ہو گیا کا حقیقہ اکلان فی الفرج
 و قد مر۔ م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھے جن پر وہ مجھے وصال کرنا ہر اور میں وہ فرہ پانی مون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں تھا
 تو اسپر غسل نہیں ہر محیط السخسی شیخ ابن العمام رحم نے کہا کہ یہ اس وقت کہ اسے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھی تو غسل واجب
 ہوگا گویا اختلام ہو۔ کافی افتح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوان جو دوست سے وطی کی تو عورت پر غسل ہر اور طفل پر نہیں ہر
 و لیکن اسکو عادت چرنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے ناز کا حکم کیا جاتا ہر اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
 نابالغ ہو تو مرد پر غسل ہر نہ عورت پر۔ اگر صحت نے جماع کیا تو نفسی ہر اور نفی ہر دونوں پر غسل واجب ہر محیط۔ اگر ذکر پر کبر
 بیت کردا دخل کیا اور احوال ہو تو دو صورتیں ہیں اگر کبر اباریک ہو فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہیں اور
 ہی اصح ہر و لیکن احوط یہ کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہر۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد میں
 مردہ کا ذکر یا انگلی یا کمری وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا۔ ت۔ جب تک انزال نہ ہو۔ بالجمہر جبکہ انزال
 و یا باج دونوں قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مہنف رحم نے فرمایا۔ و الحیض۔ اور حیض موجب غسل ہر۔ فتاویٰ معانی
 موجبہ میں سے حیض ہر۔ نہا۔ من کہا کہ مراد حیض ختم ہونا انزری رحم نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہر اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت
 جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہر و لیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ و۔ تاج الشریعہ نے
 اپنی شرح میں فرمایا کہ قولہ و حیض یعنی خرج دم الحیض یعنی معانی موجبہ میں سے نکلنا خون حیض کا ہر وجوب ہی خون کا خروج
 ہو تو وحادث طاری ہو اس میں غسل واجب ہو و لیکن ادا سے غسل کی شرط یہ ہر کہ خون مذکور بند ہو جاوے۔ اس شرح
 کلام پر کوئی اغراض نہیں اور نہایت خوب ہر مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے دقایقہ ابراویہ میں موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
 لقولہ تعالیٰ حتی یطهرن بالتشدید۔ بدلیل قولہ تعالیٰ بانیک کہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین۔ فتاویٰ معنیٰ بقرن تشدید
 طاری و بار قرات متواترہ ہر حالانکہ جب خون بند ہو تو عورت پاک ہو گئی و لیکن اللہ تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد
 اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہر تو معلوم ہو کہ یہ غسل واجب ہر کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہر
 حتیٰ کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہیں رکھ سکتی پس اگر واجب ہو تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطهرن
 بدون تشدید بھی قرات متواترہ ہر معنی پاک ہو جاوین۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن اصول میں قرار پایا کہ دو قرات بمنزلہ مدللہ
 کے ہوتی ہیں تو امام ابو حنیفہ رحم نے و دون برعل کیا اس طرح کہ جب دس ایام حیض پورے گزرے خون بند ہو تو شوہر کو
 اس سے وطی کرنا جائز ہر اگر خیمہ غسل نہ کرے بدلیل قرات یطهرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئیں اور جب
 دس سے کم میں خون بند ہو تو پاک ہوئی و لیکن انتہائے ایام دس سے تو ابھی دس تک خون آٹنے کے دن میں اگر چہ خون
 نہ آوے موجب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہیں بدلیل قرات یطهرن تشدید کے۔ و کذا انتفاہ بالاجماع۔
 اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہر۔ فتاویٰ اگرچہ نفاس کے بارہ میں نص نہیں ہر اور اجماع کو ابن المہنفہ و ابن جریر طبری وغیرہ
 نے نقل کیا ہر۔ مع۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہر جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پہنچا
 اور بیان میں بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہنچے ہر غسل واجب ہو جاتا ہر اور اگر
 فرج خارج تک نہ پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہیں حیض نہوگا۔ التنبیہ۔ اور اگر سچہ خفے میں عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا ہر
 ای ہر یا نہیں تو اصح یہ کہ غسل واجب ہر الظہیر۔ واضح ہو کہ غسل تو قسم ہیں انہیں سے عین فریضہ میں وہ غسل جنابت

غسل حیض و نفاس میں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے محیطہ نہر حسی یعنی زمرہ مسلمانوں پر بروہ سلم کا غسل و بنا وجہ ہے
ت یعنی فرض کفارہ ہے اگر بعض نے غسل دید یا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گناہگار
ہونگے۔ معذرت۔ کافر جب ہو یا مسلمان ہو تو ظاہر الہیہ میں اسے غسل واجب ہے سچ زامہ ہی۔ اور یہی صبح پر کیونکہ جنابت
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے
کہا کہ اسے غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق ہوا حتیٰ کہ اگر حیض میں مسلمان ہوئی پھر ظاہر
ہوئی تو اسے غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باخلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل متکلم پر نہیں واجب ہے۔ یہ سب چار صورتیں ہیں جو میں قاضی خان رحمہ نے کہا کہ احوط یہ
کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی ملخص ہے الزامہ ہی۔ شیخ سراج الدین ہندی رحمہ نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر
کرنا اور جب و حیض و نفاس واسے غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ غار واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز و سجدہ تلاوت و قرآن مجید وغیرہ محیطہ نہر حسی۔ جب نے اگر غسل
کرنے میں وقت نازک تاخیر کی تو گناہگار ہوگا۔ محیطہ۔ و سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعة۔ اور سنت کو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والعیذ باللہ۔ اور غسل واسطے روز
جمہ یعنی عید الفطر و عید الاضحیٰ کے۔ و عرفہ والا حرام۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب
نص علی اسنیتہ۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلوں کی سنت ہونے پر تبصیر و تصریح کر دی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رحمہ کی ہر گز نہ کہ گناہ کا صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا محیطہ و غلامہ و وقایہ میں بھی مخصوص ہے
وقیل بذہ الاربعہ مستحیہ۔ اور کہا گیا کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں۔ ف یہی قول اظہر ہے۔ الفتح۔ و سنی محمد صرح الغسل
فی یوم الجمعة حسنی فی الاصل۔ اور امام محمد رحمہ نے اصل میں یعنی بسوٹ میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف یعنی
امام محمد کا کلام بسوٹ میں غسل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت و مستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رحمہ کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھوں نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام غسل ہے کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی متحمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل کیا یا نماز جمعہ کا تال۔ وقال مالک واجب لقوله علیہ السلام من
اتى الجمعة فليغتسل۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ
غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجہ والبخاری و سلم۔ اور ابو سعید قدوری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعة واجب علی کل مسلم یعنی غسل جمعہ ہر مانع پر واجب ہے۔ رواہ البخاری و سلم و رواہ الزہری و الطحاوی
نبوہ۔ لیکن امام مصنف رحمہ نے جو امام مالک رحمہ کا مذہب و وجوب کا نقل کیا ہے کسی غیر مقدم کتاب میں جو کا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استدراک میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہر یہ کے کہ دے البتہ واجب
کہتے ہیں اور کہا کہ ابن دہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہ کہ وہ سنت و نیکی ہے تو
کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشیب نے روایت کی کہ
مالک رحمہ نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعة فمبا و نعمت و من
اغتسل فهو افضل۔ اور بخاری و دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو نبھا و خوب ہے اور جس نے
غسل کر لیا تو یہ افضل ہے۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی و ابوداؤد و ترمذی وغیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ زہ کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث واجب اور یہ حدیث دونوں متعارض ہیں

تو توفیق و سجادے یا مانع منوع مانا جاوے۔ و ہذا محل مارواہ علی الاستحباب۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اول حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ فـ یعنی اس میں تلبس صیغہ امر ہے اور امر واجب کے لیے جو ناجائز و مجرب کوئی دلیل ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو یہاں اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہیں ہے۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و خبار میں دوسرے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے اس رزق کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ سلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث میں وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی میں یعنی مجرد چاہیے اور یہی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اس پر عذاب ہو گا جیسے سنت پر عمل کرنا مجرد چاہیے۔ او علی التمسح۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکالا ہے منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ فـ یعنی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رحمہ اللہ کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رحمہ اللہ سے وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل مجہد سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آئمہ حدیث میں امر تدبیر یا بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدو موانعت نہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رحمہ اللہ کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب ہو کہ موانعت صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر ہوئی ہے۔ ثم هذا الفصل المصلوۃ عند ابی یوسف رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے۔ فـ یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے۔ لہذا وہ فضیلتاً علی الوقت و خصوصاً الطہارۃ بہا۔ ایسے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور ایسے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ خصوصاً فـ پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے۔ وفيه خلاف الحسن۔ اور ابن حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ فـ حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہ پائی۔ انفتح۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف رحمہ اللہ ہے کہ اگر بعد نماز کے غسل کیا اور حدیث ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوۃ جلالی میں ہے کہ جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوئی کیونکہ بدو دور ہوئی مع۔ ہا ل بعد ان بمنزلة الجمعة لان فیہما الاجتماع مستحب الماقتسال دفعا للتاؤدی بالرائحة۔ اور دونوں عید بمنزلة جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا پہنچنا دفع ہو۔ فـ پس عیدین کا غسل واسطے نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں معتبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید و جمعہ و جنات ایک روز جمع ہو جاوے تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے۔ فـ ع۔ و اما فی عرقۃ و الاحرام فمستحب فی المناسک ان شاء اللہ تعالیٰ۔ رہا غسل عرقہ و احرام تو ہم ہر ایک کو فقیر مناسک میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ و لیس فی المذی والودی غسل و فیہما الوضوء۔ مذی و ودی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے نکلنے میں وضو واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یذی و فیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے کہ ہر نرندی لاتا ہے اور اس کے نکلنے میں وضو ہے۔ فـ یہ جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا جزو حدیث عید ہے بن سعد و متعل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رحمہ اللہ میں ہے کہ کل فحل یذی من ذلک فرجک و اثیبک و توضع و وضو لصلوۃ۔ یعنی ہر نرندی لاتا ہے یعنی مذی نکل آتی ہے جو جوشوت کے پس تو اس سے اپنے آلہ و اشیاء کو دھو ڈال اور اپنے نازک و ضرر کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔ حدیث متعل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو ندی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت علیؓ کو حضرت علیؓ کے پاس بھیجا کہ جس نے حضرت علیؓ کو ندی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہر ایک ترمذی لازماً ہر اسکو پانی سے وضو ڈال دو وضو کرنا جائز ہے۔ روایہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں ندی سے شدت پانا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیا کی کیونکہ آپ کی مٹی میرے پاس نہیں تو میں نے قتادہ بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے تو فرمایا کہ کل نعل یندسی فیصل فاذا کان المني غلبه الغسل فاذا کان المذي غلبه الوضوء۔ روایہ الطحاوی واسحق بن راہویہ اور اصل اسکی مصححین میں ہے۔ والودی الغلیظ من البول یحقب الرقیق منه عروجا فیکون معتبرا به۔ اور دوسری گار حاکم ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نلکے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا۔ فہ فیہ شبک سے وضو ہر ویسے ہی دوسری سے وضو ہے۔ والمشي خاثر ابيض یلکسر منه الذکر۔ اور مٹی گار مٹی سپید ہر اسکے نلکے سے بکترست ہو کر شہ جاتا ہے۔ والمذي رقیق یضرب الی البیاض ینخرج عند ملاحظته الرجل المله۔ اور ندی پانی زرد ہو سپیدی مٹی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جود سے ملاحظت کرتا ہے۔ والتفسیر ما ثور عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ فہ یعنی رحم نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں بلکہ مکرمہ و متاودہ سے مروی ہے اور قول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رحمہ کے موسیٰ بن جندبہ عن امہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا اسی تفسیر کو روایت کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو دوسری سے غسل ہوگا بلکہ دوسری وضو لازم رہیگا۔ متعلقات۔ کافر جب جنب نہوا سلام لائے تو غسل کر لینا مستحب ہے۔ فہ ع۔ مستحب اختلالات میں سے غسل واسطے کہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مردانہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اسکے واسطے حیثیت کو نکال دے اور میں صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جائے کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور جنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو۔ فہ۔ اور سپر بیوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب ہے۔ اور دوسری ندی الحجہ کی صبح کو اور مقام مٹی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو۔ فہ۔ اور اس غسل کے لیے جو سبک بنوع کو ہو چکے چنانچہ غایۃ البیان میں صرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے۔ فہ ع۔ نماز کو صحت وضو و شستہ اور حسین اجلع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے۔ اگرچہ فقہار نے ذکر نہیں کیا۔ ع۔ مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت جو درپیش حیثیت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے لیکن اسکو گر جاگھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔ ع۔ اور ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدس آب پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضو کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صاع سے ایک مد ثمرہ حادے اور صاع سے غسل کرے۔ اور حدیث میں چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہر اجارہ غسل کی اور ایک مد وضو کا جو زیر کیا ہے اور اسلام میں مدد اور عائشہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل دو وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ یکتہ مقدس رکعت کا بیان ہے کہ جو لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ کی ضرورت پڑے پڑ جائے لیکن حاجت سے زیادہ یا حاجت سے کم نہ کرے لیسطہ لیسطہ۔ اور اسی طرح وضو میں اگر ایک مد سے کم میں بھر پور وضو ہو جاوے تو جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ وضو میں ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجار کی حاجت نہ ہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضو کرے اور اگر مزہ بنے ہو اور استنجار کی حاجت نہ ہو تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازم نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں۔ شرح المبوطہ اور مختار نہیں ہے کہ غوسر جو دو ایک ہی برتن سے نہاؤ بن المیط۔ حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی صحیح ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ جو رو سے دلی کر کے سورج پھر غسل سے بلکہ وضو سے پہلے دوبارہ دلی کرے اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونوں ہاتھ دھو کر لگی کرے اسراج۔ عورت کے غسل کرنے دو وضو کرنے کے پانی کے وہم شوہر کے ذمہ ہیں اگرچہ عورت تو مگر ہو کمانی الفتح۔ کیونکہ اسکو اس سے چارہ نہیں جو تونے کے پانی کے مثل ہو تو حمام کی اجرت اس کے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے ہو بلکہ براگندگی بدیل غسل و حوض کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ شوہر پر لازم نہیں ہے والد النہار میں کتابوں کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمانی البعرا الفتح حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہے پس ظاہر تو اس کے خلاف ہے ورنہ لازم آدیا کہ عورت نے نکاح میں اپنے ذمہ لازم کر لیا کہ معتقد علیہ کو ایسی شہری زینت کے ساتھ سپرد کر لگی پس یہ مقام بدو ن تال کے قابل اعتبار نہیں ہے۔ اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز به

باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ فن فقط جائز و صحیح و حلال وغیرہ سب کو شال ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اس سے غسل بھی جائز ہے۔ الطہارۃ من الاحداث جائزۃ ہوا اسلکسار والادویۃ والیہون والابار والبحار۔ طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور طہارت کے پانی اور حثیون اور آبار کے وسندرون کے پانیوں کے ساتھ۔ فن یعنی ان پانیوں کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کسی کو حدث و اعط کے نام سے بولتے ہیں چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اعط کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ دو حدث نہیں کہا بلکہ احداث جمع کر دیا جو کہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی منہ سے خواہ برستے میں یا کسی جگہ جمع کر لے بشرطیکہ پاک چیز میں جمع کرے خواہ وادیوں کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی و زمینی زمین جو دو بہاؤ کے درمیان ہو تو آسمین منہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے خواہ آب یمن سے اور عین وہ کہ زمین سے اٹل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہیں ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع ہر کی ہر کنواں۔ خواہ کھودا ہو یا جو یا جیسے تالاب ہونے میں جن میں جمع ہو جاتا ہے۔ خواہ آب بھار ہو جمع ہو کر۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو کسی کہتے ہیں جیسے ندیل کو بحر المص کہتے ہیں لیکن جب خالی ہو کہیں تو وہی بحر سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیوں کے اصل میں اور اسباب ہیں لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیوں سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضہ انہیں سے متغیر ہو جاتے ہیں تو بوجہ تغیر کے ان سے جواز نہیں رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پرنے سے حکم شیع میں متغیر نہیں ہوتا یوں ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ استدر وسیع ہے کہ وہ درودہ ہو تو وہ بھی حکماً نجس ہو گا اور اگر کم ہو تو اسکی نجاست کی ایک نصل عنقریب آویگی اور ایسے ہی وادیوں کا پانی و تالاب ہیں اور آب باران پاک ہے و لیکن جب کسی جگہ میں جمع ہو یا پاک ہو کرے و اسکی چھینٹیں آویں تو اس کے واسطے احکام خاص ہیں پس ظاہر ہوا کہ بیان اسی قدر مطلوب ہے کہ مجھے جو احداث اور بیان کیے ان سے طہارت بدرجہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان و جبرہ کے ظاہر کرنے کی صفت رکھتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طهوراً۔ بدیل قول اسی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ فن سارا ایک تو یہ ہے کہ

جو دنیا پر محبت ہو اور سوا یعنی بادل یعنی بلند ہی بھی آیا ہو اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آسمان جسم سے پانی آتا رہا گیا ہو کچھ
یہ نہیں کہ جو مٹیہ بڑھتا ہو جگہ اصرار تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پائڑوں و دیریاؤں میں ودیعت کر دیا اور
دیریا جاری کر دیے جو طہرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بدخروہ ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل
سے مٹیہ آتا رہا جو طہرین و خوشگوار ہیں۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ اصرار طہرین جہت پاک ہو آب سوا سے اصرار کے جو مذکور ہیں میں
برق وادے دپالے و شبنم کے نوائے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دیریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل اصرار طہرین کی ہیں
تو تعالیٰ اصرار نزل میں اصرار و فسلکہ بنا بیچ فی الارض۔ یعنی اصرار تعالیٰ نے آسمان سے پانی آتا رہا سوا اسکو چشمہ و دیریاؤں
میں روان کیا۔ معلوم ہوا کہ چشمہ و دیریاؤں وغیرہ کی اصل وہی اصرار طہرین کی اصل حاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی ظاہر کون ہو کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی شواہد پر کہ رسول اصرار طہرین و سلم اسی پانی سے عمارت کرتے اور طبقہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم
و ابدا اب تک بالاجماع شواہد اسی پر ہیں تو پانی کے ظاہر کرنے والا ہونے میں دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ
تلاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ اصرار پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب ظاہر بلکہ خوب ظاہر ہیں بدلیل قولہ نعم
انزلنا من السماء ماء طہرا۔ تو سب پانی خوب ظاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے و طہر و طہر
و قولہ علیہ السلام الماء طہر و لا نجسہ شی الا ما غیر لونہ و طعمہ و ریحہ۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہر ہے
اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اس کے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی میں خود بونہیں تو جب خراب ہو جو آوے
تو بگاڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اس واسطے کہ پانی اگر یہ طہر نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہر نہیں رہتا ہے تو حدیث و دونوں باتوں
کی قہمت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہر و لا نجسہ شی۔ استقدر تو ثلثہ راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا طہر
غیر لونہ و طعمہ و ریحہ کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشیدین بن سعد کے طرق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہر
و لا نجسہ شی الا ما غیر لونہ و طعمہ و ریحہ۔ اسکی اسناد میں رشیدین مذکور ہیں کلام ہے۔ و اقرطبی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے
اور دوسرے راویوں کے طرق سے بھی روایت ہوئی و لیکن بہت سی کہ کہ حدیث قوی نہیں ہے پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیرضاحہ سے وضو کریں اور یہ بیرضاحہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح
جس میں گالے جاتے جنس کے سقے اور کٹوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہر
و لا نجسہ شی۔ پانی طہر ہے اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و بیہقی بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ استقدر
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مذہب
و روایانی نے کہا کہ شافعی نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رحمہ نے قیاس کیا ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے و لیکن یہ دونوں دافع نہیں ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ جبکہ رحمہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا
ہو کہ پانی طہر ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم
ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہو کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اس کے طہر ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر نہیں مراد
نہیں ہیں یعنی پانی طہر ہے کبھی نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طہر ہے۔ مع
مترجم کتاب ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیرضاحہ کے نجس پانی کو ظاہر نہیں کیا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کنواں پانی میں اسی قدر آدمی کا باغخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس ٹھیک ہو جائیگا و معلوم ہوا کہ الماء
طہر و لا نجسہ شی۔ ہے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام ابن سینا انشاء اللہ تعالیٰ راویوں

تو کہ علیہ السلام فی البحر ہو الطور ماؤہ والحل میتہ۔ فقہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے دیتے ہیں اگر ہم اس سے وضو کریں تو بیاہ سے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا ہریرہ ماؤہ والحل میتہ اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مراد ہوا۔ رواہ الاربعہ وترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ورفاء مالک وشافعی وابن خزیمہ وابن حبان وابن المہاجر ودارقطنی وحبیبی وحماد البخاری وابن المنذر والبیہقی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ و جابر وعلی واثرب وابن عباس وعبید اللہ بن عمرو اور قراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم آئمہ صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔ واضح ہو کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ ان بانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنا والے پانی ہیں لیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طویلاً سے ادا حدیث مذکورہ سے یہ بات غیوت نہیں ہوتی بلکہ مرثیہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہر ہے اور امام ابوحنیفہ و اصحاب نے تصریح کی کہ طہر لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو حضرت نے کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ دلیل کافی جاوے بقولہ تعالیٰ ونزل من السماء ماء یطہرکم بہ۔ یعنی آمار تازہ آسمان سے پانی نازل تم کو اس سے پاک کرے۔ اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرح میں جبکہ طہر کیا گیا تو بالا جماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے غلط فہمی شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہر یعنی خود بہت پاک حتیٰ کہ آنھوں نے نہاست کو دور کرنا ہر جہت سے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رو کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے اتنا نہاست جائز ہو تو اسی سے وضو جائز ہوتا۔ سراج۔ جواب یہ کہ نہاست حقیقی کا نوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نہاست حقیقی نہیں باوجود اسکے جب نام پانی کا تغیر نہ ہو تو جائز ہے۔ م۔ ازہری نے کہا کہ طہر لغت میں یعنی طاہر و پاک کفندہ ہے بالکل ماء السماء طاہر ہے۔ خود حنیفہ کے طہر پرانازل ہوا ابتدا سے خلقت زمین میں نازل کر کے پہاڑوں و دریاؤں و سمندر میں رکھا گیا جس سے کھوین و چشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہر لاجبہ شئی۔ حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد و ترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے بھی تصریح یہی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح نجس ہی نہیں ہوتا لیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلط نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس استثناء ہے کہ سوائے اس صورت کے جس سے آسائش و رنگ و بو متغیر ہو جاوے بوجہ نہاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ استثناء آیا ہے الا غیر لونہ و طعمہ اور یہ۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے دوم ابو حاتم رحمہ اللہ نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ حنفی رحمہ اللہ نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے معتقدین کے نزدیک محبت ہے اور سوم یہ کہ اجماع معتقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جائے تو معلوم ہو کہ پانی طہر ہو سوائے تغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی طہر مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب بانیوں کا ظاہر ہونا لازم ہوگا امام مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ و مطلق الا سمی مطلق علی نذرہ المیاہ۔ اور خالی پانی کا نام ہر دن کسی قید کے انھیں پانیوں پر ہوا جاتا ہے۔ فقہ یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت و حدیث مذکورہ میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہیں تو ثابت ہو کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ مطلق سے بیان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو معلوم ہو۔ الماء و رحمہ اللہ نے کہا کہ اب جائد یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے چنانچہ آگے آدھا۔ اتول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ آب یا آب پانی کے سے معلوم ہوتا ہے۔ المسئلہ۔ ولای يجوز ما اعتصر من الشجر والثمر۔ اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نموڑ کر حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے۔ لانه لیس بما مطلق۔ اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نموڑا ہوا مطلق نہیں ہے

ہو تو اس سے جو از ہو گا۔ م۔ مسئلہ اولیٰ جو ز بار غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہر وضو را ایسے پانی کے ساتھ جیسا کہ پانی کے
سوائے دوسری پاک چیز غالب ہو گئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے لطافت مقصود
نہیں ہو تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ ف۔ خارجہ عن طبع الماء۔ پس اُسے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔
یعنی رفیق بننے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ک۔ لا شریۃ۔ جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ۔ وائل۔ اور جیسے سرکہ۔ ومار الورد ومار الیاقلی ومارق ومار الزردج۔ اور جیسے گلاب
و باتلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہیں جائز ہے۔ لانہ لایسبی ما مطلقا۔ اسوجہ سے کہ
انہیں سے کسی کو آب مطلق نہیں کہتے ہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہیں پکا
والمراد بآل الباقلی ما تغیر بالطحین۔ اور باتلا کے پانی سے یہ عرض ہے کہ پانی میں باتلا پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا
ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہیں۔ فان تغیر بدول الطحین یجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدول پکانے کے پانی
آس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ ف۔ نفع القدر میں شاج کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہے کہ آب مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہے ایک کمال استخراج سے دوم غلبہ مخاط سے۔ پھر کمال استخراج یعنی باجم مزج
ہو جانا اور گوندہ جانا دو طرح سے ہے ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے لطافت کرنا مقصود نہیں
ہو یعنی جیسے باتلا کو پانی میں جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے پیچ جاوے کہ
اسمین سے پانی بدول دستکدوسی کے نہ نکلے یعنی جیسے تر بوڑیا خربزہ وغیرہ سے جو زرا جاوے بخلاف اس پانی کے جو پاک
انگور سے خود ٹپک نکلے۔ پس جب پانی میں کمال استخراج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ رہا بیان غلبہ مخاط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی میں خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہے کہ اگر وہ مخاط چیز کوئی جلد
ہو مانند تھو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق آسودت نہ رہیگا کہ یہ چیز آسانی رقت کو اور اعضاء پر بننے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخاط کوئی چیز تیلی بننے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بوسب صفون میں پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی میں ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل میں ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق میں مختار رویت
یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے اور اگر یہ چیز پانی کی سبب
صفون سے مخالفت ہو تو ڈالنے میں دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفاتیں بدل گئیں تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفون میں مخالفت ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ فرو و رنگ میں پانی سے مخالفت ہے پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور خربزہ کا پانی فرو میں
مخالفت ہے پس اگر پانی میں ملایا اور پانی کا فرو بدل گیا تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہے۔ من۔ اتول یہ ضابطہ بدائع میں ملتا ہے
سے منقول ہے۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل میں مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونوں کا مساوی ہو جانا معلوم نہ ہو تب تک وضو جائز
کافی البحر والندر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو سچی وضو جائز ہے۔ م۔ مسئلہ ثانی میں کہا کہ جو پانی دھوپ میں گرم
ہو گیا اس سے بلا کر اہت وضو جائز ہے۔ اتول ولکن نفع القدر میں فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہے اور یہی صحیح
ہے کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرفاً ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہے۔ مسئلہ۔ ویجوز الطہارۃ ما وخالطہ شی
طاس غیر احد او صافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہے ایسے پانی کے ساتھ جہین مل گئی کوئی پاک چیز پس اُسے پانی کے ادھار
میں سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دو صفت کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہے کہ پھر نہیں جائز ہے دیکھو

رنگ بدلتے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ امانی کے درمیان اتفاق ہے کہ حدیث اسی سے ملے
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدیث رنج نہ ہوگا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہ تو تمیز کر دیں
حکم عقل بنیاب تیمم ہے جس پانی میں زعفران یا اسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اس میں اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا
ہے کہ ایسے خط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اسکو زعفران کا پانی کہتے
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں و لیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہ ہوگا حالانکہ جب
سبیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم میں حوضوں میں قیام گر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی
اپنے رتبہ سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اس سے وضو کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ بدلے
یا پیوں کے بھگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہیں پس ہم کو اطلاق بول جال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خط سے پانی کا نام نہیں
مٹ جاتا تو اس پر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے پیرے پیارے سے وضو کیا جس میں گندھے آئے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رحمہ نے متن میں مذکور
کیا ہے حالانکہ پانی اس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آئے کا اثر کچھ متغیر نہوا۔ پھر مصنف رحمہ نے تصحیح کی کہ غلبہ دہی جزیر
جو اجزاء کے ساتھ ہوا اور بعض نے اس میں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اس طرح کہ محمد رحمہ باقتدار رنگ کے واہیوسف
باقتدار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اسکے برعکس ہے لیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس۔ نے امام محمد سے یہی
صحیح نقل کیے اور صاحب جنیس نے کہا کہ غلبہ اجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو بیابح میں کہا کہ اگر چاہا یا باطلہ کو پانی
میں بھگو یا اور اسکی بوزنگ و مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر اسکو پانی میں اگر سرد ہونے پر گاڑ جا کر گیا تو
وضو نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور شرح کنہا کہ یہ رعایت خلاف فتاویٰ
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطح بعد ما خلط به غیرہ لایجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اسکو پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ لانه لم یبق فی محی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ بالقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ بختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پائی گئی ہو جس سے سحرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اسکے مانند چیزیں۔ ف۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان البیت یغتسل بالماء الذی اقلی بالسدر و بزرک
و روت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں برکے تیمان اور مالی کہیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ درد و سنت کو اللہ تعالیٰ جانے مگر مجھ میں اس شخص کے بارہ میں جو اپنے نافہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ غسلوہ بار و سدر یعنی اس شخص کو پانی و سر سے نہلاؤ۔ اس میں یہ وارد نہیں کہ پانی
میں برسی کو جوش دیا گیا تھا۔ مع۔ اقول ایسا ہی معنی رحمہ نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سر دمی رحمہ نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اس سے بار السدر یعنی سدر کے پانی سے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش
دیا تھا۔ اول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو غلط متحقق ہے لیکن شاید کہ پس گر دیا ہو یا جوش
ہو یا ہوا چونکہ جوش دینا زیادہ نفاذ ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالحوالہ جو چیز کثافت میں مبالغہ کے لیے
جوش و بھاد سے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہ
کہ جب مبالغہ نفاذ کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط والی سلم لائے

وہ ایسے تنوع کے مثل ہو جائیگی جو پانی میں گوندے گئے تو اب اس پانی سے طہارت جائز نہ ہوگی جو اس کے کراہے مخلوط سے پانی نام جاتا رہا۔ مرفوع۔ شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں غلط ہوئی نجس مٹی حتیٰ کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک مٹی و پانی نجس مانا اختلاف مشائخ ہر اور شیخ ابو القاسم الصفار رحمہ نے کہا کہ کوئی انہیں سے نجس ہو تو گارا نجس ہے اور اسی کو نقیض ابو البیہق نے لیا اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ غلطیات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملا یا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی ہے۔ دینی القندہ اگر خربت میں پتیاں گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف متغیر ہو جاوے یعنی مزہ بدو رنگ تو بھی ہمارے عامہ حاکم کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر نواج یا حفص کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب اس سے لکھیں تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ابو عمر عن النخعیس۔ اگر آب مطلق میں تغیر ہوا جو بخر یا خاک یا کچھ یا چونہ کے یا جو مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق میں جب کوئی بننے والی چیز پاک ملی یا ملائی گئی جیسے سرکہ دودھ اور مویض وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا یہ مخالفت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہیں ہے۔ سجدہ دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مٹی والی اگر پانی سے اسکا رنگ فقط مخافت ہو جیسے دودھ آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالطہ کے غالب ہونے میں لگ کا اعتبار ہے یعنی اگر رنگ بدل گیا تو اب مطلق نہ رہا پس وضو جائز ہوگا۔ اور اگر مخالطہ چیز رنگ میں پانی کے مخافت نہ ہو فرہ میں مخالفت ہو جیسے سپید انکور کا شیرہ پچڑا ہوا یا اسی کا سرکہ تو اعتبار فرہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالطہ چیز رنگ و فرہ دونوں میں مخالفت نہ ہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ سجدہ اگر اجزاء کے انداز سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ماہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مطلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہ ہونے کا حکم ہو البدائع۔ بویوسف رحمہ نے کہا کہ جب ہمارے جو پانی میں بھگو کے گئے اور اسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو بنید التمر کہتے ہیں تو اس سے سی حال میں وضو نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مردی ہے اور یہی صحیح ہے کہ کافی قاضیخان اور سی پر فتویٰ ہے شرح الکفر البیہقی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑی ہو جاوے بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پٹائی گئی تو شیخ ابو طاهر الدباس نے فرمایا کہ اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و مزید میں ہے کہ اگر کئی چوبارے فی من دال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی استقدر نہیں کہ وہ بنید تمر کلاوے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے رحمہ اللہ تعالیٰ میں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے شرح القیہ لابو النجاشی۔ اور سو اسے بنید تمر کے باقی کسی بنید سے بالاتفاق وضو نہیں جائز ہے الحدایہ۔ یعنی خلاف صرف بنید التمر میں ہے۔ م۔ اور اگر بنید تمر اتنی گاڑی ہو جیسے انکور کا۔ ویشاب تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رحمہ لایہ ہے کہ بنید التمر سے جب پانی ہو وضو اسے مجہم نہ کرے کہ کافی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ سجدہ کیا امام رحمہ کے قول پر قیاس کر کے اس غرض سے بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہے شرح البسوط و الکافی و فتاویٰ الحدادی۔ اور یہی صحیح ہے۔ تہا ناظر اور مفید میں کہا کہ اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہیں ہو سکتا ہے اتہمیں۔ اور جامع صغیر حساسی میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ تہا ناظر و قول امام رحمہ نے جب بنید تمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہو وضو میں تو اس پر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو بنید تمر سے وضو کا جواز کچھ اسوجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ شرح بسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ہر وجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ فقہ جامع صغیر حساسی سے ظاہر ہے حتیٰ کہ

لہذا بتیارت میں پانی کافی رنگ میں ہو اور ہر چیز میں کہ ازخلاف و غیرہ کراہی نہ آئے۔

تہ مطلق ہوتے ہوئے ہیند کر سے وضو کیا پھر آب مطلق ملا تو وضو ٹوٹ گیا کماں فی شرح المنیہ لا میر الحاج۔ یعنی حق کے بیان چند مروج ذکر کیے ہیں۔ (۱) اگرچہ (۱) اگرچہ کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کر کے سر کو ڈالی گئی تو پاک ہو گئی۔ (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہو اور لوگ بگارا اس سے چلو سحر سحر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے نہیں ہوتا۔ (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے۔ قول کذا فی الظاہ۔ یعنی اگر گرمی میں جم جانا اور جائزوں میں پھلنا پھر برعکس پانی کے مع۔ (۴) قول تو ایسے پانی سے جائزوں میں بھی جب پھلنا پھر وضو نہیں جائز ہے برطانات اسکے پانی جو کسی ایسے مقام پر جمع ہو کہ آئندہ وہ نمک بجائیگا تو ابھی اس سے وضو جائز ہے کما فی التنبیہ۔ اور غریبہ و گھڑی و کھیرے و لوگی کے پانی سے وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بھنے والی تیلی چیز مانند سرکہ و تیل و غیرہ سے بھی وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضی خان و غیرہ۔ م۔ اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہو تو اس سے وضو جائز ہے اگرچہ بدبو وغیرہ۔ اور اگر اسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے۔

ح۔ د۔ (۴) بچہ نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے لیونکہ بچہ حسب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے۔ (۵) حاکم شہید رحم نے امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منہ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ بادن دھویا یا وضو کیا تو نہیں جائز ہے اور اگر اس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے۔ (۶) حاکم یا ناک یا رینت پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۷) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لیکر ہاتھ دھوئے بدو ان اسکے کہ منہ کے محل جانے کی نیت ہو۔ (۸) برتن سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر گھٹا ہو کہ قطرے ٹپکیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اس پر ہاتھ تر کر کے پونچایا اگر تھوڑے قطرے تھوڑا ہو ورنہ نہیں اور ظاہر الرواجہ میں سیلان شرط ہے۔ (۱۰) مسئلہ برتن میں اگر دو یا زیادہ قطرے چکے تو وضو جائز بشرطیکہ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔ امام احمد کے نزدیک آب زعفران سے وضو مکروہ ہے اور ہارسے نزدیک وضو مکمل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی العینی۔ شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زعفران کے کراہت تفریحی کہتے ہیں ورنہ کوئی وجہ نہیں۔ تنبیہ میں ہے کہ دھوپ کے سطلے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ سبقتی رحم نے خالد بن اخیل کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رحم سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عیسیٰ اور ایسا مت کیا کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔ ذہبی رحم نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت کی ابو الجحیری و سب بنی اہلبب نے اور وہ مومن ہیں پس حدیث حسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ بیان تک ان پانیوں کا بیان ہوا جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ خلط ہو اب وقع نجاست اور آب جاری داسکے تعلقات کا بیان ہے۔ مسئلہ۔ کل ما ز وقعت النجاستہ فیہ لم یجز الوضوء بہ تحلیل کانت النجاستہ او کثیرا۔ اور پانی کہ جس میں نجاست پڑ جاوے تو اس پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو۔ ف۔ یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام واک کے نزدیک پانی بلا تفسیر نہیں ہوتا اور امام شافعی رحم کے نزدیک دو قلم جو تو نہیں نہیں ہو سکتا اس میں نجاست جان کر وہ میں سے پانی لینا جائز ہے اور ہارسے مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جان نجاست پڑ گئی خواہ اس طرح کہ عہد ڈالے یا خود گریزے تو وہ پانی جس میں نجاست گرے اس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہ ہیہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور سوائے جاری کے مانند وہ درہ وغیرہ کے باقی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رحم نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل یا کثیر سے مل جاوے اس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جو نجاست سے ملے اس سے وضو نہیں جائز ہے

اور وہ بتنا چلا گیا خدا نور اُس سے جائز ہے۔ اور شہر پانی جب وہ درود ہو تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کہا جائیگا کہ یہ پانی نجاست سے طاقو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن امام رحمہ اللہ اختلاف کی یہ تقریر کی کہ آب کثیر بدون نغیر کے نجس نہیں ہوتا و تحقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے کہا کہ جب تک پانی تغیر نہ ہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دو قلعہ کثیر ہے کہ نجاست و متعل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی راسے پر جو شمس الائمہ رحمہ اللہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی کی راسے پر تغیر یعنی جو اگر کوئی مقدار کی قدر نہیں پس اگر اُسکی راسے پر غالب ہو کہ نجاست پہنچی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب ہو کہ نہیں پہنچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کتابا کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہنچ گئی تو نجس ہو جائے معلوم ہو کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے طاقی ہو وہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب یا نسی کے اختلاف سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہو گا حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ تغیر نہ ہو اور اگر وہ درود میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر وہ درود حوض میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہ ہو اور اگر آب روان میں ڈال دیا تو منتشر و روان ہو گیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں یہ ہے کہ جو پانی اور جقدر پانی کسی قسم کا موجب وہ نجاست سے طاقی ہو جاوے کسی طرح لے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ نجس ہو گیا۔ و قال مالک یجوز ما لم یتغیر احد اوصافہ لما رویتنا۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ و رنگ میں سے کوئی تغیر نہ ہو ابو بدیل اسکے جو ہم کو روایت پہنچی۔ ف۔ یعنی حدیث بیضا کہ الماء بطور لا ینجسہ شی۔ پانی طہر ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ غایہ۔ ج۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر پانی میں اسی قدر نجاست ملا دی جاوے۔ تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ ہم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالا جماع ظاہر حدیث مراد نہ ہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث میں استثناء ہے الماء بطور لا ینجسہ شی الا ان یتغیر طعمہ اولونہ نجاستیہ۔ اسکو ہم نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں طعم و ریح و لون ہے۔ یہ استثناء بہت وجہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے تصحیح کیا ذکرہ ابھی رحمہ اللہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اگر نجاست سے جو پانی طاقی ہو وہ نجس ہے اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف تغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو وغیرہ کسی میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا نسی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لایوں بن عمر و غریب بیان ہوگا۔ و قال الشافعی رحمہ اللہ یجوز ان کان الماء قلیتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قطرتین لا یجمل فیہا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وضو طاقی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلعہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلعہ پہنچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کیا اور ابن جریر و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا۔ ج۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج غریب آتا ہے۔ ولنا حدیث المستیقظ من منامہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے۔ ف۔ اول کتاب الطہرات میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ کمان پھر تار ہا۔ چونکہ اکثر اس وقت ڈھیلوں سے استنجاء کرتے اور اپنے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطر ہے علامہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطر ہے تو منع فرمایا اور استدلال اس طرح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہے تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں حقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجہ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رحمہ اللہ پر محبت ہے۔ و قولہ علیہ السلام لایبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتغسلن فیہ من الخبائث اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے غسل کرے یعنی غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ ٹھوڑا پانی ہو یا دو قلم ہو جب آسین نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے مانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم میں اس طرح ہے۔ لایبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یتفصل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر آسین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ امی ابو ہریرہ رحمہ اللہ پھر کیسے کریں تو حضرت ابو ہریرہ نے جواب دیا کہ آسین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاؤے۔ اس حدیث کو ابن جابر نے صحیح میں اور دارقطنی و بیہقی و غیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ آسین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ و رواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور سند لال اس طرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے آسین غسل جنابت سے نہ فرمائی ہے پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس ہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا ہیضہ واسطے تحریم کے ہر جب تک دلیل و دیگر قائل نہ ہو۔ اگر کما جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ اردائم یعنی پانی کی تنقیہ ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہ ہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی و لیکن شراح علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہ۔ والدی رواہ مالک و ردنی بیربضاعہ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کی وہ بیربضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ و مادہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیربضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا۔ فت۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء بطور میں الماء سے خاص بیربضاعہ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارضہ ہیں تو توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ میں نے شیخ امام اسنادہ رحمہ اللہ سے سنا کہ یہ نفس الماء بطور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لایبولن احدکم الخ سے توجیب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوتی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیربضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہے کہ اہل لام جنس کا ہو اور الماء بطور الخ میں اہل لام عہد کا ہے یعنی معبود پانی طور پر اور وہ بیربضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیربضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ نے بطریق محدثین شجاع غلبی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیربضاعہ طریقاً لماء انی البساتین یعنی بیربضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا۔ اگر کما جاوے کہ اہل حدیث نے محدثین شجاع غلبی پر محض کیا ہے حتیٰ کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ابن عدی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ غلبی رحمہ اللہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ غلبی رحمہ اللہ عالم فہر ہے اسکی ایک کتاب ہے جس میں فرخہ مشبہ پر رد کیا ہے تو پھر کیونکہ ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل المراسع کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقدی رحمہ اللہ میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور یحییٰ بن یحییٰ رحمہ اللہ نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی خود اہل مدینہ میں سے ہے اس بیربضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتاب میں غنون علوم میں

ورود سے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پہلا چنانچہ خلیفہ نے واقعہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہوا اور فقیر ابراہیم بن جابر رحمہ اللہ نے صاف غائی رحمہ اللہ سے سنا کہ واقعہ کے ذکر میں گناہ کا واسطہ اگر وہ میرے نزدیک نقد نو تا تو میں اس سے حدیث نہ کرتا اور چار تجربے اماموں ابو بکر بن ابی شیبہ و ابو عبد اللہ قاسم بن سلام و ابو نعیمہ و ایک امام دیگر نے اس سے حدیث کی جو یہ امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزہری سے کہا کہ واقعہ اماموں پر اور اگر طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک محمد بنی و واقعہ دونوں نقد نو تے تو معنی استدلال میں طحاوی رحمہ اللہ کی روایت نہ فرماتا پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے لازم نہیں کہ دونوں ضعیف ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ حال ہے کہ ہر بڑا بڑا محدث جن حضرات کے پیچھے رہے و نجاسات و گند گیان پوری ہوں اسوقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الما و طور الخ سے اس کے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واسطہ علم یہ اسوقت ہوا کہ جب اس میں سے نجاسات خارج ہو گئیں تو پھر اس میں جو پانی آتا رہا اسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر ہنوز اسکی زمین طہر نہ ہوئی تھی تو مشتبہ تھا پس اس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہر ہے کما قال الطحاوی اور ابو نعیمہ الا قطع رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئین سے طہارت کرتے جس میں ایسی گند گیان ہوں۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ بعض نے یہ وجہ کیا کہ نجاسات و النما ان لوگون کی عادت عہد اُموی اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی دبت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگون کی عادت چلی آتی ہے خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و محفوظ رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگون پر یہ گمان کیونکہ جو گا باوجودیکہ دے اس امت میں سے طبقہ اعلیٰ براہ دین اور افضل جماعت سلیمین ہیں اور پانی بھی اُن کے شہر میں عزیز اور دانا ب تھا اور اُنکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کسے کوئی دہم کر سکتا ہے کہ دے لوگ عہد اُموی میں ہر بڑا بڑا محدث میں گند گیان و حیض کے پیچھے سے واسطے اور اس قدر پانی کی خواہش کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی کے گھاٹوں و بہتوں میں پینا پھر نہ سے مانعت فرمائی ہے بلکہ کہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھوڑا بنا لیں پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگون نے اس کنوئین کو عہد اُموی کا گھوڑا بنا لیا تھا۔ صحت بات یہ تھی کہ یہ ہر بڑا بڑا محدث ایسی زمین پر واقع تھا کہ جہر سے پانی کی سیلاب روان ہوتی تھی اور ان چیزوں کو کبھی راہوں سے لاکر پانی کے ریل میں گواہی تھی اور اس میں پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور جو کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اس قدر آب کثیر میں اسکا اثر نہیں ہر مع۔ اگر کہا جاوے کہ الما و طور لایجبہ شئی۔ میں اگر الما و کالاف لام معود ہو تو اول باب میں مصنف نے اس سے کل پانیوں کے طور ہونے پر کیونکہ استدلال کیا اور اگر کالاف لام جنس کا ہے تو بیان کیونکہ ہر بڑا بڑا محدث پر معمول کیا۔ جواب یہ کہ الما و طور تو در حقیقت عام ہے اور لایجبہ کی منہ اس ہر بڑا بڑا محدث کی طرف ہے اور یہ منہ بلاغت میں استعمال ہے تو معنی یہ کہ پانی کی خلقت طور ہے تو اس ہر بڑا بڑا محدث کے پانی کو جس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث میں ہے کہ۔ المؤمن لایجس۔ المؤمن نجس نہیں ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف میں حسن رحمہ اللہ سے مرسل روایت ہے کہ وقت نقیص کے لیے مسجد میں تہہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگون نے کہا کہ یہ تو کافر نجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کی کوئی چیز جس میں کثرت ہے۔ اسناد صحیح ہے حالانکہ یہ معلوم کہ زمین جو کثرت کے نجس ہو جاتی ہے ہوں ہی ہر بڑا بڑا محدث میں نجاسات کی عدم موجودگی میں الما و کی اصلی طہارت و طہوریت سے آگاہ فرمایا ہے اور مغرب قدیر علیہ السلام کے مسئلہ میں اس ہر بڑا بڑا محدث کی تالیفی شکل و غیرہ سے بحث ہوگی۔ ہا جواب حدیث تھیں کا تو فرمایا۔ و ما رواہ الشافعی مصنف ابو داؤد۔ اور جو حدیث تھیں امام شافعی رحمہ اللہ نے روایت کی اسکو ابو داؤد نے ضعیف کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

نہ غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی معروف نے بہت لوگوں کے واسطے سے ابن عمرؓ سے مثل روایت محمد بن النضر کی اور بشر بن السری عن ابن لیثہ کی اسناد سے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب نبی ﷺ چاہیں تھ جو تو نہماست فین انھا ماہر۔ دارقطنی نے کہا کہ یوں ہی بشر بن السری نے روایت میں کہا لیکن اداکان ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یوں روایت کیا کہ چاہیں غرب ہو یعنی چاہیں جس کی مقدار ہو اور بعض راویوں نے کہا کہ چاہیں ولو یعنی چاہیں گدول ہو۔ دیکھو یہی ظہن کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جسے صحیح اسناد سے چاہیں تھ مروی ہیں درساے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل دانتہ اسکے مروی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اسناد رشید و جود سے مراد اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب کے باوجود قرض کر لو کہ توفیق ہو تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی آپس وجود ہے اور وہ اضطراب تھ کے معنی میں جو کیونکہ تھ کا لفظ مشترک ہے تھ یعنی مشک و تھ یعنی شکا و تھ یعنی چوٹی پہاڑی کے بھی معنی ہیں اور جب تک بیان نہ ہو کہ کون معنی مراد میں تب تک عمل متعذر ہے۔ قول چاہیں جس کی روایت و چاہیں تھ کی روایت خود نکل کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رحمہ نے جو روایت کی اس میں تھ کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الامام رحمہ نے ذکر کیا شافعی رحمہ نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی من ابن جریر اسناد لایحضر فی ان علیہ السلام قال اذا کان الماء طہین لم یحل نبشہ قال فی الحدیث بطلان سجد یعنی مجھے خبر وہی مسلم بن خالد زنجی نے ابن جریر سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہیں آئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو تھ ہو تو وہ نہماست نہ اٹھا ویگا اور حدیث میں کہا دو تھ سجد کے قتلوں سے ہو یعنی رح لے کہا کہ سجد قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت میں کہا کہ ابن جریر نے بیان کیا کہ میں نے سجد کے تھ دیکھے ہر ایک میں زہر مشک یا کچھ زیادہ سا ہے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی پوری پانچ مشک ہو جیسے حمان کی جوئی ہو تو وہ جس نمو گا گر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الامام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ فتح تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام میں بیان کیا کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اولی یہ کہ جو اسناد امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث میں جو کہا کہ دو تھ سجد کے قتلوں سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریر کی روایت میں جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہیں ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ اس میں یسری علت اور بھی موجود ہے کہ وہ یہ کہ امام شافعی رحمہ کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہیں جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور بعضی بھی تضعیف کرنے والوں میں سے ہیں باوجودیکہ بعضی رحمہ نے شافعی کی طرف سے انہ خفیہ رحمہ کے ساتھ نزاع کیا ہے بھرا بن جریر کی روایت میں جو پایا گیا وہ یہ کہ قتال سجد سے تھ کا بیان عیسیٰ بن عقیل نے کہا ہے اور خود بتی نے اسکو بیان کیا اور یہ بھی کچھ صحابی نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے بعض قول شیخ تقی الدین سے کہا کہ سجد میں نے اس اسناد کے استخراج کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد میں پایا جو بنیرہ بن سقلاب بن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمرؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء طہین من قتال سجد لم یجب شئی۔ جب پانی دو تھ ہو سجد کے قتلوں سے تو اسکو کوئی چیز جس نہیں کرتی ہے۔ ابن عدی رحمہ نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ ”سجد کے قتلوں سے“ یہ بیان صحف و نہیں ہے اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سوا اسکے اس روایت بنیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی بنیرہ بن سقلاب جسکی ابو ہریرہؓ سے ہے وہ ضعیف و مشکوٰۃ حدیث ہے۔ اور دارقطنی رحمہ نے جو روایت کی اس میں کہ میں نے عیسیٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون تھ تو یہ بھی نے کہا کہ سجد کے قتلوں سے۔ راوی نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ سجد میں دو مشک سا کی ہوگی اور سابق روایت بنیرہ بن سقلاب میں مذکور ہے کہ وہ فرق ہیں۔ یعنی نے کہا کہ دوسری روایت میں ایک فرق کے سوا کہ رطل مذکور میں

نو دو قلم کے صرف چوتھہ رطل ہوئے رحمنی رحمہ نے کہا کہ اس میں چار اعراض ہوئے اول تو روایت نص نہیں ہے۔ دوم راوی
 بھی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رحمہ نے کہا کہ اس کا حال ٹھنڈا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہیں بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموعہ دو قلم کے
 صرف چوتھہ ہی رطل تو ہوئے حالانکہ دو قلم کی مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہیں ہے اور نہ یقینی رحمہ اس کا قائل ہے۔ ابن ابی
 نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ یعنی رحمہ نے ابن قدامہ کے معنی سے نقل کیا قلم یعنی جرہ یعنی شکا اور یہ لفظ چھوٹے پتھر
 دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں ظہین سے پتھر کے دو قلم مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوئے ہر مشک بن عراقی سو رطل ہائی آتا ہے
 تو دو قلم کے پانچ سو رطل ہوئے اور یہی مشہور مذہب وقول امام شافعی ہے۔ بالکل حدیث ثقیلین میں قلم کا بیان کسی حدیث
 صحیح میں نہیں آیا اور جو بیان کہ شافعی رحمہ نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف و دوم
 اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سلقاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہو چکا ہے ہر
 لفظ قلم کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہ ہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر مخصوص بیان ہے وہ صرف چوتھہ رطل ہے حالانکہ شافعی
 پانچ سو رطل کے قائل ہیں تو بیان حمل ہوا۔ ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ یہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا ظاہر لکھا ہے
 اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب امام بن نہیں ذکر
 کیا باوجودیکہ وہاں انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی ثقیلین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سوائے اس ضعیف حدیث
 کے کوئی اسکی حجت نہیں ہے اور علیہ ضعیف کرنے والوں کے علمائے اہلکہ میں سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسماعیل بن اسحق
 و ابو بکر بن العربی بن ادریس بن ابی ہریرہ رحمہ نے لکھا کہ حدیث ثقیلین ثابت نہیں ہے تو اس حدیث سے عدل
 کرنا واجب ہوا۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ علماء رحمہ نے اس بارہ میں بہت کچھ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ثقیلین لفظاً و معنی
 مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف و روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور معنی کی بناء سے
 تو قلم لفظ مشرک ہے کہ قد آدم و جوئی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشرک سے ایک معنی بچے جاسکتے
 ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں پھر بیان کوئی دلیل بھی نہیں کہ جس سے معلوم ہو کہ قلم سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رحمہ نے بیان
 کی اور اگر قتال بھر کا بیان لانے میں تو اسکی حالت و حقیقت ہم اسکی بیان کر چکے ہیں۔ شیخ ابو عمرو ابن عبد البر رحمہ نے
 حمید میں لکھا کہ ثقیلین کا مذہب شرعی دلیل میں ثابت نہیں اور روایت میں قائم نہیں ہے اس لیے کہ حدیث ثقیلین میں ایک
 جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اس لیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلم کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر میں مذکور اور نہ علاج
 سے معلوم۔ علاوہ برین ثقیلین والے کہتے ہیں کہ جب رنگ یا بویا زہرہ متغیر ہو جاوے تو ثقیلین نہیں ہو جاوے گا لہذا یہ بات انکی
 حدیث میں مذکور نہیں ہے۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے استدلال میں لکھا کہ یہ حدیث ثقیلین کی مطول ہے۔ چونکہ ثقیلین میں امام شافعی
 کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماء شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
 بار جو کہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب میں سختی ہے۔ ابن خرم رحمہ نے لکھا کہ حدیث ثقیلین میں انکی کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار ثقیلین کی کوئی حد نہیں فرمائی اور امام شافعی رحمہ کا اسکو محدود کرنا کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
 دیگر علماء کی تفسیر سے مرجع نہیں جنہوں نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہ ہو وہ باطل ہے اور خود بھی میں بھی
 قلم چھوٹے و بڑے ہونے میں اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج میں قتال بھر کا ذکر کیا ہے تو جواب
 یہ کہ کہاں سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلم کا نام لیں تو اس سے وہی قتال بھر مراد ہوں اور ابن حجاج نے
 اگر تفسیر قلم کی بیان کی تو اسکو مجاہد رحمہ کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہیں کہ مجاہد رحمہ نے قلم کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا شکا۔ قتال
 بالکل حدیث ثقیلین کے استدلال سے ثقیلین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالیٰ اعلم اور امام مذہب امام مالک کہ پانی

ہو ہر بدن تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نہیں نہیں ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے
 در حدیث کا نصت غسل جنابت در آب ماکہ سے ظاہر کر دیا کہ بدن تغیر کے بھی نجاست سے نہیں ہونا شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام
 کے ارشاد سے ثابت ہوا نیز حدیث و فوج الکلب اسکو ثبت ہے یعنی حدیث میں ہے کہ جب تمنا متھو ڈالے تو اس برتن کے طور کا
 زنیق یہ ہو کہ الخ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب پانی کے برتن میں گتے کے ٹھوڈا لا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ گتے
 کے ٹھوڈا لٹنے سے پانی کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہے اور یہی
 ہمارا اصل مسئلہ تھا۔ اور میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو چنانچہ اس محل مسئلہ
 کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا۔ المسئلہ۔ والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاست
 جائز الوضوء بہ اذ الخ میر لہما اثر۔ اور آب جاری یعنی بتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضوء جائز ہے
 اس شرط پر کہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ فت۔ خواہ نجاست مرنی ہو یا مانند پیشاب یا سفید
 شراب کے غیر مرنی ہو۔ لانہا لا تستقر مع جریان الماء۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہر گی فت۔
 حتی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز ہو گا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے ملاوہ تو اصل مسئلہ نہ کورہ بالا کے موافق نجس ہے اور وضوء
 اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہیں ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہے۔ والاثر ہو الطعم او الرائحة او اللون۔ اور
 اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو یا رنگ ہو۔ فت۔ پس اگر آب جاری میں کسی نے پیشاب کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف
 لسی نے وضوء کیا تو جائز ہے جب تک کہ بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو الذخیرہ والبدائع۔ ح۔ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ
 اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہے تو جب تک پانی میں شراب
 کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہے۔ فت۔ نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے اور یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں
 م۔ جب امام مصنف رحم نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اس کا اثر معلوم ہو تو اب اس میں اشارہ ہے کہ اگر نجاست مرنی ہو تو جان بڑے
 وہاں سے وضوء نہ کرے۔ اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں ایک مرد از سبب بہتی جاتی ہے اس سے نیچے کھینچ
 کسی نے وضوء کیا اگر مرد ارند کور کا مزہ یا بو یا رنگ یا بو یا پانی نجس ہو ورنہ نہیں۔ نجاست مرنی مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا
 نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہیں جائز ہے اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو۔ ع۔ مگر ظاہر
 کلام کہ اثر معلوم نہ ہو عام ہر مردار وغیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن العمام نے اسی کو ترجیح دی وائے شاکر دقاسم بن قطلوبغا
 نے کہا کہ یہ مختار ہے اور نہ اتفاق میں اسی کو قوی کہا ہے۔ د۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ آب جاری میں نجاست مرنی بہتی نہ جاوے
 بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہو اگر اسے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضوء نہیں جائز ہے اگرچہ اس کا اثر نہ دیکھا جاوے
 الفتح۔ اور نصاب میں ہے کہ آب جاری میں فتویٰ اس ہر پر ہے کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اس کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہ ہو۔ المصنوع
 الملیۃ۔ اور اگر تھلی نہ ہو اس کے چڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اسکے اوپر سے جاری ہے پس اگر وہ مقدار جو کتے سے طاقی ہے
 کم ہو اس سے جو نہیں طاقی ہو تو نیچے طرف وضوء جائز ہے ورنہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو
 پایا ہے۔ شرح الوقاہیہ والمجسطی میں بھی ہے ابوہریرہ الخ۔ ابن العمام نے کہا کہ حدیث الماء طہر الخ کو سب آب جاری پر محمول کیا گیا تو
 جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ گتے اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ میں حدیث کا تخصیص
 کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہے کہ پانی اس گتے کے اوپر
 نیچے جاری ہو تو بھی وضوء میں مضائقہ نہیں کما فی البینا بیع الفتح۔ جب تک کہ وصف متغیر نہ ہو۔ مث۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی پر
 فتویٰ ہے المصنوعات۔ اقول الماء طور الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے حجت ہے الا جو متغیر ہو جاوے و لیکن اوپر توضیح

کی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات میں صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہے کچھ بغیر کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر گتے کے مسخ میں نجاست
بجس وغیرہ جس جوتے کے اختلاف پر مسئلہ منی ہر دوسرے تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتویٰ ہی پر ہے کہ گتے نجس البتہ نہیں ہر دوسرے تعالیٰ اعلم
جسکو امام مصنف رحمہ نے صحیح فرمایا ہر دوسرے تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور منی احوط ہے۔ منی پتہ منی ہے
پر ہر اور منیہ بڑا یا تنفرق ہر آدمی یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس درہ پاک ہر سس۔ ف۔ بون ہی اگر منیہ کا پانی
پیہ بون پر جاری ہو کر کسی مقام میں جمع ہوا تو بھی یہی حکم ہے۔ ف۔ بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ منیہ جب
برستا ہو تو پانی کو آب جاری کا حکم ہر حتیٰ کہ اگر وہ پانی چمت پر پڑی سے لاپرواہ کرے کو لگ گیا تو کپڑا نجس ہوگا مگر جب کہ وہ پانی
متغیر ہو۔ منیہ اگر چمت پر پڑا اور چمت پر نجاست سے ملا اور بکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہے کہ اگر منیہ هنوز شقیق نہیں ہوا
تو جو بکر گرا وہ پاک ہر محیط۔ بشرطیکہ متغیر نہ ہو۔ التا مار خانیہ من القابہ۔ اور اگر منیہ رک گیا پھر اس میں سے کچھ بکر لگا تو وہ
نجس ہر محیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہے۔ التا مار خانیہ من النوازل۔ یہی قول اذنی باصول مذہب ہم
مختار امام مصنف رحمہ ہر دوسرے اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری مالا تیکر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہ تاجر کہ اسکا استعمال
کر رہا ہو۔ ف۔ منی اگر دھو کر کرنے والے نے مثلاً اس میں سے چلو بھر کر گلی کی بھر لیا تو وہی پانی نہ آدے جو پہلے پاک
وہ روان ہو گیا ہو تو یہ جاری ہے۔ وقیل مانید ببتینہ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ کہ جو خشک نہکا بہا بجا دے۔ ف۔
مختار میں کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہے۔ م۔ بدائع و تحفہ وغیرہ میں ہے کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہے جسکو لوگ عرف میں جاری ٹھہر
کرین اور یہی اصح ہے۔ البتہ میں۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہ۔ ف۔ قول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہیں رکھی۔ م۔ شیخ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے
ہونا ضروری ہے اور یہی قول مختار ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر قلعہ کے ساتھ استنجا کیا پس جو اس سے دھارا وہ ہاتھ سے پھلے پتہ
سے ملا تو وہ پاک ہے کیونکہ آب جاری ہے لیکن امام مصنف رحمہ نے اپنی تجنیس میں کہا کہ اس میں نظر ہے کیونکہ یہ یقینی ہے کہ جب اس سے
استنجا کیا تو نجس ہوا اور یہ کچھ نہیں ہے اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں وارد کیا ہے کہ ایک مسافر کے ساتھ
چوڑا پرنالہ ہے اور ضرورت کا پانی ہے اور اسکو پانی ٹٹنے کا قین نہیں مگر امید ہے تو کہا گیا کہ اسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہے جس میں جا کر پانی پڑا
ہر تو یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے کیونکہ یہ آب جاری ہے۔ قول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن المکرمی سے وغیرہ میں نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے اور منی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ بھر کہا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہیں ہے کیونکہ آب جاری تو جب ہی متعل نہیں ہونا کہ جب اس کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور کہا کہ دو چیز
حوض میں ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے میں جاتا ہے اس کے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہے کیونکہ آب جاری ہے۔ ف۔ قناد
قاضخان میں کہا کہ جو پانی دوسرے حوض میں جمع ہوا وہ فاسد ہے۔ الفتح مخرج کتابہ کہ قاضی خانی نے اسکو آب جادی
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ میں کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے شقیق و بند ہوگا تو جب تک جاری ہے اسکو آب جاری
کا حکم ہے انتہی۔ ذی النہدیہ۔ ایک چھوٹے حوض ہے اس سے دوسرے میں ایک تیلی نالی مانند نہر کے لائی اور اس میں پانی
جاری کیا اور اس حالت میں جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جا کر ایک گتے میں جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس سے
ایک نالی کاٹی اور جاری کر کے وضو کیا پھر وہ ایک گتے میں جمع ہوا پھر اس سے دوسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضو جائز ہے بشرطیکہ دونوں گتوں میں کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گتوں میں ایک سے
پانی نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان میں وضو کیا تو جائز ہے محیط۔ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ ایسے مسائل آب

توجہ دینے پر عظیم میں ماسکی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ وضو کا اشارہ ہر طرف
 دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہیں جائز ہے اور اس میں اختلاف آویگا۔ لان الظاہر فی النجاست
 لا یصل الیہ الا اثر التحریک فی السرائر فوق اثر النجاست۔ یہ جو از وضو اسوجہ سے ہو کہ ظاہری ہو کہ نجاست دوسری طرف
 میں پہنچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہے۔ فہ توجہ حرکت دینے سے
 دوسری طرف اثر نہ پہنچا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلتا تو وہ بدرجہ اولیٰ نہ پہنچا ہوگا۔ اور اشارہ ہو کہ عاریطان ہر
 ظاہری پر ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعتبر التحریک بالافعال وهو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے
 کہ جنبش دینا در معتبر ہو جانے سے جو ادبی ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رحمہ سے یہ بھی روایت
 ہے کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہے۔ فہ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہاؤے اگر دوسری طرف حرکت پہنچے تو اور بھی نجاست
 پہنچی ورنہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہے۔ ووجه الاول
 ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ کہ وضو کی طرف حاجت قہر کرنے کی نسبت
 وضو کرنے کے بہت زیادہ ہے۔ فہ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طہر ہوتا ہے
 انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہے۔ ایسی توجہ یہ ہے بلکہ اصل اس میں نجاست پہنچنے کا اندازہ ہو اور اعتبار
 کمتر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہے۔ اور ظاہر یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر نہیں
 مانند پیشاب و شراب کے نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے
 اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رحمہ سے مروی ہیں۔ اور عینی رحمہ نے لکھا
 کہ اگر قدر عظیم میں پانی کا مزہ یا بویارنگ متغیر ہو تو وضو نہیں جائز ہے کذا فی فتاویٰ ابوالو الجی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے ظاہر ہے
 یہ کہ متوضی کی غالب رائے کا اعتبار ہے اگر اسکی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہیں جائز
 ورنہ جائز ہے ہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہے جنہیں سے شیخ کرخی و مصنف فایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف تنبیح وغیرہ
 ہیں اور شمس الاکمل نے لکھا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی رائے پر تفریق کیا جاوے اور کہا کہ ہی اصح ہے۔ اور مروی رحمہ نے لکھا
 ہی ظاہر المذہب ہے بغیر الفتح والیعنی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہے۔ وبعضہم قدر و ابالمساقہ عشرانی عشر بذراع
 الکمر باس تو سقمہ لامر علی الناس۔ اور بعض فقہار نے عظیم قدر کی مقدار مساحت سے رکھی وہ درودہ کپڑے کے کمرے
 بخرض وسعت دینے کے لوگوں پر۔ فہ یعنی اگر کپڑے کے گز سے وہ درودہ ہو تو آٹا بڑا ہو کہ اس میں ایک طرف سے دو طرف
 طرف نجاست نہ پہنچگی اور اگر کم ہو تو پہنچگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہے اور یہ ابو سیلانی جو زجانی رحمہ نے اندازہ
 رکھا اور اصل میں امام محمد رحمہ سے پایا ہے اور علامہ مشائخ رحمہ نے اسی قول کو لیا ہے من التہابہ والجمہ۔ اور اسی کو مشائخ
 بلخ و عبد اللہ بن المبارک و ابواللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہے۔ اور پائیش میں جو کہ معتبر ہے اس میں اختلاف ہے
 چنانچہ فتاویٰ قاضی خان زین زین ناہنے لاگز ذراع الملک لیا جو سات شمس کا ہر شمس برابر ایک کھڑی انگلی نامزد ہے اور کہا کہ
 یہی صحیح ہے اور غیر المطلوب میں اسی کو اختیار کیا و لیکن امام مصنف رحمہ نے کپڑے کے ناہنے لاگز لیا جو سات شمس کا ہر شمس
 انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہے۔ مع۔ اور تبیین میں چھ شمس جو میں انگلی مذکور ہے۔ مع۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتویٰ اور اسی قول
 فتویٰ ہے۔ فہ پس فتویٰ کے واسطے ہی مختار ہے اور نہ اتفاق میں ہو کہ وہ درودہ کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہے خصوصاً
 حوام کے حق میں خلی کچھ رائے نہیں ہے اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اس پر فتویٰ دیا ہے۔ وہ وہ درودہ کا غالب مسلک
 میں یعنی چالیس گز مساحت ہے اور اگر درودہ ہو تو قدر چوبیس چالیس اور آٹا چالیس سے کی گئی اور معتد چوبیس چالیس ہے اور اسی

فتویٰ دیا جاوے۔ مع۔ اور فتادی طیرہ میں ہر کہ اعتبار از تائیس کا اور اس سے کم میں نجس ہوگا اور کہا گیا کہ جھپٹیں اور یہی صحیح ہے۔ اور در مختار میں بھی درود میں جھپٹیں اور شکت میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر عرض ہو کہ درود تو از تائیس گزرتا ہے مگر خلاصہ۔ اور یہی احوط ہے محیط السرخسی۔ ولکن چھپا بس بر فتویٰ دیا جاوے الفتوح۔ اور اگر لٹا چلا گیا اور عرض ہو کہ اگر حساب سے وہ درود ہو چکا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہے انجمنس ج۔ اور اگر اوپر سے وہ درود ہے اور گہرا دین ہے اس سے کم ہے تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہے یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر وہ درود سے کم ہو چکے تو اب یہیں جائز ہے النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں کہا کہ اب بھی پاک ہے کافی النہدیہ م۔ اور اگر اوپر وہ درود سے کم ہے اور نجاست پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا ہے پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر چڑھا وہ درود جو دھانک ہو چکا تو اصح یہ کہ اب اس میں وضو غسل کرنا جائز ہے۔ النہدیہ عن المحيط و کذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں اس کے خلاف ہے یعنی اب بھی نجس ہے۔ م۔ اور اگر طول عرض نہیں مگر عمق دس ہے تو فستانی میں اسکو بھی وہ درود ہو چھپے پر متبر ذکر کیا ولکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو روکیا اور اصح وہاں ہے کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رحم نے یہ تقدیر وہ درود واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے حکم قرار دیا اور بحر نے تبیہ کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی کا کنوین کا حرم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رحم نے کہا کہ حدیث بے بقاء کی وہ درود کے واسطے مستند ہو سکتی ہے۔ بیان اسکا یہ کہ امام محمد رحم سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہو جب اسکو ناپا تو اندر سے بہشت در بہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے وہ درود پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ بے بقاء کی وسعت بھی بہشت در بہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ میں نے بے بقاء کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ آسپر بھیلانی بھر چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور میں نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے یہیں کچھ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہیں۔ اور میں نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا درجہ گز تھا۔ پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ فشا تو اندازہ ہے تحقیق پھر امام محمد رحم نے باب جمادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر وہ درود کا انداز بتلایا۔ والمعتبر فی العمق ان یكون بحال لا یخسر بالاعتراف هو الصحیح۔ اور اگر اد کے بارہ میں متبر ہے کہ صرف آٹھ گرا ہو کہ جلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور ظاہر الروایہ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر وہ درود طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے اگرچہ اسپر فتویٰ ہے ولکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی ہونا چاہیے بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کافی الفتوح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً وہ درود میں کسی نجس پانی استقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام ہر ساری ہو گئی اور یہی معتد صحیح ہے اگرچہ بعض نے وہ درود کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے بان اگر ایک غد غریب میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ اب ساکن اگر بہت ہو وہ بجز آب جاری کے ہر اس میں ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس ہوگا اگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جائے استقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے محیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ نجس سے ملنا معلوم ہو جاوے حتیٰ کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بے بو کے ہو تو معلوم ہونا کافی ہے۔ م۔ و قوله فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارۃ الی انہ ینجس موضع التوقیع۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس عظیم قدر کی دوسری جانب سے

دھو جازز ہو تو یہ اشارہ ہو کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے۔ ج۔ اور اسی پر صاحب بسوط و بدلے بن اور شاح کنز نے ایک واضح کہا۔ ن۔ اور بدلے بن کہا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور کرنی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یغسل الا بالظہور النجاستہ فیہ کالماء النجاری۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے جس نہو یہ حکم صحیح ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق مفتی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صفت باند حکمر شیعے کو سب کا دھو جازز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہر انتہی۔ اور مراد بالضررۃ حوض کبیر ہے۔ الفتح دلیل میں نالی ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا ضروری نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رون ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور مرئیہ المصلیٰ میں ہے کہ اگر لوگ صفت باند حکمر کنارے شیعے دھو کر گرنے میں تو جازز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے دھو کر گرنے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ح۔ اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر راے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو دھو کر گرنے درہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ ط۔ اور گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ میں بدون فرق کے دھو جازز ہونے کے تصحیح کجاوے الفتح۔ اسی پر فتویٰ دیا جاسے۔ الزر۔ ارجح واسطے فتویٰ کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایہ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا جس ہونا واسطہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن سراج الوماج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول صحیح ہے الہندیہ۔ اور بنا بر قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر دھو کر گرنے کا کافی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر جار در چارگز ہے۔ الکفایہ۔ فروع جبرے حوض بد بودار سے دھو جازز ہے جبکہ نجاست معلوم ہو اقامینخان۔ ایسے حوض سے دھو کر گرنے جہیں نجاست کا خون ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے محیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہو نے پر ہے اور بیان دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمر دین العاض نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پئے آتے ہیں تو حضرت عمر نے منع کر دیا کہ اسی حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجو۔ کافی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جازز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی دھو جازز ہے جس میں پہلے کچیلے گھرے ٹکائے جاتے ہیں انکو اغفال و غلام لوگ ٹکائے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے پہلے کچیلے ہاتھوں سے جھرتے ہیں پس اسوقت تک دھو جازز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح۔ اور دول و رتبی بھی پاک ہیں التغیرتہ۔ اگر بانی کو ناپاک گمان کر کے اس سے دھو کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جازز ہے الخلاصہ۔ نہر سے دھو افضل ہے مگر جہاں منزلہ ہوں تو بقول امام شافعی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر مستان سے جہیں زرگی پاس پاس ہے بن یازمین جہیں کھیتی ہے اور مستان میں پانی پھر ہوتا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم لے ہیں اس پانی سے دھو کیا اگر وہ درود ہو تو جازز ہے اور زرگی کھیتی کا باہم لے ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے دھو کیا جسکے تمام پانی پر کائی جھانی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے متحرک ہو تو جازز ہے الخلاصہ۔ فتاویٰ میں ہے ایک غریب عظیم جہیں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اس میں آدمی بچانہ پھرتے اور جانور کو بر دینہ کرتے ہیں پھر وہ جائدوی میں یا برسات میں پھر جاتا ہے اور اس سے برت اٹھایا جاتا ہے تو اگر بانی جہاں میں تھا ہے وہ جس جی تمام پر آجاتا ہے تو پانی و برت دونوں ناپاک ہیں اگر چہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پس نالاب بن جمع ہو کر وہ درود ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برق دونوں پاک ہیں امتحان منکر ہم کتاہر کہ اس میں یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اس قدر کثیر ہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز ہو گا جیسا کہ محیط و نفع سے مکرر گذرا ہے۔ ہم اگر حوض قدر کا پانی نجس ہو یا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم ہو گا۔ پھر دوبارہ اس میں پانی آیا تو اس میں دور و تاب نہیں ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست حدود کربگی السراج الہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست حدود کربگی مع۔ اسی طرح منی اگر کھرجاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنوئیں نجس ہو کر خشک ہو یا پھر اس کپڑے یا کھال کو پانی پہنچا یا کنوئیں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رحم نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے۔ محمد بن مسلمہ رحم نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رحم نے امام محمد رحم سے روایت کیا مع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اس میں پاک پانی داخل ہوا یا خشک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے البتہ۔ اور کہا گیا کہ اگر اس میں سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے محیط اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر حرام کی بے ہوئے پانی میں پانوں ٹھالے تو دونوں پانوں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حرام میں کسی جنب کا نما یا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں اور قول اول احوط ہے البتہ۔ اگر حوض متغیر ہو یعنی وہ درود سے کم ہو جس میں ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اس میں ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے خواہ چاروں طرف جاریا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ قال و موت ما لیس له نفس سائلۃ فی الماء لای نجس۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جس میں خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اگر نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اسکی موت سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ کا لبق والذباب۔ جیسے بھڑو کھی۔ والزنابیر۔ جمع زنبور یعنی بھڑین۔ والعقرب و سحوبا۔ اور سحوبا کے مانند جانور۔ ف۔ اگر یہ جانور پانی میں مر جائے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا۔ بقی دو باب دربابہ بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رحم کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے توجیع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جملہ اقسام یکساں ہیں اور انکے مانند جانوروں کی مثال میں عینی رحم نے کہا کہ جیسے چوہری و میسر و شہد کی مکھی و چوٹی و جو تک و صرصر و خیل و پسو و مٹھن و مٹھل۔ مع۔ اور اگر جو تک خون چوسکر سٹورے پانی میں مر گئی تو نجس ہیں کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہ اتفاق میں کہا کہ اس سے اس بھڑو مٹھل و چوہری و میسر کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی میں مر جاوے اور وہ ہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کپڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کپڑے اوٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کپڑوں کے انڈے و پچال سب پاک ہیں جیسے وہ کپڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رحم نے ان جانوروں کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رحم نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ ایسی کبھی خلاف کیا ہو سوائے شافعی رحم کے دو قولوں میں سے ایک قول کہ جس میں نجاست مروی ہے اور تووی رحم نے کہا کہ شافعی رحم کہ ایک جامعہ کہتے ہیں کہ حنوف اجماع کیا۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحريم لا یطرق الا کراهۃ آتہ النجاستہ بخلاف دود و الخمل و سوس الثمار لان فیہ ضرر و دہ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم بطریق خبری کے نہ تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف شہد کے مکھوں کے بچوں اور بھلون کے کپڑوں کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلئے کہ ان میں ضرورت ہے۔ ف۔ غلام اگر تو نیم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور شفا علی کا گوشت حرام ہے بوجہ دزدگی و نجاست کے تو یہ جانور زمین خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انہی نجاست کی ہے اور اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھوں کے بچہ شہد میں مشعل اور خرا وغیرہ بھلون میں کپڑے پڑ جاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہیں تو ان پر باتوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ یعنی رحم نے کہا کہ داری رحم نے جو بعض اصحاب شافعی رحم سے دوہرا کر دوسوں انصار سے بھی تہمت نفل کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ اس میں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام احمد بن رحم نے کہا کہ اگر دو انفل دوسوں انصار میں سے کچھ جمع کیے اور عداؤت کو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنی ناجائز و جائز کیونکہ یہ کٹرے ہنر نہ اس کے جوڑ کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھانا بڑا بڑا صحیح حرام نہیں ہے۔ یعنی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے نفل ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رحم نے صحیح کہا ہے مگر محافل و دریائی رحم نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نو دی رحم نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منجھ مردار کے ہو گئے۔ سوننا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہوا الحلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ ہمارے واسطے دو حجت ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے ق میں حسین بن نفیر غون سائل کا جانور مر رہا ہوا کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ فق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام و شراب وقعت فیہ دابة لیس لہا دم فانت فیہ فهو حلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ یعنی اے سلمان ہر چیز کھا کی اور پیئے گی حسین کوئی ایسا جانور گر جاوے حسین خون نہیں ہے پھر اس میں مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رحم نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سوائے بقیہ رحم کے سید بن ابی سیدہ الزید ہی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یوں ہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہر یہ طعن بقیہ رحم پر ہے اور یعنی رحم نے لکھا کہ دارقطنی نے سید بن ابی سیدہ رحم پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رحم نے روایت کر کے اسی راوی سید بن ابی سیدہ پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال و اسکی حدیث غیر محفوظ ہے اتنی۔ شیخ عینی و ابن اللہام رحم نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن اسطرح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید ہیں جنہے ائمہ علماء مثل حاد بن زید و ابن المبارک و زید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اذہامی و اسحق بن راہویہ و شعبہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یہی بن عیینہ نے کہا کہ بقیہ رحم جب بعد اذین آئے تو شعبہ انکی بہت کھلم کھڑے تھے اور سوائے بخاری رحم کے بقیہ رحم سے سب جامع محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سید بن ابی سیدہ کو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت میں یہ حدیث درج حسن سے نازل نہیں۔ منع۔ اور حدیث حسن محبت ہے۔ م۔ اور ابو عبیدہ رحم نے کتاب الطہور میں حدیث ام مہشبین میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جس میں جلالا ہوتے یعنی کٹرے پس اس میں سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پتی نہیں اور وضو کرتی تھیں۔ ع۔ ولان المنحس اختلاط الدم المسفوح باجزاء عند الموت حتی حل الدم کی لاندہام الدم فیہ ولادم فیہا۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ دبیج کیا ہوا حلال ہو جاتا ہے پھر جو نہونے خون مسفوح کے اس کے اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ ان میں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ فق توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور میں خون سائل ہو وہ دبیج کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا امام رحم نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوہ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اسطرح ہے کہ ذکوہ کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہے پھر جو شخص کہ دبیج کرنے کی یقین رکھتا ہو شارع نے اس کے فعل دبیج کو قائم مقام خون دور ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے غناب کی پیمان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلنا ہوا اعتبار کر کے ہے۔

مذکورہ کے حلال ہونے کا حکم پر افسح۔ اور فوج کرنے کی یقینت اس واسطے معتبر رکھی کہ بشرط اسکا بھی اعتبار ہو حتیٰ کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون
 نہیں رہتا تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاسی معاملہ بھی
 کہ حلال ہو لیکن شرح نے اسکو لائق فوج کے اعتبار نہیں کیا۔ مع۔ اور سجدہ و امیر عالم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہے اور مجوسی
 کسی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جاتا ہر قتال فیہ۔ باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کثر سے کوڑوں کا کھانا
 حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل پر جواب دیا کہ۔ والحرمة لیست من ضرور تھا النجاستہ کا طہین۔ اور حرمت کے واسطے کچھ نہ
 ہو ماضوری نہیں ہے جیسے مٹی۔ ف۔ کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ حرمت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ہے۔ غرض کہ
 جو جس ہو وہ تو ضرور حرام ہے لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و شکبہ و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر ایمن
 کوئی اپاکی نہیں ہے۔ مع۔ جامع کردی میں ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جائے مگر اسکا کھانا حرام
 ہے۔ شرح کتا ہے کہ کھا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے ولیکن فتویٰ قول اول پر ہو گمانی فیض۔ مع۔
 اور حادی میں ہے کہ ذبح کیے ہوئے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اس کے ساتھ ناز جائز ہے اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہے جسکے جوئے
 پانی سے وضو کرنے میں نازا حادہ کرنے کا حکم نہیں جیسے سانپ و بھو وچا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذکور ہو تو
 ناز جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور اسکا گوشت و کھیل اصح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر ناز چڑھی دے کے ساتھ
 پانی یا چوہا جو تو جائز ہے اور اگر ٹھیل یا کتے کا پتہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کھا کہ اس شخص کے مسائل میں اصل یہ کہ بردہ جسکے جوئے پانی
 سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہونے کی حالت میں ناز جائز ہے ورنہ نہیں۔ حادی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے
 تو جس میں مرے وہ نجس ہو گا اور عقیدہ میں ہے کہ ذرغہ و حلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونوں کا خون نجس ہے۔ وغیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ
 کی پچال و اسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ میں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زیادہ ہو تو اس کے ساتھ ناز منع ہے اگرچہ مذکور ہو اور
 اور اسکی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ مع۔ اور ابن الامام نے نجس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اس میں خون نہیں
 تو نجس ہو گا اور اگر اس میں خون ہو تو نجس ہو گا۔ ف۔ المسئلۃ و موت بالعیش فی المار فیہ لایفسدہ کالسمک و الضفدع
 و السرطان۔ اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہے جب اسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کرے جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا
 ف۔ یعنی پانی کا جانور جو پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہر حال شافعی
 یفسدہ الا السمک لما مر۔ اور امام شافعی نے لکھا کہ سوا مچھلی کے اور حیزین پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو گندہ ہے
 ف۔ یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہے۔ اگر کھا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہے کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی
 کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی
 تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رحمہ نے لکھا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہے اگر ایسا ہے کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس
 نہیں کرے گا اور جو جانور ایسا ہے کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ طیل پانی یا کسی دوسری ہنی دلی رقیق چیز
 طیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کرے گا۔ روایاتی رحمہ نے لکھا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی کیکڑے میں تصریح کی۔ مع۔ ولنا اثر
 فی معدنہ فلا یطی لہ حکم النجاستہ۔ اور بارے واسطے ایک جہت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرے تو اسکے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جاتا
 ف۔ کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون
 بھرا ہے۔ پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہے اسکو حکم نجس کا نہیں ہے۔ کیفیتہ حال محمدا۔ جیسے وہ انداکہ اسکی زندگی
 خون ہو گئی۔ ف۔ تو جب تک اندر ہے اندر نجس نہیں حتیٰ کہ اگر ایسے اندے کو جب وغیرہ میں لیے ہوئے ناز چڑھے تو اسکے
 ساتھ ناز جائز ہے۔ برخلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں ہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بھر کر حب میں رکھ لیں

ناز پر ہے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اس خون کا معدن نہیں ہے۔ فرج۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر میں ہر کہ گندے
انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے اور قیاس تول غلطی حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبیدہ الصمری نے
اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جبین بچہ مردہ ہو جسکا مرنا معلوم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علما سے شافعیہ کے نزدیک انڈا
خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے اصح وجہ پر جس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی ل گئی تو وہ باخلاف پاک ہے۔ ع۔ ساگر اشرا
مرغی سے پانی میں گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط
ہو کر گرایا خشک ہو کر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت
نہو۔ ص۔ ولانہ لادم فیہا اذ الدرموسی لایسکن فی الماء والدم ہوا نجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ نبی ریاء
جانور دن میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہو وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس
در اصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہو وہ پانی کا رہنے والا
نہیں ہے اور یہ جانور سابی ہیں تو ان میں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز
بیکر نکلتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو ان میں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رحم نے تصریح کر دی
نمایہ ص۔ ف۔ بالجمہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جافہ جب پانی میں مرین تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ پانی
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرین پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق
پانی نجس نہوگا۔ پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بننے والی چیزیں اس حکم میں شامل پانی کے ہیں یعنی ان میں بھی یہ جانور
مرین یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رحم سے
مبسوط میں روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مکرر زیرہ زیرہ ہو جاوے تو وضو جائز گرینا کر دہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت
کھانا حرام ہے۔ منع۔ و فی غیر الماء۔ اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرہ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مکرر
قیل۔ کما گیا یعنی نصیر بن بھی و محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ بجھلی کے سواے دیگر آبی جانور اس چیز کو نجس
کر دیتے ہیں۔ لا تعدام المعدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد الصمد بنی و محمد بن ثمال وغیرہ
نے کہا کہ۔ لا یفسدہ۔ اس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام
نے کہا کہ۔ وجہ الصبح۔ اور یہی قول دوم صحیح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ص۔ والفصدع البحری والبری فیدہ سوا۔ اور مینڈک
خشکی کا جو آبی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابو القاسم
الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی جتے ہیں۔ انصرفت۔ اور آبی مینڈک خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان
بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور برتری میں نہیں ہوتا۔ ص۔ وقیل البری یفسدہ لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی
کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے جو خون ہائے جانے اور معدن ہونے کے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ د۔
پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے۔ ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور
پانی کا سور جب پانی میں مر جاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو
امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وما یعیش فی الماء ما یكون تولدہ و مشوا فی الماء۔ اور آبی جانور پرندہ جو پانی کے رہنے والا
میں وہ جانور مراد ہیں جنکے انڈے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرار گاہ پانی ہو۔ ف۔ فرض کہ دو مضیقین مجرمین ایک ہے کہ
انکا مسکن پانی ہو اور دم و مین انکا تولد ہو یعنی انھیں بچہ دین ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے ہیں اور مین
جنتے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستانی میں معروف ہے یہ بیان مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ

فی من اچھی طرح پڑھا ہے اس جہت سے آبی کہتے ہیں۔ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ واما المعاش دون مائی المولد مقصد۔ اور جانور کہ پانی میں زندگی کرنا ہو گرا اسکے ہڈ سے بچ پیدا ہونے کی وجہ نہ تو اسکی موت سے پانی نجس ہو جائیگا۔ وفت جیائیل پانی اور یہی اصح ہے جیسے بلا اور مرغابی وغیرہ۔ دوسرے امام مصنف رحم نے مسئلہ استعمال کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ قال المار المستعمل لا یطہر لاحداث۔ فرمایا کہ ما مستعمل نہیں پاک کرتا ہے احداث کو۔ وفت یعنی حدث جو طہارتی نجاست ہے جس سے وضو و غسل لازم آتا ہے اور مقابل کے بحث یعنی حقیقی نجاست پر تو اس سے اشارہ کیا کہ انبات کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طہر ہے چنانچہ یلایام ابو حنیفہ سے مروی اور ابی اہل کے موافق ہے کہ دوسرے حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سیرک و کلاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو نجس در کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع السبجاتی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا میں طہر ہے ایک تو بالاجماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اسکے پاک ہو جانے کا حکم نہ ہوا اور سوم میں اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جب نے غسل کیا جبکہ اسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی۔ مع۔ پس کام یہاں مراد اسی میری قسم میں ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ما مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور متفقین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا۔ وہ پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا تو اس میں مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ متفقین شافعیہ بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رحم نے لکھا کہ خلافا لہما لک والشافعی۔ اس میں خلافت کیا امام مالک و امام شافعی رحم نے۔ وفت یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلافت کا اجتہاد معنی طہر کا ہے فی قولہ تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا۔ ہما یقولان ان الطہور مایطہر غیرہ مرہ بعد اخری کا قطع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ وضو وہ کہ پاک کرے غیر کہ ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار جیسے قطع۔ وفت۔ کتاب البجائز ہند بہ امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طہر یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہے بشرطیکہ استعمال سے اس میں تغیر نہ ہو لیکن دوسرا پانی جو تے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ مکروہ ہے بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رحم نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طور ما تند قطع کے مکرار دوبار بار پاک کرنے کو مفید ہے۔ جواب میں صاحب نہایت نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے لیکن اسوجہ سے نہیں کہ طور یعنی مطہر بلکہ آیت میں اور طہرا۔ نہیں بلکہ ما طہورا۔ فرما کر آگاہ کیا کہ طور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ یوں ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طہر و طور یکساں ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہو تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طور کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلئے کہ طور کا محاورہ یہ کہ طہر اشیاء وہ چیز پاک ہوتی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر باب تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں مستفاد ہوتا۔ میں کتابوں کے وجہ یہ کہ طور مصدر ہے چنانچہ سبویہ و غلیل و مبرود و صمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث منقلح الصلوۃ الطہور اور طور انا احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ ہیں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہے اور یہ تصور نہیں کہ متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ و ستاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے ان چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں لغویات و بیہوشیوں و فحش و بخل سے جو کرتی ہیں۔ مع۔ وقال زفر و جو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فهو طہور۔ اور زفر نے کہا اور یہی شافعی رحم کے دونوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اسے وضو پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ و ان کان محدثا فهو طہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب متعل خود طہر ہو لیکن طہر نہیں ہو۔ لان العضو طہر حقیقہ و باعتبارہ ہو کہ طہر طہر
بہر دلیل یہ کہ عضو وضو تو در حقیقت پاک ہو اور اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکماً و باعتبارہ
لیکن الماء نجس۔ لیکن وہ عضو کج شرعی نجس ہو تو اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں وہ نجس
پیدا ہوے۔ فقہنا باعتبار الطہور یہ و یقار الطہارۃ علی بالشہدین۔ پس ہنہ کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اس میں
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شہد پر عمل ہو جاوے۔ فت نووی
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب متعل طہر یعنی
پاک کرنے والا نہیں ہو اور اسی پر مسائل کی تفریع ہو۔ وقال محمد و ہور و ایتہ عن ابی حنیفہ ہو طہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہو کہ آب متعل خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہو۔ فت یعنی دوبارہ اس سے وضو
یا غسل نہیں ہو سکتا در نہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہو کہانی المنع عن البتھی۔ م۔ لان طاقاۃ الطہر
الطہر لا توجب النجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہو۔ فت یعنی پاک پانی جب وضو میں
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہو۔ الا انہ اقیمت بہ قرۃ فی غیرت بہ صفتہ کمال الصدقہ۔ مگر
اتنی بات ہو کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طہر ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ
فت اور یہ اسوجہ سے کہ شرح کی طرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہو کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ساقط ہوتا ہو اور اسکے ذریعہ سے
امیر تعالیٰ کی جانب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہو تو اس میں میل کھیل آجاتا ہو اور ہاں اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعاً نہیں معلوم
ہو اچنانچہ اصل مال زکوٰۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتیٰ کہ حدیث میں اسکو اسلخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا
سوا شرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد ابشرف و بنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں
پہنچا حتیٰ کہ اگر زکوٰۃ کے درمیان کو جب میں رکھ کر ناز نہر ہی تو صحیح ہو۔ پس یون ہی پانی کے حق میں واجب ہو کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہنچے اور یہ اس طرح کہ اسکا طہر ہونا جانا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تفسیر
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہنہ دلیل پانی کیونکہ حدیث میں موجود ہو کہ مومن کے وضو کرنے سے اسکی خطائیں تمام بدن سے حتیٰ کہ
تاعنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہو کہ خطائیں قاذورات
یعنی نجاست ہیں چنانچہ حدیث میں ہو کہ جو کوئی تم میں سے ان قاذورات میں سے کسی میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپا دے اور تم
اسکو چھپا دینا۔ توجب پانی میں یہ نجاست ملین تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطائوں کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہیں فرمایا کیونکہ ازراہ لغت تو ظاہر ہو اور ازراہ شرح اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہو جس سے
وضو نہیں ٹوٹتا ہو تو بدن اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے ناز جائز ہو منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عرفہ
نے لیا اور اسکو زفر رحمہ نے بھی امام اعظم رحمہ سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امیر ہو کہ آب متعل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رحمہ سے ثابت نہ ہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ اور ائمہ نے اختیار کیا۔ محیط میں کہا کہ یہی قول
اشہر و اتمس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہو مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ امام سیبانی رحمہ نے کہا کہ اور اسی پر فتویٰ
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہو اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہو بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رحمہ
صرف یہی قول ذکر کیا ہو۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جمہور سیوط و خلعت کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے و قال
ابو حنیفہ و ابو یوسف جو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب متعل نجس ہو۔ فت نجاست غلط یا غلطہ لغو
علیہ السلام لا یولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتسلل فیہ من البجائتہ۔ و دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلح

میں ہر کہ کوئی تم میں سے شہرے پانی میں پشیا ب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے حل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی پشیا ب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی آسین غسل جنابت یعنی نجاست حکمہ سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا متعل پانی نجس ہے۔ ولانہ مار ازلیت بہ النجاستہ الحکمۃ فیعبر بار ازلیت بہ النجاستہ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب متعل ایسا پانی ہے کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہو جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہے تو حکمی حدت دور کرنے والا بھی نجس ہے۔ پھر اس دلیل کا مقضیٰ تو یہی ہے کہ آب متعل نجس غلیظ ہے چنانچہ کھانا نمی روایت الحسن من ابی حنیفۃ منجاستہ غلیظۃ اعتبارا بامستعمل فی الحقیقۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہے آسین ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ ہے برقیاس اس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں متعل ہوا ہے۔ وہی روایت ابی یوسف عنہ و ہو قولہ نجاستہ غلیظۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہے اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ رہ گیا ہو ہر مقام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے غلیظ پیدا ہوتی ہے۔ عنایہ۔ اور جو اب یہ کہ حدت میں صرف اعتبار شرعی ہے نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہے اسی واسطے فتویٰ یہ کہ آب متعل پاک ہے حتیٰ کہ اس سے حقیقی نجاست دھونا بھی جائز ہے۔ م۔ آب متعل کا پیدا داس سے کھانا پکانا بوجہ شرف کے مردہ تنزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضو بالافتاق نہیں جائز ہے۔ م۔ اب بیان اسکا کہ آب متعل کس کو کس سبب سے کفایت دے اور کب ہوتا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ والماء المستعمل ہو ما ازلی بہ حدتہ ادا متعل فی البدن علی وجہ تقریب اب متعل وہ پانی ہے کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدت یعنی نجاست حکمہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ف۔ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہو گا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدت خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہے یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدت سے حکمی نجاست شرعیہ جو جے وضو کے عفا پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہے۔ م۔ قال و ہذا عند ابی یوسف رحم وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رحم نے نزدیک ہے اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ف۔ فتوح الاسلام نے کہا کہ مان بھی ہونا چاہیے بدلیل چند مسائل کے کافی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدت و قرب دونوں میں سے ہر ایک معتبر ہے۔ وقال محمد رحم لا یصیر مستحلاً الا باقامۃ القرۃ۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ متعل ہو گا مگر تقرب پورا کرنے سے علاوہ الاستعمال بانقال نجاستہ الا نام الیہ وانما تزالی بالقرۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اسکی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہے اور یہ نجاست مرتن تقرب سے زائل کی جاتی ہے۔ و ابو یوسف رحم یقول اسقاط الفرض موثر فی النجاست۔ الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض اسقاط کرنا بھی موثر ہے تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہو گا۔ ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدت بھی ہو یا نہ ہو اور زمر رحم کے نزدیک خالی رفع حدت ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو۔ اور تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے۔ یعنی۔ اور رفع حدت یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دھو ڈالے۔ م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعل ہو گیا۔ اگر وضو دے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعل۔ اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی متعل ہو گیا اور زمر کے نزدیک گناہ بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہیں ہے اگرچہ اسقاط فرض ہو گیا۔ م۔ خمس الا کہ رحم نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رحم سے ثابت نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد ہے کہ حدت کا ازالہ میں پانی سے ہو وہ متعل ہے مگر ضرورت کی صورت میں نہیں جیسے جنب نے پہنا ہاتھ برتن میں ڈالا یا عدلی نکالنے کو کنوئین میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اسکا متعل ہونا اسقاط ہو گا۔ یہی قدوری نے جوہانی رحم سے نقل کیا۔ منوع۔ جنوی۔ امامون رحم نے کہا کہ اگر کسی محدث کا جنب یا ایسے حائلہ نے جو عدلی کے سے چپاکی ہو چکی و ہنوز نہیں نہائی؟

پانی نکلانے کو اپنا ہاتھ نہ چومے نہ دھوے نہ ضرورت کی وجہ سے آپ مستعمل ہوگا اقبیین۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں وارد ہوا کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک قنار کے پانی سے نہاتی تھیں اور دونوں کے ہاتھ آئین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت ہوتی تھی۔ کمانی الصبیح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا ہاتھ یا کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہر مٹی کے اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً شکے میں کوزہ گر کرنا اور اسکے نکلانے کی نیت سے ہاتھ کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا بخلاف اسکے اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا دو انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع ہتھیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ و ظہیرہ میں ہے۔ لیکن اسکی توجیہ میں مائل ہر افصح۔ مضرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اگر وضو سے جو اور اسے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا کیونکہ جب حدیث رافعؓ نہ ہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے قریب کی نیت ضرور ہر افصح۔ اگر وضو دوانے نے مٹی یا گوند یا آٹا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے غسل کیا تو پانی مستعمل ہوگا قتادی فیاض خان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تمنا تو پانی مستعمل ہوگا الظہیرہ۔ اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھونے یا بعد کھانے کے دھونے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ اسے سنت کی نیت ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل ہوگا کمانی الفتی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا چکھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل ہوگا افصح۔ چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اسکے بدن پر نجاست حقیقی نہ ہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر ہے کہ بقول امام محمد رحمہ اللہ یہ پیشاب پاک ہے اور بقول شیخین نجاست خفیہ ہے۔ م۔ جامع صغیر حسامی رحمہ اللہ میں ہے کہ فضل نے وضو کیا تو محمد یہ کہ اگر وہ سمجھا کہ ہر تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہیں المضرات۔ اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ یہ حرام ہے پھر اسے پانی سے بھی بال دھوئے چکو جوڑا ہو اس سے پانی مستعمل ہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل ہو گیا الظہیرہ والسرائج۔ اگر مقبول کا سر جو اسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہو جائیگا السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب مطلق میں گراتو کھا گیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ ع۔ یون ہی حوض عام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل خاص نہیں کرتا جب تک کہ اس پر غلاب نہ ہو جو اسے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا الاصل اسی قول پر فتویٰ ہے چنانچہ مکر معلوم ہوا۔ م۔ آب مستعمل جب کنوئین میں گرے تو اسکو فاسد نہیں کرتا اگرچہ کنوئین کے پانی پر غلاب ہو جو اسے اسی صحیح ہے محیط السرخسی۔ م۔ اور فیاض خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئین میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر آئین سے بیڑ ڈول نکالے۔ ع۔ یہ حکم ظاہر انتہی احتیاط ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا وضو نہ جس پر اور اصح ہے کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہ ہو تو مستعمل ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسکو ایلے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہر الظہیرہ۔ اگر حوض عام سے پانی اپنے منہ سے اٹھایا اور اس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نہیں اور ہاتھ نہیں اور اس سے جو پانی نکلا مستعمل ہے اور یہی اصح ہے۔ ع۔ لکڑی چسپ گود یا گوبر ہو وہ جگر رکا ہو کئی تو قلیل پانی میں گرنے سے فاسد نہ کرے اسی پر فتویٰ ہے المضرات۔ اگر سوائے اعضاے وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا ہلو دھویا تو اصح ہے کہ پانی مستعمل نہ ہو بخلاف اعضاے وضو کے اعضاے وضو کہ حدیث کا اطلاق مدعی ہر تاہر ایک مانع شرعی جس سے لازمی و قائل ہونا حلال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہیں ہوتا ہر نہ پیدا ہونے میں نہ زائل ہونے میں نہ وضو حدیث یعنی نجاست حقیقہ اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدیث ایک عضو چھو دوسرا عضو دھو کر کے نائل ہوتا ہے اور بیان یہی مراد ہے کہ پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدیث کے نائل ہوجانے پر ہے خواہ بعض ٹکڑے سے جو یا ال اعضا سے ہو۔ قالہ القاسم رحمہ اللہ رہا یہ کہ۔ و مٹی بھیر الما مستعمل۔ اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے۔ و مٹی کب اسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہے۔ جواب دین

بقولہ - اے صحیح انہ کما زائل العضو صار مستعلا - تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ و - اور طہارت قلیل یا کثیر کو بدن کو کپڑوں پر لگے تو قبول شہین اگرچہ آب متعل نہیں ہے لیکن یہ عضو ہے۔ امام مصنف رحم نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ آب متعل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم متعل پاوے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعدہ کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو متعل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ و - تو اسکو متعل کا حکم ہو گیا۔ محیط میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو متعل کا حکم ہو۔ اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داری سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گزرا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ خلافت افتاد میں ہے کہ مختار یہ کہ جیت تک کہین ٹھہر نہ جاوے اسکو متعل کا حکم نہ ہو گا۔ ح - حج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ و - یہ ترجیح با حرج کے رد ہے اس واسطے کہ جو کپڑوں و بدن کو لگ جاوے اگرچہ کثیر ہو عضو پر اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ ترجمہ کتاب کہ جب فتویٰ آب متعل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کپڑوں کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے پھر امام مصنف رحم نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابو بکر الرازی رحم نے امام ابو یوسف رحمہ کے اختلاف سے نکالا ہے۔ بقولہ۔ المجنب اذا اغتسل فی البئر لطلب الدلو۔ جب نے اگر غوطہ مار کنویں کے اندر یعنی جودہ درہ نہیں ہے تو دل نکالنے کے لیے۔ و - یا عندک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اسکے بدن پر کوئی قیمتی نجاست نہیں ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی میں بدن ملا۔ و - فعند ابی یوسف الرجل یسجد لطلب الدلو لیسقط الغرض والماء یسجد لطلب الدلو۔ تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک پانی بہا تا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ و - یعنی نہ اس سے استفاضہ فرض ہوا اور نہ اسکی نیت قرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی متعل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث ہو یا نیت قرب چاہیے۔ و عند محمد کلاهما طہران الرجل لعدم اشتراط الغصب۔ اور امام محمد رحم کے قول پر مرد و پانی دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہا تا شرط نہیں ہے۔ و - تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔ و الماء لعدم نیت القرۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت قرب نہیں کی۔ و - اور مذکور ہوا کہ متعل ہونے کے واسطے امام محمد رحم کے نزدیک صرف قرب کی نیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے متعل ہوتا ہے تو آگے نزدیک مرد پاک ہوا اور کنواں بھی متعل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنیٰ ہے کمانی قاضی خان۔ ہاں اگر باہر سے آب متعل کنویں میں ڈالا تو امام محمد کے نزدیک جب تک کنویں کے پانی پر آب متعل غالب نہ ہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے صحیح ہے اور شہین میں ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے و عند ابی حنیفہ کلاهما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ الماء لا یسقط الغرض عن البعض باول الملاقاة۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول پر لگاؤ ہے۔ و - یعنی مثلاً آٹے کنویں پر اترتے ہوئے اول پانوں پانی میں ڈالے تو پانوں کا حدث ساقط کرنے سے ہندو پانی نجس ہوا۔ لیکن صحیح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں متعل نہ ہو گا۔ چنانچہ اوپر گنداسم۔ و الرجل یسجد لطلب الدلو لیسقط الغرض عن البعض۔ اور مرد نجس رہا ہوا باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ و - کیونکہ باقی اعضاء نجس پانی سے پاک نہ ہوئے۔ یہ کلام مرید ہے کہ حدث بعض اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کمانیہ علیہ الطحاوی قاسم رحم۔ و قبل عندہ

مجاستہ الرجل نجاستہ الماء المستعمل - اور کیا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے۔ فت یعنی فرض مسئلہ
بدون نیت ساقط ہو گیا لیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا۔ علی نہ اسکو قرآن جائز مگر غازیہ میں پڑھ سکتا ہے میں کتا
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی سعادت صحیح ہو مرد پاک ہو اور یہی اصح ہے۔ وعنہ ان الرجل طاهر لوان المساء
لا یطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رحم سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے۔ فت اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوتا ہے وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا۔ میں کتا ہوں کہ علی نہ اگر اسے پانی میں ایک مرچہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اس میں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس ہوگا۔ وهو اوفق الروایات عنہ۔ امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے۔ فت
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے۔ ح۔ ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو شنگے میں جنب نے باغی ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا۔ ط۔ تو اب اصح جواب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ اگر پانی بھی مستعمل نہوا
نافع۔ م۔ جنب و محدث کا ایک حکم ہے۔ اصل مسئلہ دیکھو اسکے بعد سے یہ مسائل نکلتے ہیں۔ کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفاس و عذر
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہو اور ہنوز نہیں نہائی ہے۔ چنانچہ ہند بہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہو سکے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہو یا پاک ہے اس واسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں
ہو سکتی ہے الا خلاصہ و قاضی خان میں کتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ڈالو نہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا۔ م۔ اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجاء نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا۔ ح۔ اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ط۔ اگر اسے ناز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہ یہ۔ ح۔ میں کتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب فتویٰ کے لائق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے۔ اگر جنب نے داخل ہو کر بدن کو پانی مستعمل ہوا کما فی البیض و الاخصاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے سہا
ہو گیا کما فی البحر۔ اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں آنا تو پانی مستعمل نہوا۔ م۔ پھر امام مصنف نے کمال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہیں ہے۔ واضح جو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے۔ حقیقی وہ کہ پھلکری وغیرہ مصالحہ و داؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و ہوا سے بغیر مصالحہ خشک ہو کما فی الزاہدی۔ اور شانہ وادجہ کا حکم مثل کھال کے ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مرد بکری کے شانہ کو دباغت دید یا تو پاک ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ ادجہ کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے ہکو
مثل گوشت کے قرار دیا۔ پس شانہ وادجہ میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ مسئلہ
وکل اباب وفتح فقد طہر۔ اور ہر اباب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا۔ فت خواہ کسی قسم کی دباغت ہو۔ م۔ اباب
ایسے جڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہو اگر قابل دباغت ہے۔ پس کل اباب۔ ہر ایسی کھال کو شال ہے جو قابل دباغت
ہو۔ اور ایسی کھال کو نہیں شال جو دباغت نہ اٹھاسکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک ہوگی انفع۔ اسی پر فتویٰ ہے شرح الطحاوی۔ یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شال ہے۔ ح۔
وجانزہ الصلوٰۃ فیہ۔ اور اس دباغت کی ہوئی کھال میں غار جائز ہے۔ فت مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر جائز ہے
اور جب پہنکر ناز جائز و معلیٰ بنانا باملی جائز ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ شتیٰ یک ملطہر تہاس کی طہارت مخصوص ہے اور جاسے نازی کی طہارت

جادوے مردار کی کھالوں سے جب وہ دباغت کیجا دیں۔ رواہ ابو داؤد و انسائی و ابن حبان۔ پس یہ سب احادیث صحیح ہیں۔ امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں اباب المہدی یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا گیا ہے۔ لیکن امام مصنف رحم نے اس معارضہ کو معارضہ نہیں مانا اور فرمایا۔ ولا یجارض بالنہی الوار و عن الانتفاع من المیتۃ و ہو قولہ علیہ السلام لا تشفقوا من المیتۃ باب۔ اور نہیں معارضہ کیا جائیگا اس ممانعت سے جو مردار سے نفع اٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لا تشفقوا الخ ہے یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ بچے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المذبح۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہیں کیا جادے کہ اباب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل جواب یہ کہ معارضہ میں تو اباب سے ممانعت ہے اور اباب غیر مذبح کھال ہے اور یہ ہنوز کس ہے اور اجازت میں مذبح ہے اور وہ ظاہر ہے تو معارضہ نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے جیسا نہیں جائز اور کسی کے ملک میں کرنا نہیں جائز ہر کمانی المیحدہ مشیح الطحاوی۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اہل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم مانع ہے چنانچہ ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے مہینہ کو لکھا کہ لا تشفقوا من المیتۃ باب و اعصب۔ یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ بچے کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ بخلاف رحم نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رحم کی ظاہری وہ ہے کہ وہ مانع ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس میں اباب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مذبح ہے۔ مگر ہم کتاب کے بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رحم نے کہا کہ ظاہر معارضہ ہے اور توجہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اباب کی ہے اور وہ بلفظ نکرہ ہے اور مذکور تحت نفی میں عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں صحیح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اباب سے خواہ مذبح ہو یا غیر مذبح جو انتفاع نہ اٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اباب نہیں رہتا ہے تو عموم صرف اباب تک رہیگا حتیٰ کہ جو غیر مذبح ہے۔ اہل کتاب کسی قسم کا اباب ہو خواہ مذبح یا مردار کا اس سے انتفاع منع ہے۔ شیخ ابن العلام نے اسکو نہیں مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہیں لیتا کیونکہ اس سے گھناہا ہے تو ممانعت غیر مذبح سے نہیں بلکہ مردار کی مذبح کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ میں کتابوں کی شرح سے یہ عجیب ہے انھوں نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریب تو مردار کا خون و گوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جبکہ اللہ تعالیٰ نے مارا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ کیا معنی کہ دس مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ عام نہیں ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط میں یہی حدیث عبد السمیر بن عکیم کی یوں روایت کی کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال پانچے سے انتفاع مت کرو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوئی تو مشرئع تھی و لیکن اسکی اسناد میں فضالہ بن فضال راوی ضعیف ہے۔ علامہ حرمین اس حدیث کے اندر تین علقین ہیں اولیٰ یہ کہ اسکی اسناد دین میں اضطراب ہے اسناد میں اسطرح کہ چاروں سنن میں توحید الرحمن بن ابی ملی نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ عبد الرحمن نے کہا کہ میں مع چند توبیوں کے عبد السمیر بن عکیم کے بیان کیا تو دسے لوگ اندر گئے اور میں مدواہ پھر باہر ہوا پھر انھوں نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد السمیر بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد السمیر بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور دسے نہیں معلوم کیسے لوگ ہیں۔ ثن میں اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت میں ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت میں ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور یحییٰ نے کہا کہ ایک روایت میں پانچ پہلے اور ایک روایت میں صرف تین مہینہ پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد السمیر بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے یعنی غیر صحابی نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث مرسل جوئی۔ خلال رحم نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہے جو درجہ اضطراب غدیہ کے اسکو چھوڑ دیا۔ خلال رحمہ نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن حکیم کی حدیث نسخ میں غلطی ہوئی ہو لیکن اس میں کثرت سے اضطراب ہی نہیں ملتا ہے کہ حدیث خط و تحریر پر اور ابن حکیم نے ہی خط پایا جس کا بعض روایات میں تصریح ہے اور اس میں شبہہ انقطاع ہے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہوا اور وہ سب طرح ارجح واضح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اُٹھاؤ۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کہ حال سے استفادہ نہ کرو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر بن زمرہ لائق اعتماد نہیں و حدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجهول ہیں۔ ظورہ جابر اباب غیر مدنی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندوں کی کھالوں سے نہی نغزائی جو بھانگے ہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال صحیح۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے قبل دباغت کے استفادہ کرتے تو اس سے منع کر دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث جدید ہے سوائے اتنی بات کے کہ کسی قندہم معتدل تاویل ہے اور ظاہر نہیں کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ بھانگے والے درندوں میں شکاری پرندوں سے زیادہ احتیاط کیا جاوے اور معنی رحمہ نے لکھا ہے کہ کلب و دغ کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال غار وغیرہ میں پھنسا سلا تو میں بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بالجموعہ عموم کل اباب دغ۔ گاہ کہ سر کھال بعد دغ ہونے کے ظاہر ہے اور یہی حجت ہر امام مالک یا احمد پر چسما کہ گندہا۔ و حجت علی الشافعی فی جلد الکلب و لیس بالکلب نجس العین۔ اور حجت ہر امام شافعی رحمہ پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہیں ہو سکتا۔ الامری انہ یستفیع بہ حراستہ و اصطیاء۔ بھلا تم نہیں دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار کرنے کے۔ ف۔ پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانه نجس العین اذ الہامانی قولہ تعالیٰ فانه منصرف لقرآن۔ برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا خانہ جس۔ تو ضمیر خانہ کی خنزیر کی طرف راجع ہے جو جاکے کہ یہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کما مرجع دور ہے اور جہانک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہوتا ہے اولیٰ ہر اور بیان مقام احتیاط ہے تو یہی مرجع حسین ہو کہ معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہے پس اسکا گوشت پوست بھی پلید ہوا۔ رہا نیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رحمہ کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مصنف رحمہ نے اسکو نہیں لیا بلکہ عموم کل اباب میں اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہیں جیسے کتے کے حق میں معارض نہیں ہے شافعی رحمہ نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ شافعی رحمہ کے نزدیک تو ہر وہ چیز جس کا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے خالی کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الامام نے لکھا کہ عموم کل اباب میں کتے کی کھال بھی داخل رہی ہوگی کہ اسکی جھوٹی چیز کا بھی ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے بیان بھی اس میں دور و ایمین ہیں ایک روایت میں کتے کی کھال دباغت سے نہیں پاک ہوتی برین شاؤ کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قتادہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس پر چند فرق ہیں ایک یہ کہ کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے میں گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا کھ پانی کو لگا ہو یا نہیں۔ اگر کتا بھیک گیا اور اسے پھر پری لے کر کسی آدمی کے گھر سے کوہر دم سے نکلے ہو یا تو کتہا خراب کیا۔ دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہیں ہے۔ ہاتھ میں لے کر جس رحمہ کی برہانیت ہے۔ مشائخ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اباب انہی کو مقتضی ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اسکے معارض کوئی روایت نہیں جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ وہ نجس ہے۔ روایت ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاسے غار و دودل چنا یا جاسکتا ہے تو نجس

مترجم کہتا ہے کہ در مختار میں لکھا کہ ہاتھ کے نزدیک کتنا نجس ہے اس میں اس پر فتویٰ ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی ہے پس کتنا
فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اسکا مادان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جاننا نہ و دُل جلیا
جاوے اور اگر کندن سے جتنا نکلا اور اسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اگر وہ بھیجا ہو اور اسے پھر یرقی لی تو اسکی
چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اور نہ اسکے کائٹے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو کٹے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کٹا ہو
اسکی نماز فاسد نہیں لیکن امام حلاوی نے شرط کی کہ اسکا منہ اس حالت میں بند نہ ہو اور کچھ اختلافات نہیں کہ کٹے کا گوشت نجس
اور اسکے بال پاک ہیں انہی۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نبی عن جلود الباع التي تفتس۔ یعنی ایسے صندل
کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلافت نہیں کہ کتنا نجس نہ دندن بن سے ہے پس اگر تصبیح طاهر العین
کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کجاوے سے ہر شکار و حراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید
بروج ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جلے نماز و دُل بنا ناجائز نہ ہوگا اور نہ اسکو لیے جو
مازہ اور نہ اسکے گرنے سے کنوان طاهر رہے البتہ ضرورت احتیاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بی کے حق میں جواز ہے اگر
ابن العلام رحمہ نے باعتبار امام مصنف رحمہ روایت طہارت کو البقی تصبیح رکھا اور بحر الرائق و در مختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے و ناظم۔
و حرمتہ الاستفعا با جزاء الادوی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے استفعا کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی
کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اباب
دفع آہ۔ عام ہو کر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے فتح جامعار و نیار۔
پس یہ دونوں کھالیں خارج ہو گئیں اس سے جو پہنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اباب آہ سے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ کھال
قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سوائے آدمی محرم العین کے کہ اسکی
کھال وغیرہ سے استفعا نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما يمنع النتن و الفساد فهو دباغت وان كان شمساً او قمر یا لون
المقصود و تحصیل بہ فلامعنی لا شتر اذ غیرہ۔ پھر دافع ہو کہ جو چیز رکتی ہو بدبو ہو جانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ وجوب
میں سکھانا یا شئی لگانا ہو کیونکہ مقصود و استحدار سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سوائے دوسری چیز کی شرط کجاوے
ف۔ جیسے نمک و شکر کی وغیرہ۔ و ما یطہر جلدہ بالمد باغ یطہر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت
کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہے پس جو کسی کا ذبح
کرنا اسکو پاک نہ کرے گا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جان ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ ف۔ یہی اکثر کتب میں شرط
ہے۔ النخ۔ خاصہ یہ قید ذبح انجساری میں ہے اور جادوث مثلاً بک گیا تو اسکے ذبح کا جو طریقہ ہو وہ کافی ہے اس میں محل و غیر محل
یکساں ہے۔ م۔ لانه یعمل عمل المد باغ فی ازالۃ الرطوبات انجستہ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ
نجس رطوبات کو نائل کر دیتا ہے۔ و کذا لک یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔
تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سوائے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البتہ نفع۔ اور جو کھامین مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون
کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں
اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ
فرمایا۔ و هو یصح وان لم یکن ما کولاً۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر کول
بھی پاک ہوتا ہے یہ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانور دن میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شریف ہو۔ م۔ اور
مغید میں لکھا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلافت یہ کہ اگر قدر دوم سے زائد مثلاً ذبح کیے ہوئے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس کو

ماز جانور اور اگر پانی میں گرے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ماطنی ہم کا مختار ہے۔ نہایہ میں لکھا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اس میں نجاست کی ہر لینے گوشت و جوبی وغیرہ فرما کر کول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متحقق اصحاب ماطنی و خواہر زادہ و قاضی خان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ یہی صحیح ہے افغانی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ معین لحم کے ہے الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ کیونکہ اس سے نجس گوشت ملا ہے۔ اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایہ۔ یہ اس طرح رو کیا گیا کہ یہ بات ایک موموم ہے اور اگر مانی جادے تو ہم بوجھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل ملتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ یہ توجیہ نوی ہے اور تمام رطوبات وغیرہ سامات سے اسی جلد کے ساتھ ہیں تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس نہ کھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے مولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے برخلاف گوشت کے کہ وہ عظم دیکر ہے پس اگر جانور خود مرکہ خون نجس اسکے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت بگیا وہ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تبدیلی میں اللہ تعالیٰ نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نجس پاک ہوتا اور اسی پر فتویٰ دیا جاسیے اگرچہ قیض میں لکھا کہ اسکے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ و۔ لیکن اصح و ائق فتویٰ یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ فرد نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہوا یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہوا درجہ تقدیر میں خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہو یا با جو یا یا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے ماز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہ ہو۔ اور اعتراض کیا کہ بازو جو پاؤں وغیرہ کے جھوٹے نجس ہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے غلات درندوں کے جھوٹے کے ادبلی وجہ ہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالفت کے نجاست ساقط کی گئی ہے۔ مفت۔ اور حق یہ کہ جھوٹی و لعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہر نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں مگر جبکہ یہ خون اس گوشت میں مختلط رہے یا نہ طور کہ خود مر جادے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور غیر الدین مرغینانی رحم نے لکھا کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے جھلات باز وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ باز وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ من الفتح و علی بن داود شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہتا اسکو لازم کہ باز کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہے۔ م۔ المسئلہ۔ و شعر الملیۃ و خطبہا طاہر۔ مردار کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ ف۔ یعنی سوائے سور کے یہی مذہب صحیح ہے۔ و۔ اور یہی حکم شیخ و محروس و مسنگ دیال داؤد و بر و ناخن و چونچ والا اختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جس میں حیات حلال نہیں کیا ہے انہیں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مفت۔ و صیغ اجزاء میں خون نہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی شے ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس ہیں۔ ص۔ و قال الشافعی نجس لانه من اجزاء الملیۃ۔ اور امام شافعی رحم نے لکھا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ف۔ قاضی ابوالطیب شافعی نے لکھا کہ بال و داؤد و ہڈی و سم

و کھرمین حیات حلول کرتی ہر نومردار کی یہ چیزیں نہیں ہیں یہی مذہب شیعہ ہے۔ ولما انہ لا حیات فیہا ولما لا یتا لم یقطع
 طحاہما الموت اذ الموت زوال الحیاۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال ہدی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی
 میں آنکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انہیں موت بھی حلول نہ کرگی اس واسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے۔ فلسفہ
 یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اس کے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت و الحیۃ
 حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا۔ اور مجھے معلوم ہو گیا کہ اختلاف علماء شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے
 کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں
 تو پاک ہیں۔ اور منقول دلائل میں سے اول تو کہ تعالیٰ ومن اموافہا و ادبارہا و اشعارہا انا و ما عاالیٰ حین۔ یہ اسرار کھالے کا
 اعتقاد عام ہے تو نہیں چیز سے نہوگا۔ دوم حدیث از اجماع مولاہ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا۔ انا حرم الکھا۔ خالی اسکا کھا
 حرام ہے کما فی الصحیحین۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اسکی کھال میں
 دارقطنی رحم نے ابن عباس رضی سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اسر علی اسر علیہ وسلم نے تو فقط اسکا گوشت حرام کیا ہے
 رہی کھال و بال و صوف تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ کما کہ عبد الجبار بن سلم راوی ضعیف ہے۔ اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن جابر
 ثقافت میں لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوئی۔ از اجماع ثوبان رحم سے روایت ہے کہ رسول اسر علی اسر علیہ وسلم نے فاطمہ
 کے واسطے ایک تلاءہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن علاج کے خریدے۔ رواہ ابو داؤد و الطبرانی وابن عدی و محمد بن یارون
 جو ہری رحم نے کہا کہ علاج ہاتھی دانت اور یہی عباب میں ہے۔ از ہری رحم نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ علاج سے ذل
 مراد ہے وہ سلیمانہ بھری کی بیٹی ہے عباب میں لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔ امام ابو حنین نے کہا کہ اگر کول اللحم
 زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو باجماع ہے کہ وہ پاک ہے۔ اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اسپر گوشت
 یا چکنائی ہے تو نہیں کرگی ورنہ نہیں معراج الدراہ۔ طہ مردار کا چستہ اور مردار کے تحنون کا دودھ امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہیں
 محیط المسرخصی۔ مذہبہ جانور کا چستہ بال اتفاق پاک ہے۔ اگر نافر تجڑے اور اسکی گردن میں تلاءہ جھین کتے یا بھیر بے کے دانت ہیں
 تو نافر جانور ہے اور تہہ دوم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگر چند بچے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباخت نہیں ہے اور اگر زندہ
 سانپ ہو تو جائز ہے۔ سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور علوانی رحم نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ زندہ
 مرغی کا اندر اس سے نکل کر پانی میں گرا تو کما فی کما اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کرے لاجب تک معلوم نہو کہ اسپر چاستہ
 ہے کیونکہ مخرج کی رغوہت کچھ نہیں ہے لہذا فقہار نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتیٰ کہ نسیل کر جھارنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ خبر
 میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں خون شید جب تک اسکے بدن پر ہے پاک ہے اس کے ساتھ اسپر ناز بھین آندا
 جہاں ہو تو نہیں ہے۔ میت کے منہ سے جو پانی بے کما گیا کہ نہیں ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہے
 اور اسی پر فتویٰ ہے۔ طافہ مشک صبح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر فرج کیے ہوئے سے نائہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال میں پاک ہے
 مردار ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہے۔ شاید مردار سے مردو شانہ ہو و اسرا علم۔ المسئلہ۔ و شعر الانسان و عظمہ طاهر
 اور انسان کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ وقال الشافعی نجس لانه لا یتفع بہ ولا یجوز بیعہ۔ اولام شافعی
 نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اس سے انفعال نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ و فرنی رحم نے شافعی رحم
 سے روایت کی کہ آنھوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور طہ میں ہے کہ صبح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے
 نجس نہیں ہوتا تو اسکے بال پاک ہیں۔ ولما ان حرمة الانفعال و البیع لکراۃ فلا یدل علی نجاستہ۔ اور ہماری دلیل
 کہ انفعال و بیع کا حرام ہونا جو آدمی کی کرامت کے ہر تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوگی۔ و۔ اور یہ اسوقت ہے کہ آدمی

بال مؤخر سے یا کائے ہون اور اگر کھارے ہوں تو نجس ہونگے السراج۔ آدمی کی کھال اگر پانی میں پڑ جاوے یعنی قلیل میں یا اسکا پرست پس اگر قلیل ہو یعنی قدر ناخن نو جیسے بیرون کے شکاف سے گر پڑتا ہو مانند اسکے تو پانی کو خواب نہ کرے گا اور اگر کثیر ہو قدر ناخن کے تو پانی خواب کرے گا اور اگر ناخن گرے تو پانی خواب نہیں کرتا خلاصہ۔ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پڑا یا ہونڈھب میں پاک ہو اور اس کے کان میں اختلاف ہو۔ بھانے میں ہر کہ نجس ہو اور خانہ میں ہر کہ نجس ہو۔ د۔ اگر زندہ سے کچھ چھو ہوا اگرچہ قدر دم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز اسی کی درست ہو جسا کہ وہ جزو ہوا پانی میں اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خواب ہو۔ ط۔ زہا جو ایک قسم کی تلی کا پتہ ہو شہود اور اس کے دم کے پاس جمع ہو جانا ہر پاک ہو اور ضرر بھی پاک ہو۔ ط۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے انکا پیشاب نجاست خفیہ نجس ہو۔ ت۔ حرام چیز سے دو اگر ناخا ہر الذہب میں نجس ہر کمانی رصاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہر حکم اس میں شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو عوف ہلاک میں شراب پیسا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ خلاصہ۔ کوزہ جو بیت کے کونہ میں اس واسطے پڑا رہتا ہے کہ اس سے شکی میں سے پانی نکالیں تو اس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس میں نجاست لگی ہو۔ اگر بلی کے عوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرنا تو شرجی الطحاوی میں ہے کہ وہ نجس ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے عوف سے پیشاب کر دیتا ہے محیط۔ اور یہی مختار ہے اخصاصہ۔ لیکن نہر الفائق میں بھی سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی نجس نہ ہو گا کیونکہ اس کے پیشاب کر دینے میں شک ہے۔ د۔ کنوین کے حوض پر ایک زندہ گندھاہ آدمی کا غالب گمانی ہوا کہ اسے اس میں سے پیا ہو تو نجس ہوا ورنہ نہیں البحر۔ اگر صحرا میں تھوڑا پانی پایا تو اس سے لینا وضو کرنا جائز ہوا اگر کھانا نجس ہو اور اس کے پاس ایسی چیز نہیں جس سے بھریوے تو رد مال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے ہاتھ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التاار خانہ۔ اگر اعضاء کو رد مال سے چوہا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اس کے اعضاء سے پانی بقدر اکثر اس کے کپڑوں پر پڑا تو اس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل اہم محمد کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو لیکن ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار یہاں ساقط ہے البدائع۔ آب مستعمل کا پینا مکروہ ہے اخصاصہ۔ اگر آب قلیل ہو جو نجاست گر نیچے نجس ہو گیا پس اگر اس کے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام میں نہ لایا جاوے ورنہ جانوروں کو پینا اور اس سے منی مار کرنا جائز ہے لیکن اس منی سے مسجد کو نہ لیجئے التاار خانہ۔ آب جاری میں پیشاب کرنا مکروہ ہے اخصاصہ۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار ہے التاار خانہ۔ ایک حوض میں شیرہ انگو بھرا ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ دھوا ہو تو وہ خراب ہو گا اور اگر اس سے کم ہو تو خواب ہو گا جیسے پانی کا حکم ہے اخصاصہ

فصل فی البیہر فصل کنوین کے بیان میں۔ چونکہ یہ بھی پانیوں کے اندر داخل ہے لہذا انہیں پانیوں میں ذکر کیا اور چونکہ کنوین کے احکام بہت ایسے ہیں جو سابق سے بدلے ہوئے ہیں تو انکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا۔ المسئلۃ۔ واذا وقعت منی البیہر نجاستہ نزحت۔ اور جب پڑ جاوے کنوین میں کوئی نجاست یعنی سو اسے جو ان کے تو کنوین نزع کیا جاوے۔ ف۔ در اصل وہ نجاست جو مانند طہرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ جو ہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزع کجاوگی لیکن اسکا نزع کرنا اسی طرح کہ کنوین آججاوے لہذا فرمایا۔ وکان نزع ما فیہا من الماء طہارۃ لہا۔ اور ہوگا آج دینا طہارہ اس پانی کا جو کنوین میں ہے طہارت واسطے کنوین کے۔ ف۔ یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین میں ہو الیچ دینا اسکی طہارت ہے۔ باجماع السلف۔ بدلیل اجماع سلف کے۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی سلف نے کنوین کی طہارت ہونے میں اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے۔ ومسائل البیہر منقول علی اشیاء الآثار واول القیاس۔ اور کنوین کے مسائل اجماع آثار پر مبنی ہیں نہ قیاس پر۔ ف۔ پس قیاس پر کوئی مقدمہ نہیں نکالی جائیگا واضح ہو کہ پیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہ یعنی وسعت طہل و عرض یا دور میں وہ درودہ نہوا اور معتد قول پر عین کا اعتبار ہوگا

و پھر اس مسئلہ کی تفریح میں ہر خان وقعت فیہا لمعزۃ اولعزۃ ان من لبعرا لابل او انعم لمفسد المار استحسانا۔ پھر اگر کوئی
 میں ایک میگنی یا دو میگنیاں اونٹ کی یا بکری کی گڑبڑ میں تو بدلیل استحسان پانی خراب ہوگا۔ ف۔ ایک یا دو میگنیوں کی قید
 اتفاقاً ہر بلکہ قلیل معتبر ہر کمافی افیض وغیرہ۔ و۔ لیکن ایک دو تک کسی نے خلاف نہیں کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسان ہی
 والی قیاس ان تفسدہ لوقوع النجاستہ فی المار القلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہو جاوے
 کیونکہ آب قلیل میں نجاست پڑ گئی۔ وجہ الاستحسان ان آہار القلوات لیست لماروس حاجزۃ والمواشی تبعہا
 قلیقہما الریح فیہا فجعل القلیل عفو للضرورۃ ولا ضرورۃ فی اکثر۔ استحسان کی وجہ یہ ہر کہ جنگلون کے کنودن کے سروں
 پر کوئی چیز روکنے والی نہیں ہوتی ہر اور مواشی اگلے گرد میگنیاں کرتی ہیں یعنی جو پانی بلانے و دیر کو آرام دلانے کو دہان لائی
 جاتی ہیں پس ان میگنیوں کو ہوا کنوین میں ڈالتی ہر تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہر
 ف۔ پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہیں اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہیں اور کہا گیا کہ پانی پر جو تھائی تک چھائی ہون اور
 کہا گیا کہ تھائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر میگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ و جو
 مایستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفہ۔ اور کثیر وہ ہر کہ جسکو اُسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول میں جو کچھ
 سے مراد ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحم ایسے مسائل میں جنہیں تقدیر مقدار جاسیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہیں جسکے حق میں
 پیش آوے پس اگر وہ دیکھ کر کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن امام نے آب کثیر کی بحث میں لکھا کہ یہ ایسے امور میں سے نہیں جنہیں عامی کو
 مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہر اس میں کوئی تقدیر لازمی نہیں ہے۔ و علیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔
 ف۔ بدائع وقاضیخان میں بھی لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول میگنی سے خالی نہوا اور شرح مسوطہ میں الامہ
 سرخی میں ہر کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخی رحم نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں لید اور ٹوٹی میگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
 سے روایت ہے کہ قلیل عفو ہر اور یہی وجہ ہر انتہی اور امام خواہن زادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بلوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
 ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہیں درمیان تر و خشک کے۔ ف۔
 یعنی صحیح قول ہر اگرچہ اختلاف ہے۔ والصحیح والملتکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی میں۔ والروث والختی والبعر۔ اور نہ لید و گوبر
 اور میگنی میں ف۔ پس یہ سب یکساں ہیں جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب ہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الكل۔ کیونکہ ضرورت
 تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنودن کے گرد کبریاں لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائیں و بھینس بھی
 ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنودن کی خصوصیت نہیں بلکہ جواز کا مدار ضرورت
 پر ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہیں بلکہ ضرورت کی علت ہر لہذا ہندیہ میں نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہیں جنگلون کے کنودن
 اور شہروں یعنی آبادیوں کے کنودن کے درمیان البتہیں۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہروں میں بھی واقع ہوتی ہے
 جیسے حمامات میں اور رباطات میں محیطہ السخی۔ و فی شاة تعبر فی المقلب لبعزۃ اولعزۃ میں۔ اور ایسی صورت میں کہ بکری
 نے میگنی کر دی مطلب میں یعنی دھنی کے برتن میں ع۔ یا وقت دوہنے کے م۔ ایک یا دو میگنیاں۔ قالوا ترمی البعزۃ
 ویشرب اللبن لکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ میگنی جسکے دیاوے اور دودھ پیا جاوے ہر ضرورت کے ہر
 ف۔ حاصل یہ کہ بکریوں کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے میگنی کرتی ہیں تو اگر برتن حسین دوا جاتا ہر بکری نے میگنی
 کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ میں سے میگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مسوطہ شیخ الاسلام میں ہے
 کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر سھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو۔ ع۔ عنایہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ مطلب
 اکی ہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو میگنی پڑ گئیں۔ م۔ اور سو اے اسوقت کے عفو نہیں ہے۔ البتہ وہ

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورة۔ اور غوثین کجائی کی مقدار طیل برتن کی صورت میں بنابر اسکے کہا گیا
 بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف۔ یعنی برتن کو دھنک دینا مگر نہ تو برتن میں اگر اس قدر نجاست ہو جاوے جسکو نظر کرنے والا طیل
 کے تو پانی جس ہوگا اور غوثین کی۔ وعن ابی حنیفۃ انه کالبشر فی حق البعرة والبعثرین۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے روایت
 کہ برتن بھی ایک دو یکنی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف۔ ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی
 صورت میں مرتب یکنی پر مدار ہے تو لید و گوہر کو شال نہیں اور طیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس
 مقدار میں طیل خیال کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ و۔
 اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رحم ہے واسطہ علم۔ م۔ اگر دودھ میں یکنی گرے اور اسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر میں نکالے
 تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں طیل غوثین نے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ گھی میں جو ہار گیا تو اگر جا ہوا ہو تو جو ہار اسکے
 گرد کا گھی نکال چھینکو اور اگر تھلا ہو تو اسکے پاس نہ جاوے۔ ف۔ فان وقع فیہا خر الحمام او العصفور لا یفسدہ۔ بھر اگر
 کنوین میں کبوتر دن یا اگر گریون کی پچال گرے تو کنوین کو خواب نہیں کریگی۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں شافعی رحم نے ہم سے
 خلاف کیا ہے یعنی نہیں کہا ہے۔ لہٰذا استحال الی متن وفساد فاشیہ خرد الدجاجة۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ پچال متجیل
 ببدو وفساد ہو گئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت
 پر جو جانا و طرح کا ہونا ہے ایک بیکہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ پچال کی طرح بدو وفساد کی طرف بدلے تو یہ
 مانند مرغی کے بیٹ کے نہیں ہوتی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہے۔ ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد
 مع ورود الامر بتطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجد دن میں کبوتر دن کے رکھنے پر اجماع کیا
 یا جو دیکہ مسجد دن کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف۔ اجماع سے مراد اجماع علی ہے۔ اقتناء کوئی چیز وغیرہ کرنا و پالنا۔ تو یہاں
 مراد یہ کہ کبوتر دن کو مسجد میں رہنے دینے سے چنانچہ مسجد احرام میں کبوتر دن کا اجماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں
 کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتر دن سے جو بیٹ ہوتی ہے اسکو سب جانتے تھے اور مسجد دن کے پاک رکھنے کا حکم حدیث فاشیہ
 میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجد بن دنانے دانگے پاکیزہ و ستھر رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن جابر
 و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ہے۔ اور اگر گریا کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے۔ نفع۔ و استحالت
 لا الی متن راسخہ۔ اور استحالہ اس پچال کا بدبو کی طرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فاحش بدتریدہ نہیں ہے۔ الہاد۔ تو مرغی کی
 بیٹ کے مانند نہیں ہوتی۔ فاشیہ النجاسة۔ تو مشابہ پانی کی نہ کی سیاہ مٹی کے ہے۔ ف۔ یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہے جیسے امام شافعی
 کے نزدیک مٹی کے استحالہ میں بدبو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و اگر گریا میں ہے۔ لہٰذا
 اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی پچال کا بھی ہے کیونکہ آنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور جو ہے کے پشاب سے
 کنوان اچھا کچ لاہ نہیں ہی اصح ہر کمانی انقبض۔ و۔ مترجم کتاب ہے کہ جو ہے کا پشاب نجس ہے۔ م۔ سوئی کے ناکہ برابر جوئی چھوئی چھینیں
 پشاب کی یا نجس خبار کنوین میں گرے سے اسکا پانی اچھا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں غوثین۔ ت۔ و۔ چگا در کا پشاب و اسکی
 پچال پانی و کپڑے کو خواب نہیں کرتی ہے فاضلان۔ بھر جن جانور دن کا گوشت کھایا جاتا ہے اور انکے پشاب میں نجاست
 مختلفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالمت فیہا شاة نزع الماء طمہ عند ابی حنیفۃ والی یوسف
 بھر اگر کنوین میں بکری نے پشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف۔ تب پاک ہوگا
 تو کنوین کے حق میں نجاست خفیہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رحم لا یزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من
 ان یكون طہوراً۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ کچھ پانی نکالنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیا۔ **ف** اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی نکالنا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہے چنانچہ فرمایا۔ **و** اصلہ ان بول مایو کل لحمہ طاهر عند محمد و حسن عندنا اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ **ف** پس شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کٹوان نجس ہو گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نجس نہ ہو گا لیکن چونکہ پیشاب آب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہو گا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہر نہو۔ **م**۔ لہذا ان البنی علیہ السلام امر العزیزین لیشرّبوا بالابل والباہنا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ **ف** جبکہ یہ لوگ مدینہ اگر مسلمان ہوئے اور نہ ہوں انہیں آج وہاں سے بیمار پڑ گئے تھے۔ عربیہ بغیم و نفع ایک قبیلہ ہے اور اس کی طرف نسبت تخفیفاً عربی کہتے ہیں اور جمع عربین ہے۔ اور حدیث میں طول قصہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی چاروں سنن یعنی امہ صحاح استہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اس کے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفا و ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس میں شفا نہیں ہے چنانچہ طہاوی رحمہ اللہ نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خر کے حق میں فرمایا کہ وہ داء ہے نہ شفا۔ اور ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہیں ہے اسے تعالیٰ کہ نجس میں یا جو چیز حرام کی اس میں شفا رکھے رواہ الطحاوی۔ **مع**۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے۔ **و** لا تمداؤا بحرام اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین میں ہے۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا میں بدواؤ و لکن دواء یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی۔ ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہر دوا سے خبیث سے جیسے زہر و اس کے مانند چیزوں سے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور خبیث نجس کو بھی شامل ہے۔ **م**۔ ولما قولہ علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامہ غداہ القبر منہ۔ اور شیخین رحمہ اللہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب کیونکہ اکثر غداہ قبر اسی سے ہے۔ **ف** یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رحمہ اللہ مگر ضعیف ہے اور انس رحمہ اللہ کی حدیث سے بھلے ہنتر کے تنزہ ہوا۔ آیا یعنی تنزہ رکھو۔ لیکن محفوظ مسل مگر ضعیف ہے اور ابو داؤد و اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر غداہ القبر من البول یعنی اکثر قہر کا غداہ پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی و ہیثمی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزہ کا حکم کیا پیشاب سے۔ **من** غیر تفصیل۔ **م**۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ **ف** یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزہ واجب آیا۔ علاوہ ازمن البول بائع لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ تنزہوا عن الاقدار۔ تو محاورہ لغت ہے لیکن استنزہوا تو امین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہو گا۔ یعنی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ روایت حدیث میں تنزہ ہوا۔ ہر جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ **مع**۔ ولانہ تسخیل الی فتن و فساد و فساد قبول مالا یوکل لحمہ۔ اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدو و فساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب کے ہو گیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ **ف** پس جس شخص نے ٹھہرا۔ **و** تاویل ماروی انہ عرف شفاء ہم و حیا۔ اور تاویل اس حدیث کی جو امام محمد رحمہ اللہ نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کی شفا اور دے دی کی معلوم کی۔ **ف** کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہر لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کا جواب مبنی رحمہ اللہ نے ادھر لکھا کہ حرام میں اسے تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی تو نجس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا۔

واضح ہو کہ تاویل حسب ضرورت ہو اور معارفہ حسب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث غزینین بہت صحیح و نہایت مرتبہ برقی ہو
یہ کہ صحاح ستہ سب اس پر جمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ محبت کا ہے اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی۔ اب
حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہے اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہے پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہے وہ بھی
ضعیف حالانکہ احتمال ہے کہ خاص مراد ہو تو حدیث غزینین اسکے مخصوص ہونا موافق اصول ہے علاوہ برین حدیث میں ہے کہ دو قبروں
کی طرف گزرے اور فرمایا کہ دونوں پر فدا ہو تا ہر مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انہیں سے ایک کو بیان کیا کہ نکاح لاہل
عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا۔ اور بعض روایات میں استنزاہ سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ہے کہ پیشاب
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہے کیونکہ حدیث مفسر حدیث ادلیٰ ہے جیسا کہ اصول میں شہرہ۔ اور یہی دوسری دلیل احتمال
تین فساد کی تو یہ اسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہو تو یہ قیاس
جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہے کہ یہ گروہ غزینین ازلی بدعت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا
اور چڑا ہون کی آگھیں سجھ کر انکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں صرح ہے تو ایسے نجس لوگوں کے لائق بھی شاید جس بوجی آگھ
دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر تو اعداء شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہے۔ پھر ترجمہ کو معلوم ہوا کہ کافی
میں اسی طرح عربی کا فرق دو نجس سے ہونے کی دلیل کی ہے فالحمد للہ علی الوفاق۔ علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہے تو ایسے
جانور کے پیشاب میں ہی احوط کہ وہ خیف نجس ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحم نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رحم کو متن میں
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب و احوط وہی کہ جو شخصین رحم کا قول ہے۔ بیان یہ بھی ظاہر ہوا کہ
یہ جو در المختار میں فیض سے نقل کیا کہ جو ہے کا پیشاب کنوین میں گرے تو اصرح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے
ضعیف ہے کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہے اس سے بھی استنزاہ واجب ہے دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں
جاتا ہر خلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدبو و فساد اس میں بڑھا ہوا ہے۔ چہاں جو ہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ
آج کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گزرتے تو حکم غالبی اسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرع
مطہوی سے مذکور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوا کے
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی۔ پھر امام
ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہے۔ لائنہ لا یتیقن بالشفافۃ
کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا۔ وفت کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تودجی سے
معلوم ہوا تھا بنا برتاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہے۔ فلا یعرض عن الحرثہ۔ پس وہ حرث سے اعراض
نہ کرے۔ وفت یعنی اس جزم سے کہ اسکا پینا حرام ہے نہ نہ مؤثر ہے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہے اور انکا قول قطعی حجت
نہیں ہے تو اعراض روا نہوا۔ بیان سے معلوم ہوا کہ در المختار میں جو نقل کیا کہ فتویٰ اس پر کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم
اور دوسری دوا معلوم ہو تو جائز ہے یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہے۔ وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے پینا حلال ہے بدلیل قصہ غزینین کے۔ وفت جواب یہ کہ غزینین کی شفاء تودجی سے
معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طیب اسکے قائم مقام ہے۔ وعند محمد یحل للتداوی
وغیرہ لطہارۃ غندہ۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوا کرنے اور بدو ان اسکے بھی حلال ہے پھر اسکے کہ
وہ امام محمد رحم کے نزدیک پاک ہے۔ وفت میں کتابوں کہ آب متعل بھی پاک ہے مگر پینا مکروہ ہے۔ اور مادہ خرا کا دودھ
بالاتفاق پاک ہے مگر پینا حلال نہیں ہے۔ مطلق میں ہے کہ خرا کا دودھ اور بعد ذبح کے اسکا گوشت و جربی دہری بالاتفاق

پاک ہر گروہ کھائی نہ جاوے مع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں امانوں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک منغیر بچہ کا پیشاب پاک ہر دو باقی علماء کے نزدیک منغیر و کبیر برابر ہیں مع۔ منغیر بچہ اگر کا ہو جب تک مرنے دودھ پیتا ہو تو اسکا پیشاب پھر نجس ظاہر حدیث چند ان نجس نہیں ہر اور رکھی ہو تو نجس ہر مگر ہمارے ظاہر مذہب میں جو نماز برابر ہیں مع۔ یعنی رحم نے کہا کہ جب خراہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا رہا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہر تو شراب سے بدرجہ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سو اسے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی۔ تو وی رحم نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزالی رحم نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے حسین کہتے تھے کہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع معتقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اس میں منغیر نہیں ہر اور ربیعہ رحم سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے مع۔ اب رہا بیان کنوین میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون واسے کے مرنے سے پانی خواب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا ہے جانور ہر حسین خون ہر یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہ میں انڈے بچہ دیتا ہو تو حیوان کا جانور اس میں مرنا تو دو حال ہیں یا تو بچہ لے دیکھنے سے پہلے نکلا ہو یا بعد بچہ لے دیکھنے کے نکلا ہو یا باہر مرنا اور اس میں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے حکام میں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا قارۃ۔ اور اگر کنوین میں جو ہمارا۔ ف۔ یا باہر مرنا اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرنا اور زخمی خون تھمرا اس میں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہر کہ کل پانی اٹھا جاوے اگرچہ خالی جو ہے کی دم ہو بغیر دم لے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت میں کہ جو کنوین میں مرنا۔ او مصفورة۔ یا کنجشک یعنی گر گر ہری او سودانیہ۔ یا اسین نجس ہر۔ او صعوة۔ یا اسین مولا مر۔ او سام ابرص۔ یا بڑی جھیلکی مری۔ ف۔ ظاہر ہے کہ گت ہر منزع منها عشر وں دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوین سے دودھ پانی (۲۰) بست ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو الی ثلاثین۔ میں وہائی (۳۰) یعنی ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرها۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول (۲۰) اور چھوٹے (۳۰) ہیں۔ دلی بڑا یہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رحم نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالکل جو ہے واسکے ساتھ واسے مذکور جانوروں کے کنوین میں مرنا پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج القارۃ۔ یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعدد و ذکر کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہر التیسین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک بھولا پھٹا نہوا محیط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنوین میں مرے یا باہر مرنا اس میں ڈالا جاوے ایدیہ باتیون کا حکم ہے۔ البھر۔ یہ مفید ہے کہ چوہے کے تھ سے خون نہ نکلا و نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ اولیٰ مع۔ اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوین میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر گناہ کی جگہ موم نکا ہو تو فقط اسی قدر واجب ہو جو مسلم چہے میں واجب ہے البھر۔ اور اگر اس میں بڑی جھری مگر مری تو بھی ایک رعایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہر اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایہ ہر قاضی خان۔ بڑا ڈول حسین و شش رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجانی رحمہ اللہ کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر مری جس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے مع۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہر امام مصنف رحم نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی القارۃ اذا مات فی البئر واخرجت من ساعتہ نیز من ساعتہ عشر وں ولوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کہ انہوں نے ایسے چوہے کی صورت میں جو کنوین میں گر کر مرنا اسی وقت نکالا گیا تھا یا کہ کنوین میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے تصور نظر سے اس روایت کا بہتہ بکوبین لا۔ ف۔ والعمصورة ونحوہا

تبادل الفارۃ فی البیۃ فاخذت حکمہا۔ اور مصفورہ داسکے مانند جانور جو من چوبے کے برابر ہیں تو انہوں نے بھی چوبے کا حکم پایا۔ **ف**۔ آخر میں ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رحمہ پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اس پر تفریع ممکن ہو کافی المستصنی والتمتارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلالتہ النص ہے۔ ثم العشرین بطریق الاستیجاب والتشکون بطریق الاستیجاب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ **ف** کیونکہ روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان ماتت فیہا حمامۃ او نحوہا۔ پھر اگر مراکنون میں کبوتر یا اسکے مانند کالہ جاجہ والستور۔ جیسے مرغی دبی۔ نزع منها ما بین اربعین ولوا الی سنین۔ تو نکالے جا دیں کنون سے (۱۰) ڈول سے (۲۰) ڈول تک۔ ونفی الجامع الصغیر اربعون او خمسون۔ اور جامع منیر میں امام محمد رحمہ نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس ڈول۔ وھو الاظھر۔ اور یہی قول اظھر۔ لما یروی عن ابی سعید الخدری انه قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزع منها اربعون دلوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رحمہ سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت میں جو کنون میں مر گئی تو اسیمن سے چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ **ف** یعنی مرغی نکال کر۔ ہذا البیان الاستیجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے یعنی استعد واجب ہیں۔ و الخمسون بطریق الاستیجاب۔ اور چالیس ڈول کا حکم بطور استیجاب ہے۔ **ف**۔ چونکہ استیجاب کیونکہ اصل صیحہ کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس پر دس زیادتی استیجاب کو کافی ہر ہذا چالیس کی روایت اظھر ہے۔ ثم المعشر فی کل بئر یولذ الذی یستقی بہ منہا۔ پھر معشر کنون کے پاک کرنے میں اسی کنون کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنون سے پانی نکالا جاتا ہے۔ **ف** کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملے گا حج پید کرے گا۔ م۔ وقیل دیوسع فیہ صاع۔ اور نصف ڈول یہ ہے کہ ایسا ڈول معشر جسمیں ایک صاع پانی آتا ہے۔ و نونج منہا بئرہ غظیم مرقہ مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود۔ اور اگر کنون میں سے ٹہری جس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ **ف** آثار جو بیان وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتوں پر محمول ہے کہ جب پھول کھٹ گیا تو کل درخت تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ لحادی نے حضرت علی رحمہ سے روایت کی جبکہ جو کنون میں گر کر مرا فرایا کہ کل پانی نکالا جا سکے اسناد صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رحمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو ہا منقطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا۔ ابراہیم ثعلبی سے کلان جو ہے یا بل میں فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور جو ہے میں بھی بقدر چالیس فرمایا۔ شعبی سے ہر ند وہی داسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور طبرانی رحمہ نے اسکو جواد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے حسن بصری دابن عباس سے جو ہے کی صورت میں چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۴۰) کو لیکر اس پر نصف بطور استیجاب زیادہ کیا۔ نفع۔ حسن رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ امام رحمہ نے پانچ درجہ کیے ہیں علمہ یعنی بڑی چمچری اور جو ہے کے بچہ داسکے مانند میں دس ڈول۔ اور جو ہے وگر گریا داسکے مانند میں (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ داسکے مانند میں (۳۰) اور مرغی وہی داسکے مانند میں چالیس۔ اور آدمی و کبری داسکے مانند میں کنون کا تمام پانی نکالا جاوے یہ سب صحیح و محیط و پانچ میں نہ کو رہے۔ و رشان بنزلہ ملی کے ہر قاضیخان۔ جو جانور جو ہے و مرغی کے درمیان جو وہ بنزلہ چوبے کے ہر آدمی و مرغی و کبری کے درمیان جو وہ بنزلہ مرغی کے ہر ہی ظاہر الروایہ ہے التا مار خانیہ۔ اور یوں ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا حکم ہوتا ہے البجہرہ۔ بقدر پانی کنون سے نکالنا واجب ہے اگر استعد ہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اس میں پانی آدے تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار جو ہے مانند ایک جو ہے کے اور پانچ سے نو تک بنزلہ مرغی کے اور دس بنزلہ کبری کے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو جو ہے مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چیز ہیں (۱) اور تین میں (۲) ع۔ و۔ اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا جو تو مثل ایک بنی گرنے کے چنانچہ تیس میں ہر۔ الفتح۔ ظاہر اذوچہ ہے ہوں تو بھی ہی حکم ہر۔ م۔ تین چوہے سے پانچ تک ہنر کہ بلی کے اور چوہے تو مثل بکری کے ہیں یہی ظاہر مذہب ہر۔ و۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے میں مستحب (۲۰) میں اور بلی و چھوٹی ہوئی مرغی بسکی چونچ اسکے پنجون تک پہنچتی ہر۔ (۲۱) دول مستحب ہیں کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہر۔ اور اگر مرغی چھوٹی نہ ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہر محیط و۔ ہر مقام استحباب میں دس دول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح کر دی۔ م۔ اگر چہ باجروح ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مروج۔ و۔ اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کمانی الجوہرہ و لیکن ہر اتفاق میں مٹھنی سے ہر فتویٰ اسکے خلاف ہر کیونکہ شک ہر۔ و۔ چنڈہ غایب یا جانور پیشاب کرتے ہیں تو غالب کو کلیہ بیکر حکم دیا اور یہی صحیح ہر۔ م۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا شاة او اذی او کلب نزع جمیع ما فیہا من الماء۔ اگر کنوین میں بکری یا آدمی یا کتا مر تو جو کچھ اس میں پانی ہر سب نکالا جاوے۔ و۔ ف۔ کتے کا ہرنا شرط نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یوں ہی ہر جانور جس کا جھوٹا جس ہر یا مشکوک ہر یہی حکم ہر۔ اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت میں نزع مستحب ہر۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے۔ و۔ اختلاف قول امام محمد کے صحیح۔ اگر جانور اسند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ جس العین نہیں اور نہ اس پر نجاست اور نہ اسے تھ پانی میں ڈالا تو صحیح۔ کہ پانی جس نہوگا۔ تہیین۔ گردس دول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہیں قاضی خان اور صحیح یہ کہ کتا جس العین نہیں ہر التہیین۔ اسی طرح جملہ درندہ سے جانور و پرندہ سے شکاری جنگا گوشت نہیں کھایا جاتا ہر جب زندہ نکل آوین و تھ نہ ڈالا ہو تو کنوین جس نہوگا محیط السخسی۔ اگر تھ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہر اگر جھوٹا جس یا مشکوک ہو تو نزع واجب التہیین۔ و صحیح یہ کہ مشکوک میں واجب نہیں۔ و۔ بلکہ جھوٹ کے نزدیک واجب ہر چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہر اور اگر جانور جس العین ہو اگرچہ تھ نہ ڈالے نزع واجب ہر التہیین۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس دول اور اگر جنب تھا تو نزع۔ صحیح۔ کا فریت بعد غسل کے بھی جس ہر الظہیر یہ مسلمان بیت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہر اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہر التا مار خابہ۔ جو سچہ پیدا ہوا اگر وہ یا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شیدہ تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں مگر جبکہ خون بے قاضی خان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ قتیبا نزع المار کلمہ حین مات زنجی فی بیز مزم۔ و دونوں نے فتویٰ دیا نام پانی نکالنے کا جبکہ بیز مزم میں ایک زنگی گر کر مرانسا۔ و۔ وازظنی نے فتویٰ ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل و ابن ابی شیبہ نے عطاء رحم سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہر اور عطاء رحم نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہر چنانچہ شیخ تقی الدین رحم نے امام میں اسکی تصحیح اسناد کا اقرار کیا ہر اور کوئی صحیح مسموع نہیں چنانچہ ابن العلام و مینی رحم نے موضع بیان کیا ہر یس انکار مکارہ ہر۔ اور واضح ہو کہ روایت میں ہر کہ کنوین میں ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب بحر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر وغیرہ میں کما کہ کنوین عام ہر کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہر اور اگر مشکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ و۔ اور اگر کنوین میں جس بکری یا جس کپڑا اگر اجسا نکالنا مستحذر ہر اور وہ کنوین میں غائب ہو گیا تو نزع سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہر تو بالشیع اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیر یہ۔ بھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ دول درسی و مرغی و کنوین کا اگر دراداد ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہر محیط السخسی۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستکی جیکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور آٹھ دستکی بکری میں بھرا تھ ہر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہو تو ساتھ ہی دستکی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ ہر کہ غسل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا۔ شراب کا مشکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ دول اسی کنوین کے

حق میں نقد پاک ہو نہ اور دن کے حق میں جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق میں پاک ہو۔ پھر آن صورتوں میں سے کسی صورت میں
 کچھ نکالنا واجب نہیں کیونکہ آثار میں صرف پانی نکالنا مردی ہو اسلئے جب ڈول ڈالنے میں آدھا ڈول نہ بھرے تو نزع پورا ہو گیا۔
 اور اگر حضور پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین میں سوت سے پانی آگیا تو جعفر زکاتنا باقی حصہ اسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے
 انحصار۔ و۔ مسئلہ۔ فان اشغ الخیوان فیما۔ پھر اگر پھول گیا اس میں حیوان۔ و۔ خواہ جو ہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ
 یا بھٹ کر پاشیدہ ہو گیا۔ و۔ یون ہی اگر اسکے بال گر گئے۔ و۔ نزع جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اس میں موجود
 ہے۔ و۔ یعنی گرنے کے وقت جعفر ہو۔ ابن کمال باشا۔ صغر الخیوان او کبر لا انتشار البتہ فی اجزاء المار۔ خواہ جانور وغیرہ ہو
 یا کبیر ہو کیونکہ نجس نری تمام اجزاء آپ میں پھیل گئی ہے۔ و۔ ابن الہمام رحمہ نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہوا کہ جانور اس میں
 مر گیا خواہ اسی وقت نکال گیا یا پھول بھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالیں اگر نجس العین یا اسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو
 سب پانی نکالاجاوے اور نجاست معلوم اس واسطے کہ کما کہ فقہار نے گاے و بکری وغیرہ میں کما کہ زندہ نکالے تو کچھ نزع واجب
 نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ کہ مشابہ اسکی رائون پر نگار ہوتا ہے لیکن متصل ہے کہ گرنے سے پہلے ساقہ ہو گئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہیں
 بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اس نے شہ پانی میں نہیں ڈالا تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر نہ ڈالا تو نجس میں کل
 نکالیں اور یون ہی فقہاء کے کلمات در صورت مشکوک کے باہم متعارض ہیں کہ کل نکالاجاوے۔ اور مشکوک کے طور پر ہونے کا حکم
 نہیں تو کل نکالاجاوے بخلاف مکروہ کے کہ اسکی ضرورت سلب نہیں ہے لہذا دس ڈول اس میں نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ (۲۰)
 براہ احتیاط و لیکن معتصم رحمہ نے نجس میں کما کہ مشکوک میں کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
 ہو اور کہا کہ حسن رحمہ نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا لیکن حکم
 ظاہر الروایہ کے خلاف ہے انتہی کلام۔ اور اگر ایسی بڈی گرے جس پر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکالاجاوے اور فقہاء نے کہا کہ اگر
 کوئی بڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین میں گرے اور اسکا نکالنا مستحضر ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ نیز کہ بڈی
 و حونے کے ہو گیا۔ اگر امیت کو نجاست پہنچی پھر وہ پانی میں گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے۔ وان کانت
 البیڑ معینتہ حیث لا یکن نزحاً اخرجا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوین چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اسکا سب
 پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں جعفر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالیں۔ و طریق معرفتہ ان تحفر حفرة مثل
 موضع المار من البیڑ ویصب فیہا ما نخرج منها الی ان تمسلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
 یہ ہے کہ کنوین میں جانتک پانی جو اسکے مثل ایک گڈ جا کھو جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اس میں ڈالا جاوے
 یا جانتک کہ وہ گڈ جا بھر جاوے۔ و۔ یہ گڈ خاک کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہاں پانی ہے اور حق اسی قدر جو جعفر انداز ہے پانی
 ہو بیٹھے کڑی یا بھاری پھر باندھ کر سی سے پانی کا انداز کر لیں۔ او ترسل فیہا قصبۃ و تجعل المار علیہ۔ یا یہ طریقہ کہ
 ہے کہ کنوین میں ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جانتک پہنچا دین نشان کر دیا جاوے۔ و۔ یاری کا سہا بھاری پھر
 باندھ کر نکالاجاوے جب وہ تر پڑے جاوے تو کھینچ کر دیکھیں کہ پانی میں کمانک پہنچا دین داغ کر دیں۔ ثم نخرج منها
 عشر دلاء۔ پھر کنوین میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیں۔ و۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فنظر کم انتقص
 بھرہ نرکل دوبارہ کنوین میں ڈا کر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ و۔ یا دوسری رسی بکورا دل کے ٹکا کر جانتک سبکی ہو
 اسکو اعلیٰ رسی سے ٹا کر تاپ میں اندر دیکھیں کہ پانی کتنہ کم ہوا۔ تو جعفر رکی نرکل یا رسی میں معلوم ہو اس سے ظاہر ہو جائیگا کہ
 کر دے چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہیں اور مانچے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲) انگل ہے
 تو ہر چار انگل کے حصہ اس میں (۳) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہیں تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاویں

سوسے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دیں۔ فیئرح لکل قدر منہا عشر دلا۔ پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جعفر پانی دقت نزج شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا چلی۔ و۔ وند ان عن ابی یوسف۔ اور یہ دونوں طریقہ ابو یوسف رحم سے مروی ہیں۔ ف۔ دوسرا طریقہ پابست اول کے اچھا ہے۔ و۔ وند ان نزج مانتا دلائی ثلث مائتہ فکانہ بنی قولہ علی ما شاید فی بلدہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ کنوین میں سے دوسو سے نہیں سو تک ڈول نکالے جاویں پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر میں کنوون کا اندازہ دیکھا اسی پر اپنا قول بنی کیا ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہو تا ضرور نہیں کیونکہ جان کثرت سے پانی ہو تو اسی تعداد میں کل پانی نہیں نکلیگا۔ و۔ وند ان میں ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور یہ آسان ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی الجامع الصغیر فی مثلہ نزج حتی یغلبہ الماء اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوون کے جس میں پانی نہ ہو روایت ہے کہ یہاں تک پانی نکالیں کہ پانی انہر غالب آجاوے ف۔ یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کر دے۔ و لم یقدر الغلبۃ بشئ کما ہو داہ۔ اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہیں مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحم کا دستور ہے۔ ف۔ کہ وہ اسی صورتوں میں اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو۔ اور مرادو المراد علم یہ ہے کہ اپنی رائے سے یہاں تک نکالیں کہ پاکی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہنچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاویں اور پانی جوش میں ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اسکے لیے طہارت ہو گیا و لیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر آنکہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے۔ البتہ اسی طرح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوون میں جانور گرے تو اسکو اچھ بھانٹک کہ تجھ پر پانی غالب آجاوے۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب جو کنوون میں گرے یعنی شر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالیں یہاں تک کہ انہر پانی غالب ہو جاوے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدار ہو یا یہی ظاہر راویہ ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے۔ اور امام اسبیجالی رحم نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا مین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و تمام قاضیخان میں مذکور ہے۔ مع۔ وقیل یوخذ بقول رطلین یعنی عدلین۔ لہما بصارتہ فی امر الماء۔ اور کہا گیا دوم و عدل کا قول لیا جاوے چلو پانی کے معاملہ میں بصارت ہو۔ ف۔ اگر وہ کہیں کہ اس میں دوسو ڈول ہیں تو اسی قدر اور اگر کہیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دیں۔ و ہذا شہبہ بالفقہ۔ اور یہی قول شہبہ بفقہ ہے ف۔ تو اسی قول پر فتویٰ ہو گا لہذا در المختار میں نے نقل کیا کہ قیل بفقہ یعنی کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ پس بیان دوقول مصحح میں اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ میں لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار۔ اور قول دوم جسکو امام مصنف رحم نے شہبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی تھمینی سے اصح نقل کیا ہے پھر چند مسائل کے بیان یہ ہے کہ ایک کنوون سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اسکا پانی دوسرے پاک کنوون میں ڈالا تو دوسرے میں سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہیں اور اصل اس میں یہ ہے کہ دوسرا کنوون بھی اسی قدر سے پاک ہو گا جس قدر سے پہلا کنوون پاک ہوتا ہے کہ اس میں پہلا ڈول نکالنا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوون میں ڈالا ہو تو دوسرا کنوون (۲۰) سے پاک ہو گا اور اگر دوسرا ڈول نکالنا تو گیارہ سے پاک ہو گا یہی اصح ہے البتہ اور اگر چہ اول کنوون سے ناکا دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چوتھا نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہیں ہر سراج۔ اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۲۰) نکالنا واجب ہوں اور ایک کے دوسرے میں ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے۔ اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جعفر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو نہ اعلیٰ ہو کر اسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر میں طیل داخل ہو جائیگا۔ و علیٰ ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۲۰) واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر میرے پاک میں ڈالے گئے تو اس میں سے

نہر (۴۰) نکاح واجب ہونے میں البدائع - پانی کے شے میں جو ہر ماہرہ سب پانی کنوئین میں ڈال دیا گیا تو امام محمد رحمہ نے
لما کہ جہد ردا لایکما اسکو رکھیں اور میں ڈول دیکھیں جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی صحیح ہے محیط السخسی - اور فتاویٰ میں ہے
کہ اگر اس شے میں سے ایک قطرہ کنوئین میں ڈالا تو (۲۰) واجب ہونے اسراج - اور اگر جو ہر شے میں سچول کر سبٹ چکا ہے ہر
قطرہ کنوئین میں ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین - پانی کے کنوئین کے پاس اگر چہ بچہ جس یا کنواں جس ہو تو جب تک
رنگ و بو و مزہ میں سے کوئی متغیر ہو پانی کا کنواں پاک ہے۔ اگر چہ گرجہ فرق ہو - محیط ادبی صحیح ہے محیط السخسی - جسین جانور اور اس کے جس نہایت
مغلغہ کا حکم دیا جاوے - ت - د - المسک - وان وجد وانی البئر فارة او غیرہا ولایدرسی متی وقعت ولم یفتح اعادوا
صلوۃ یوم ولیلہ اذا کانوا توفضوا منها - اور اگر لوگوں نے کنوئین میں جو پایا اور جانور مر پایا اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز سچولانہیں تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نازین اعادہ کریں جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی
ہوں - وغسلوا کل شیء اصحابہ ما ویا - اور دھو ڈالیں ہر چیز جسکو اس کنوئین کا پانی پہنچا ہو - ف - جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھو دین جسطرح اسکے پاک کرنے کا حکم آدیکا - غرضکہ ہر چیز جسکو یہ جس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کریں -
وان کانت قد استغنت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثہ ایام ویالیہا - اور اگر وہ جانور اس حالت میں ملا کہ سچول گیا
یا اس سے جرح کر پاش پاش بچٹ گیا تو تین رات و دن کی نازین اعادہ کریں - ف - جسوقت سے پایا اس سے پہلے کے
میں دن و آنگی راتین شمار کریں - وند عند ابی حنیفہ رحمہ - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے ف مگر ظاہر ہے
میں مذکور نہیں بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام عظیم رحمہ سے روایت کیا ہے کما فی البدائع - اور سچول جانا ذکر کر کے بچٹ جانا بھی
پڑھا کہ بچٹ جانے کی مدت اگر چہ سچولنے سے زیادہ ضروری لیکن تین رات و دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے - مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے - وقال - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یوں کہا کہ سلیس علیہم اعادۃ شیء حتی یحققوا متی
وقعت - ان لوگوں پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہاں تک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے - ف - پس اگر معلوم ہو گیا کسی
دلیل سے تو اسی وقت سے اسکے جس ہونے اور اعادہ ناز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگر چہ زیادہ دن ہوں اور اگر کچھ متحقق نہ ہو
صرف گمان ہو تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا تھا چل ایسے شرے ہوے جو ہے کو بیکر آدھر سے اڑی اور وہ
بچوٹ کر کنوئین میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک ناز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگوں نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے ناز
پڑھی ہے تو اب ایسی متصل بات سے وہ نہ ٹوٹے گا - لان الیقین لا یزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا
ف - کیونکہ یقین جو اسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہ ہوگا
بلکہ اسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو سکتا متحقق ہو کہ طہارت وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے - و صا رکمن رای فی ثوبہ
نجاۃ ولایدرسی متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اسکو دریافت
نہیں کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے - ف - تو اس صورت میں جب تک متحقق نہ ہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور
صح قول میں اسپر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے - لکھا ذکرہ الحاکم الشیخ بدائع مع سکا گیا کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جاوے اللہ
اور غایۃ البیان میں ہے کہ ہام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاویٰ قضا میں کہا کہ یہی مختار ہے اور فتا
بن ظلو بغا ح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے محتات ہے جبکہ امام کی دلیل صحیح ہوتی النہر - جانور جبکہ نہیں سچولا تو ایک رات
و دن سے ناپاک صرف وضو و غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے - اللہ
اسکے اور باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل میں ایک رات دن کا اور
کپڑے میں اسی وقت کا اظہار پانی جس ہونے کا بھی جب ہو کہ اسے حدیث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہوا اور اگر بدون حدث کے دھویا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالا جماع اُس پر کچھ اعادہ نہیں کیا کہ
 دھونے کا لازم نہیں ہے المذنب البوہرہ۔ اگر اُس کے کرنے کا وقت متفق ہو تو بالا جماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو اُن اس بانی سے
 گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ بھولا پٹھا ہو تو شروع میں رز سے اُس کا خیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پٹھا ہو تو ایک رات
 دن سے نہ کھایا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے محیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سبباً ظاہراً وہو الوضوء فی الماء فحال طہر
 اور امام ابو حنیفہ ہم کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ بانی میں گزرتا اسی سبب پر حال کیا جائیگا۔ فبعضی
 جب سبب مٹتی ہو تو ظاہری سبب پر حال کرنا واجب ہوتا ہے اور بانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور
 نفس الامر میں اس کا مٹنا مٹتی ہو تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ بانی ہی میں مر رہا واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا
 ظاہری موجود ہے تو اس میں قہن کو چھوڑ کر اس احتمال کی طرف کہ شاید اور سبب سے مرکب بانی میں آیا ہو ظاہر سے اعراض ہے۔ الا ان
 الاستیلاح دلیل التقادم فبقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُس کا حصول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گزری اور اونی مقدار
 تین روزہ قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روزہ قرار دی۔ وعدم الاستیلاح والتمسح دلیل قرب العدد فقدرناہ بیوم دلیلۃ
 لان ما دون ذلک ساعات لا یکن ضبطاً۔ اور بھولنا و پٹھنا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس
 جسے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساتھین میں جکا ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ جو ہم نے کپڑے
 میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُس پر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رحم نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں چاہیے
 کہا۔ واما مسئلہ النجاستہ فقد قال المصنف ہی علی الخلاف۔ اور ہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چاہیے معلی
 بن منصور فقہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فبقدر بالثلث نے
 البیانی و بیوم دلیلۃ فی الطری۔ تو کتنہ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تا زہ نجاست میں ایک رات دن
 مقدار مقرر کیا جائیگی۔ ف۔ حتی کہ اسی جس کپڑے سے غازیں بڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رحم۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
 یا جاوے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ فالتوب بمرامی عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر مانہ ہے۔ ف۔ اگر پہلے سے گنتی تو کبھی کبھی
 ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبر غائبہ عن بعہ۔ اور کنوان اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف۔ اس میں اسکو ابھی گزرا معلوم نہیں
 بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ فمفتقران۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف۔ پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا
 کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جسے اپنے کپڑے پر مٹی پانی تو سب سے بھلی
 پسند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کہ مٹی محیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین کیونکہ
 وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف مٹی کے مکانی محیط۔ اور اگر جب کھولا اور اس میں خشک ہو یا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
 جبہ میں سوراخ ہو تو جب سے اس میں ردی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر جمید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ
 میں جو مکانی البدائع۔ مع شخص حیر کے کنوین کا بانی نکال نکالا پس وہ خشک ہو گیا تو تخرج کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ
 مالک اس کے بانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے سہرے شک کے ساتھ کیا تو اُس پر لازم ہے کہ اُسکے واسطے سہرے کیونکہ مالک
 اُسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان جس ہو گیا اُسے پانی جاری کر دیا مثلاً یا میں طو کہ اُس کا قطعہ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ نہوٹا
 پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا قیاساً ہو گیا کہ حوض جس ہو گیا اور اس میں پانی
 جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہونے ہی پاک ہو گیا افتح۔ کنوین سے پانی خارج
 ہونا جاری ہو کر نہ رینڈ وغیرہ ممکن ہے اور اگر کنوین کا شمول رکبہ و بغیر سوت کے گڑھے کو جو تو زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ رکبہ مثل کنوین
 کے ہے۔ د۔ رکبہ وہ گڑھا جس میں خردا ہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو۔ م۔ شکا جسا آدھے سے زیادہ زمین

کڑا ہوا وہ کنوین کے حکم میں ہر دلی نہا پانی مجتمع ہونے کے گدھے اور بڑی شہور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جا دیں۔ اگر ہر ڈول میں اکثر بھرا کر چمکچمک خالی رکھیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے جس قدر نکالتا دجا جب تھا اگر استعمد میں کے اندر جذب ہو گیا تو کافی ہے یعنی کنواں پاک ہو گیا۔ و۔ اگر نہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک ہو گا اور اگر نہ سے خشک نہوا تو واضح یہ ہے کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ اجماع۔

فصل فی الآسار وغیرہ۔ فصل آسار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ ف۔ آسار جمع سود کی بمعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف میں جھوٹا کھانا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے لیکن کبھی جھوٹے میں لعاب ظاہر نہیں ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہوا معلوم ہو لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن العمام رحمہ نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ نے آسار بلفظ جمع استعمال کر کیا کہ اسکے اقسام میں چنانچہ مبطوط و میناسیع و بدائع و تحفہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہیں اور امام ابویعلیٰ سلمیٰ نے کہا کہ بائع قسم ہیں۔ اول جسکی طہارت پر نفیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے نبی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ جھوٹا ہو یا بھرا ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول احم جانور اور جبین خون ہو جبکہ شہ پاک ہو۔ قسم دوم سود کا جھوٹا کہ با اتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ دزدہ جانور دن سوا سے پرندوں کا جھوٹا۔ قسم چہارم کردہ وہ کھانا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و جھڑکا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ یعنی پسینا۔ المسکوکہ و عرق کل شئی مشتبہ بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مرد لعاب ہے لیکن اوپر لکھا کہ وجہ نجفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوئے ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل میں تفصیل کی ضرورت نہیں بلکہ لعاب کی تفصیل کر دیا کہ تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ آسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کسان ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے میں مشکوک نہیں بلکہ شک اس میں ہے کہ آسکا جھوٹا پانی اس وقت رہتا ہے کہ اس سے طہارت کجاوے یا نہیں اور اس باتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا مع۔ دلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی میں گرا تو پاک ہوا مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہوا کہ نہیں۔ بالکل یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ لاناہا تبولدان میں نحمہ فاختہ احد ہما حکم صا جہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق و لعاب دونوں اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے دوسرے پر قیاس کر سکے ہیں۔ نہایت چھٹا کہا کہ اسلئے کہ دونوں ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے لیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہیں ہے اس واسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جزیع جاتا ہے اور جواب یہ کہ مرد اور سور سے لعاب ہے کہینکہ لعاب نجفی ہونے سے سور کے قائم مقام ہوا جیسا کہ نفع القذیر میں تصریح کی۔ تلج الشریعہ رحمہ نے کہا کہ عرق جزیع بسور کے یعنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہیں اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو لیکن چونکہ حضرت علی المرتضیٰ سلم اسپرنگی پیو سوار ہوئے ہیں تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبطوط و ذخیرہ میں ہے کہ گدھے و جھڑکا پسینا لہد دونوں کا لعاب صحیح تحول میں پاک ہے۔ اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ سے ذکر کیا کہ اگر جھڑکا گدھے کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی میں گرا تو اسکو نجس کر دینا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہیں رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ خراہہ و زمرین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے تین روایتوں میں سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جائز ناذکونع نہیں کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہے۔ فتی میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ خراہہ کا دودھ مانند اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کثیرے کو نہیں خراب کرتا مع۔ المسکوکہ و سور الادی و مایوکل لکھ طاہر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طور پر حتی کہ بچے پانی سے دھوا جائز ہے۔ اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ لان التملط بہ الطعاب و قد تولد من لحم طاہر۔ کیونکہ اس جھوٹے میں لعاب مبطوط ہوا ہے

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب استدر کثرت سے ہو کہ پانی برغالب ہو جاوے تو آب مطلق
 نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہ ہو گا حافظہ۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والكافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب
 میں یعنی اس حکم میں جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت
 جیسے نفاس والی عورت اور کافر مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست خارجی
 سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شرابخوار ہی یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہو اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک
 نکل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہو گیا المسراج۔ اور معنی رحم نے معتبرات سے بین بار نکل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شرابخوار کی مونچھیں
 یعنی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہوا تھا تا ر خانیہ عن الحجۃ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا
 برعکس کردہ ہو تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہوا اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا منوع ہے اجتہبی نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں
 مایوکل لحمہ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط نہر سی میں صحیح ہے۔ مگر جلاہ اونٹ و کاسے کا جھوٹا کردہ ہو اور مرغی میں تفصیل آدنی
 بحر جن کیرے کھورون وغیرہ جاندار میں خون سائل نہیں ہو خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں انکا جھوٹا پاک ہے البتہ میں۔ اگر کما جاوے
 کہ آب متعل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ بن لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت حافظہ۔ م۔ ف۔
 اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے تجھے تھکا تو فرمایا کہ سبحان المؤمن لا نجس۔ یعنی سبحان المؤمن
 مؤمن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ فرمایا کہ لا تجسوا موتا کم فان المسلم من نجس
 جہا ویتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس
 نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں پانی پیتی دیکھ لیا کہ حائضہ ہوتی تھی بھڑنی
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھ کر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں بازو دھاتھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اسکو مسجد میں جگہ
 دیتے۔ مع۔ المسئلۃ۔ وسور الکلب نجس نفیس الاناء من ولوغہ ثلثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے
 کی وجہ سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ولوغ یہ کہ کتابرتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے
 خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس
 اصحاب خفیہ میں اختلاف ہے کہ کتنا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے
 میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتنا نجس العین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ البتہ
 الا بطلان۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مہنف رحمہ نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام نفیس الاناء من ولوغ الکلب ثلثا۔
 بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول متوفع بسند صحیح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت
 و طحاوی نے روایت کیا۔ یعنی رحمہ نے اقرار کیا کہ اس روایت میں مرتبہ تین مرتبہ عبد الملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبد الملک سے
 امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و توری نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور توری رحمہ نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر
 اتفاق ہے اور احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا ہے
 اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہو یا سات مرتبہ
 میں سے تین مرتبہ موکد ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رحمہ نے فتویٰ دیا اور عطاء رحمہ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ
 دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ولسانہ یطابق الما و دون الاناء علی نجس الاناء فالما و اولی۔ اور کتے کی زبان
 تو پانی سے قطی جز برتن سے موجب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولیٰ نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے

جس سے لعاب برتن تک پہنچا۔ و ہذا یفید النجاستہ والعدو فی القفل۔ اور یہ دلیل مذکور تہجدی ہے کہ لعاب نجس ہے اور
 حوٹے کی تعداد میں مرتبہ ہے۔ فت پس دونوں باتیں ثابت ہو گئیں لیکن واجب مرتبہ ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ہمارے
 یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ میں مرتبہ مکہ وادقی میں۔ و ہوجتہ علی الشافعی فی اشتراط السبع
 اور یہ حدیث امام شافعی پر محبت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں۔ فت دلیل اسکے کہ جو حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت علیؓ سے
 علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں گتائے ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وادقی سے۔ اسکو صحاح ستہ کے
 لامون نے روایت کیا ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہوا نہ نسخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری
 روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور اٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو۔ پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہ ہو بلکہ گیارہ
 زائد کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے۔ حاصل آگاہ یہ حدیث مسنوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت محبت ہے۔ ولان فیہ
 بولہ لعلہ بالثلث فی الیضیہ سورہ و ہود و نہ اولی۔ اور یہ قیاس اخیر محبت الہامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین
 مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو آسکا جھوٹا گ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ۔
 پاک ہو جائیگی۔ والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام۔ اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء سے
 اسلام پر محمول ہے۔ فت یعنی ابتداء سے اسلام میں ونوع الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر نسخ ہوا احادیث یہ ہے کہ
 ابتداء سے اسلام میں حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں
 پھر جب علت جاتی رہی تو حکم نسخ ہو گیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم بافتراق نسخ ہو گیا ہے۔ منع۔ شک سے اگر پانی پستیا
 پھر ایک کتے نے اگر شکا جاتا تو شکے میں جو پانی ہے وہ پاک ہے اختلاص۔ مسئلہ و سور الخنزیر نجس لانہ نجس البصین علی مامر
 اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس البصین ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا۔ مسئلہ و سور سباع البہائم نجس۔ اور
 بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے۔ خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر۔ اسواسے کتے و سور کے باقی درندوں میں
 امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ لان لکھما نجس ومنہ یولد للعاب و ہوا المقبر فی الباب۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں
 کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے۔ فت امام شافعی
 کے دلائل خد احادیث ہیں۔ ازاجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا چہر کتے و درندے وارد ہو کر پینے میں تو فرمایا کہ جو آنکے پیٹ میں گیا
 آگاہ اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہ۔ حالانکہ البصین کتے کا بھی ذکر ہے جو اخیر محبت ہے۔
 دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت فدا کے
 حرام ہونا دلیل نجاست ہے۔ مسئلہ و سور المرۃ طہر کردہ۔ اور بلی کا جھوٹا پاک کردہ ہے۔ فت یہ کردہ بکراہت تخری
 ہے اور یہی واضح و مناق بانمار مردہ ہے۔ منع۔ پھر طہر کردہ کا لفظ جامع منیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ
 میں یوں ہے کہ وان وضاء بغیرہ کان احب الی یعنی اگر سوا بے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو
 مجھے زیادہ پسند ہے۔ ح۔ وعن ابی یوسف انه غیر کردہ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا کردہ بھی نہیں ہے
 فت یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہما الا انما یقشر منہ فیتوضاؤ منہ۔
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ آئین سے پانی لی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے۔ فت
 رواہ الدارقطنی و منہ۔ کیونکہ اسناد میں واقعہ یہی ہے کہ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رحمہ نے
 اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقعہ کی تضعیف کی وہ جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقعہ نقل
 ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا ان کے جوابات دیے ہیں۔ و دارقطنی رحمہ نے حدیث حارثہ عن عمرو عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بزن میں حضور کرتے حسین سے چلے بی بی نے پاتھا۔ وار قطنی رح نے کہا کہ عارفہ راوی میں کچھ مضائقہ نہیں ہر رواہ ابن خزیمہ فتاویٰ نے سنہ کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بی بی جس نہیں بہتھارے گرد پھرنے والوں یا بچہ سے وایوں سے ہے۔ یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہیں۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ منع۔ و لہما قولہ علیہ السلام الہرہ سبع۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بی بی درندہ جانور ہے۔ و اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدار قطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان خلقت نہیں ہے بلکہ۔ المراد یہ بیان الحکم و دون الخلق و الصورۃ۔ مراد درندہ جملانے سے اس کے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت کا۔ و نہ کہ خلقت و صورت تو بشر شخص کو آنکھوں دیکھے معلوم ہے۔ پس جب درندہ کا حکم ہو تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا بنجس ہوتا۔ الا انہ سقطت النجاستہ لعلہ الطواف بقبیلۃ الکرا تہ۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طواف ہونے کے نجاست ساتھ ہو گئی تو کراہت باقی رہی۔ و مار وادہ محمول علی ما قبل التحريم۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بی بی کو بزن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بی بی حرام کرنے سے چلے تھا۔ و لیکن ابو یوسف کھینکے کو حرمت چلے تھی پھر پانی کر دیا کہ نسخ فرمایا حالانکہ ہی ادنیٰ ہے۔ تم قبیل کراہتہ محرمہ الحکم۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ و نہ بی بی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہر ادنیٰ قول طحاوی رح ہے۔ و قبل اعدم تحایمہا النجاستہ۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اس کے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں رکھتی ہے۔ و نہ قول کرخی رح ہے۔ و ہذا الشیر الی المنزۃ۔ اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ و یہی اصح و مانق بآثار ہے۔ منع۔ و الاول الی القرب من التحريم۔ اور پہلا قول طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہے تحویم سے قریب ہونے کو۔ و نہ یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہندیہ میں ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ جو پانی انکا جھوٹا کر وہ کراہت تنزیہی ہے ہی اصح ہے الخاقنہ۔ میں کہتا ہوں کہ طاسرا حشرات دو قسم ہیں بعضے گھردن میں رہتی ہیں جیسے قیولاد سانپ و جو باغیرہ اور بعضے جھگڑوں میں ہیں اور حدیث انس رحمہ اللہ میں بی بی کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہ اس یساع بیت سے ہر کسی چیز کو گندہ و نجس نہیں کرتی ہے۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رحمہ اللہ کی حدیث میں ہے کہ فرمایا یہ نجس نہیں ہے تو جیسے بعض گھردائے آدمی رواہ ابن خزیمہ و دیگر حضرت ام المؤمنین عائشہ رحمہ اللہ نے پیاثرید سے جان سے بی بی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد و غیرہ میں ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ میں مذکور ہے وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو ربیع و غیرہ میں ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بی بی کا جھوٹا پاک کر دہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانوروں کا جھکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے پاک کر دہ ہے چیل استحسان کذا فی البسوط۔ م۔ کر دہ تنزیہی ہے۔ ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی نورہ الماء فنجس الا اذا اکلت ساتھ یفسلہا فہما بلعابہا۔ اور اگر بی بی نے چھو کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالا جماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہو کیونکہ اسنے اپنا منہ لچے لعاب سے دھو لایا۔ و نہ یہی صحیح ہے کہ کافی الغیر یہ۔ م۔ آب مطلق ہونے ہوئے اگر پاک کر دہ سے وضو کیا تو کر دہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو کر دہ نہیں ہے الا اختیار۔ م۔ اگر شرب پیکر فی الفور پانی میں نہو لگا یا تو بالا جماع نجس ہو گیا البقی ع۔ و الا استثناء علی مذہب ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ استثناء جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو لایا پھر امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ و نہ غیریہ میں اسی کی تصحیح مانع ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سوائے پانی کے دیگر اناجات خل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ و لیستطاعتنا ان نعصب لظہورۃ۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مانع چیز کا نجاست پر بہا شرط ہے اور بیان بی بی کی طرف سے یہاں نہیں پایا گیا تو جواب دیا کہ بنانے کی شرط یہاں بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلہ۔ و سورۃ الدجا جہ المخلاتہ کر دہ۔ اور مرغی مٹا کر دہ ہے۔ و نہ کر دہ تنزیہی قبول اصح۔ و مٹا کر دہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں میں بھرتی ہر مجمع الانہ۔ لانا تھا تھا لفظ النجاستہ۔ کیونکہ مٹا کر دہ

ست سے مخاطب ہوتی ہے یعنی تشریفاتی ہے۔ ولو کانت محبوبۃ۔ اور اگر مرغی محبوبہ ہو یعنی۔ بحيث لا یصل منتقارہا الی ماتحت
 میا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنجوں کے نیچے تک نہ پہنچے تو اُس محبوبہ مرغی
 ہونا کر دہ نہیں ہے کیونکہ نجاست تشریف سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ محبوبہ دو قسم ہے ایک چونچ سے یا ذہبہ میں قید ہو اور
 کا دانہ پانی دہن ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گودہ میں پہنچتی ہے۔ پس اُسکا جھوٹا کر دہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ محبوبہ کہ قید ہے
 درانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رحم نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجوں کے ماتحت نہ پہنچے۔ غنایح
 ن العام رحم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گودہ نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھ کر درمیان سے اٹھا لیتی ہے۔ انتہی و علی ہذا محبوبہ کوئی
 تم ہو اُسکا جھوٹا کر دہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے مع م۔ اونٹ و گائے جلالہ (دکبری جلالہ) یعنی جو نجاست کھاتی
 بن اٹھا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں کر دہ تنزیہی ہے۔ و۔ وکذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا
 ضوٹا کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی بقول اصح۔ لانہما مکمل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں۔
 شیبہ اللہ جاحۃ الخلاء۔ تو مخاطبہ مرغی کے مشابہ ہو گئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ نور ماردار کھا کر پانی میں کھٹ ڈالا۔ اور سباع الطیر
 سے شکرہ و بادشاہین و خباب اور انہیں میں وہ پرند بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں یعنی جیسے
 تاویرہ۔ اور یہ جو مصنف رحم نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس بہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانند دندوں کے نجس ہوا دلت
 بے دونوں کے گوشت کی حرمیت ہے اور وہ استحسان وہ ہے جو مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے بدون زبان لگنے کے
 پینے میں اور وہ جو قدر بڑی ہے بخلاف دندوں کے کہ دے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرند
 میں ضرورت و عوم ہوتے متحقق ہوا کیلئے کہ دے ہوا میں اُترتے مارتے ہیں۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہما اذا کانت محبوبۃ
 علم صاحبہا نہ لا قدر علی منتقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ وانشح المشایخ ذہ الروایۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم
 روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا برداشت کرنے والا جانتا ہو کہ اُسکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا کر دہ
 بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشایخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری
 پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منتقارہ پر نجاست معلوم نہ ہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا ہو
 اُنکا جھوٹا کر دہ نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر مشایخ نے قوی دلیل التناہی مع۔ المسئلہ۔ و سورہ یسکن البیوت کا لیمۃ و انقارۃ کر دہ
 اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھردن میں رہتے ہیں جیسے سانپ و جو یا وغیرہ کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی کر دہ علی الاصح۔ یعنی بوجہ
 ضرورت کے پاک ہے۔ یہ اس وقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ کر دہ بھی نہیں ہے۔ و۔ لان حرمتہ اللحم اوجبت نجاستہ السور۔ کیونکہ لگنے
 گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو۔ الا انہ سقطت النجاستۃ لعلۃ الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
 ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھردن میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متغذر ہے پس اس علت سے نجاست
 ساقط کر دی گئی۔ بحقیقہ اگر اتہ۔ پس کیا بہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کما
 معلوم ہوئی تو فرمایا۔ و التنبیہ علی العلۃ فی العقرۃ۔ اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بلکہ کے مسئلہ میں۔ ف۔ یعنی حدیث میں بی
 نسبت لڑا کہ نجس نہیں ہے۔ فانہا من الطوائف علیکم و الطوائف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بی
 کی طرح اُن جانوروں کے جوئے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی متحقق ہے۔ مع۔ المسئلہ و سورہ الحار و البغیل مشکوک فیہ
 اور محمد ناگدھے و غیرہ کا مشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو بالو ہو۔ و۔ اور اصح قول میں ضرور وہ میں جو
 فرق نہیں کافی قاضیان اور پھر سے وہ پھر مراد ہے جسکی مان گدھی ہو اور اگر اُسکی مان گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
 گدھے و گائے سے جو پھر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ ہا گدھا اور پھر گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہو۔ وقیل الشک فی طہارتہ لانه لو کان طاهر الکاف طہوراً لم یقلب اللعاب علی الماء۔ بیان دو قول ہیں ایک یہ کہ لعاب کی طہارت میں شک ہو یعنی پاک ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہو تو جب پانی میں غلط ہو جاتا تو یہ پانی طہر یعنی پاک کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ فت۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آدھکا تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہو۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانه لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل بلوسہ اور دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طور ہونے میں شک ہو یعنی خود تو لعاب پاک ہو لیکن شک اس میں ہو کہ پاک کرنے والا رکھتا ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر اس نے پانی یا پانی اور سپر اپنا سر دھونا واجب نہیں۔ فت۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق یا پانی اور سپر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اس کی طہارت میں شک ہو تو سر دھونا واجب نہوتا۔ وکذا البنتہ طاهرہ۔ اور یوں گدھی کا دودھ بھی پاک ہے۔ فت۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایہ میں نہیں ہے۔ البیضا۔ جب وہ کثیرہ فاضل ہو اور بھی صحیح ہے۔ التمرناشی۔ مع۔ ولا یوکل لیسباً وجہ وہ پاک ہے مگر کہا جائے جاہلکا۔ فت۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان محض کھلذا سورہ وجوہ الاصح ویروی عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو ایسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے مگر اس کے طور ہونے میں شک ہو اور یہی صحیح ہے اور امام محمد رحمہ سے اسکا پاک ظاہر ہوتا مخصوص ہے۔ فت۔ اور بھی صحیح ہے اتفاقاً ضحان۔ اور جھوٹا شائع اسی قول پر ہیں الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق روایات ظاہری کے صحیح ہے لیکن دودھ کے حق میں معتبر کتابوں میں نہیں ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست و طہارت ظاہر ہونے کی روایتیں ہیں النہایہ۔ میں لاکھ ہم نے کہا کہ صحیح ہے کہ دودھ گدھی کا نجس نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ تہ درمی نے کہا کہ گدھی کا پسینا روایات مشہورہ میں پاک ہے۔ البیضا۔ منع۔ وسبب الشک تعارض المادۃ فی اباحتہ وحرمتہ و اختلاف الصحیۃ فی نجاستہ و طہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے و حرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ نجس ترجیحاً للحرمتہ والنجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت و نجاست کو ترجیح دی۔ والبعل من نسل النکار فیکون بمنزلۃ۔ اور بخیر بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ فت۔ تعارض اولہ یعنی احادیث ہیں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالوگدھوں کے گوشت سے فزہ خیر کے روزنہ فرمادیا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔ البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و چمڑ و گدھے کے گوشت سے مانع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک سنا دی کو حکم دیا جس نے پکار دیا کہ ہاتھیاں اندھا دی جاوین کہ وہ جس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل بالوگدھے کے گوشت کی اجازت بعضوں کو مطلق میں دی گئی کہ رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ بن میں سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور چھین سے اسکی طہارت مودی ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولد یہ کہ بیان تردد اور نہیں کہ حرمت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے و چمڑ و گھوڑوں کے درازوں و صحن میں باندھے جاتے اور کوٹھنوں وغیرہ میں انکو پانی پلا جاتا ہے پس نظر بقدر مخالفت کے اسکے جھوٹے کی نجاست جو بقضاء حرام گوشت بھی ساقط ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم نواہد نہ اس کے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ یعنی بالجوہ بیان جھوٹے کی حرمت میں شک ہے اور رہا پسینے کی حرمت موجود ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علیؑ کو گدھے پر ضرر سوار ہوئے میں پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں پڑ جاوے تو اس سے وضو کرنے میں شک ہے پھر اس کے حرمت میں تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی بانی انفسخ و علی بناء دودھ موافق ظاہر الروایہ کے نجس ہے اور یہی مغلطہ ہے اور جھوٹا لعاب قیاس عرق کے برابر کپڑے کے حق میں پاک ہے اور

پڑا دھونے اور وضو میں ترو ہو جو ہم ف۔ فان لم یجد غیرہا تیوضا بہا تو تمیم۔ پھر اگر تومی نے سوائے گدھے کے جوٹے یا بچر کے جوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضو کرے اور تمیم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضو و تمیم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ غزائہ المفتین۔ و یجوز اسہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضو و تمیم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زرقلی یجوز الا ان یقدم الوضوء لانه ما وجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق۔ اور زرقلی نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضو کو مقدم کرے اس واسطے کہ جوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرے تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہو گیا۔ ولما ان المطر احدہما فیقید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جوٹے پانی سے وضو کرنا اور تمیم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنی دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ تاکہ ترتیب لازم ہو کہ وضو مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضو کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والبعث۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جوٹے سے وضو کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہ ہو دوسرے پانی سے وضو کرنا روا ہے جیسے آب متعل کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اور نہجاست دھونا گدھے کے جوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضو و تمیم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر گدھے کے جوٹے سے وضو کر کے ٹہرے پھر تمیم کر کے یہی ٹہرے تو ظہر ادا ہوگئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضو و تمیم جمع ہوں۔ النہایع ف۔ اگر نقطہ تمیم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جوٹا بہا یا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ تمیم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جوٹے سے وضو و تمیم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضو نہ کیا حتیٰ کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تمیم کرے اور وضو اسکے جوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے۔ ع۔ مسئلہ۔ و سور الفرس طاهر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جوٹا خواہ نہ ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے لان لحمه ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھا یا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و مجہورائے کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابو داؤد و نسائی کی روایت میں مخالفت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و کذا عندہ فی الصحیح۔ اور یون ہی امام اعظم رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رحمہ نے جو گھوڑے کا گوشت کردہ کہا تو پوجہ نہجاست نہیں۔ لان الکراۃ لظہار شرقہ۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جانا چاہیے کہ پانی میں جوٹا مارے جسکو دپے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ بنید التمر ہے پس اگر خلیل و الدیہ جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اس میں کچھ خلل نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے اور اگر بقدر کثیر جوٹا مارے ڈالے کہ پانی کاڑھا ہو گیا مثل شیر کے تو بالاجماع اس سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر بقدر ہون کہ اُن سے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اس میں خلل ہے اور نہ صحت صحیح میں اس سے وضو نہ کرے بلکہ تمیم کرے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ فان لم یجد الا بنید التمر قال یوضو تیوضا بہ ولا تمیم۔ اگر تومی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو بنید التمر ہے تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وضو ساقط نہیں بلکہ اس سے وضو کرے اور تمیم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ حدیث لیثہ الجن فان البنی علیہ السلام تو ضاء بہ عین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیثہ ابن عمر کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو بنید التمر سے وضو کیا تھا۔ ف۔ ابو یزید الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم رحمہ بن عمر و اور حسن بن زیاد رحمہ نے روایت کی کہ امام رحمہ نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد وغیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف تمیم ولا تیوضا بہ و جو روایتی عن ابی حنیفہ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رحمہ سے ہے۔ ف۔ قاضی خان رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رحمہ کا

آخر قول ہوا اور اول قول سے انھوں نے رجوع کر لیا۔ وہ تھا ل الشافعی علیاً بآیۃ التیمم لانما اتوی اوہو منسوخ بہا لانما مدنیۃ
ولیلۃ الجن کانت بکثر۔ اور یہی قول شافعی رحمہ کا ہوا یہ تیمم چل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس
آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن صمین حدیث ہے وہ کہ میں واقع ہوئی تھی۔ وقال
محمد رحمہ تیوضاویہ ویمیم۔ اور امام محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ نیندا تہم سے وضو کر لے اور تیمم بھی کر لے۔ لان فی الحدیث اضطراب
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ فت۔ تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نیندا تہم سے وضو جائز ہے۔ و فی التاریخ جاتہ۔ اور تاریخ
میں جاتہ ہے۔ فت۔ تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد ہوا کہ اگر
نیندا تہم سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل و ناز نہوگی۔ فوجب الجمع احتیاطا۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں
جمع کرے۔ فت۔ علی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روانہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ قلنا لیلۃ الجن
کانت غیر واحدۃ ظاہر و محوی المنسوخ۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکر منسوخ
ہوا کہ نیندا تہم کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ کہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے جو تو منسوخ ہونے کا دعویٰ
صحیح نہیں ہے۔ و الحدیث مشہور۔ اور حدیث مذکور بھی احادیث میں بکثرت مشہور ہے۔ علت بہ الصحابہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے عمل کیا ہے۔ فت
اور یہی قول حکیمہ و اخلاعی و حسن بن علی و اسحاق کا ہے کہ نیندا تہم سے وضو جائز ہے اور ابن تہامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
و حسن بصری رحمہ سے مروی ہے۔ و مثلاً زیاد علی الکتاب۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ فت
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اس میں کلام کیا حتیٰ کہ قریب ہے کہ صحیح نہ ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
کا قول موافق ہے۔ اس ایک جماعت متاخرین ماسی بر گئے ہیں۔ مفت۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن گواہی مسودہ سے لے لیا کہ میرے پاس پائی ہے عرض کیا کہ میں سوائے نیندا تہم کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھو ہمارا
پاکیزہ اور پانی طور پر میرے ہاتھ پر ڈال دے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا۔ و رواہ الطحاوی الطبرانی والبخاری وغیرہما۔ اور اسکو
استاد و متن میں کلام ہے۔ اصحیح مسلم میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ عقیقہ سے بوجھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم کیا تو
گھماٹیوں و دادیوں میں تلاش کیا پس پہنچے نہایت بڑی طرح رات گناہی جب صبح ہوئی تو پہنچے دیکھا کہ آپ حواری کی جانب سے لشکر میں
لے گئے ہیں الحدیث رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی وغیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صحیح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملاقات ہوئی
اس وقت نیندا تہم کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زہرہ رحمہ سے غینۃ الترمذی والی حدیث کی تضعیف
نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن جہان نے کہا۔ لیکن شیخ حینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابوزید کی توثیق ثابت کی
مگر منہج نے اس واسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ درمختار میں کہا کہ جب امام رحمہ
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام غینۃ الترمذی سے منقول ہے۔ و اما الاغتسال بہ نقیض قبل یجوز عندہما
بالوضوء۔ رائیذا تہم سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک ہے کہ امام رحمہ کے مذہب پر قیاس وضو کے اس سے غسل جائز ہے۔ فت
طرح موطن میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و کذا فی الکافی و العنابیہ۔ فت۔ و فیہ لا یجوز لاف فوقہ۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حاشا
جناہت کا حدث وضو سے بڑھ کر ہے۔ فت۔ و وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور قیدی میں ماسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح و التیسیر
جامع صغیر ماسی میں ذکر کیا ہے اصح ہے۔ اتنا تاریخیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر قوی ہے۔ و التیسیر اختلاف فیہ ان یکون حلاً
رقيقاً یسئل علی الاعضاء کالماء۔ واضح ہو کہ غینۃ صمین یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ تیسرے رقیق ہو جو احضار پر مثل پانی

بتی ہو۔ و ما اشد متضا حراما لایجوز التوضی بہ۔ اور جو نیند ایسی ہو کہ گاڑھی بچر گئی تو وہ حرام ہو گا، اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ و بالتفاق نہیں جائز ہے شح الطمادی۔ وان غیرہ التار۔ اور اگر نیند کو آگ سے بغیر ہوا میں پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اس میں کچھ تغیر آجائے۔ فادام حلوا فهو علی اختلاف۔ پس جب تک شیرین ہو تو اس میں سیاسی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ وان اشد فندابی خیفہ یجوز التوضی بہ لانه یحل شرہ عندہ۔ اور اگر گاڑھی بچر گئی تو امام اعظم رحمہ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے۔ وعند محمد رحمہ لا یتوضأ بہ لحرۃ شرہ عندہ۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے۔ و لیکن بقید مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کھروہ کاغذ یا کچھ اور اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو۔ اور یہی اصح ہے بقید یہی اصح ہے لیمط۔ اور یہی صحیح ہے بقید منترجم کتاب کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ اسپر ہے کہ نیند نمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز کے قول پر فتویٰ ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو۔ م۔ ولایجوز التوضی ہا سواہ من لانتہ جریا علی قضیتہ اقیاس۔ اور سوائے نیند التمر کے باقی کسی نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے۔ و لیکن نیند تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نیند شمر۔ و مزید و گسون و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے۔ مخرج اگر نیند تمر سے جواز وضو کے قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز ہو گا کیونکہ نیند مانند تمیم کے پانی کا بدلہ ہے حتیٰ کہ پانی جوتے ہوئے نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتیٰ کہ نیند سے وضو کیا پھر پانی پاتا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں بارے احباب سے نقل کیا ہے۔ افصح۔ آب وضو کا بدلہ تمیم جب کہ پانی نہ پادے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی قید نہ پادے جیسا جعفریہ

باب التیمم

یہ باب تمیم کے احکام میں ہے۔ واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت مغزی کو بچر غسل کو بیان کر کے آگے پیچھے آگے خلیفہ یعنی تمیم کو شروع کیا ہے۔ اور تمیم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا۔ کامرو ہذا۔ اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جملت لی اللہ من مسجدا و طورا۔ یعنی زمین میرے واسطے مسجد و طور کر دی گئی۔ م۔ تمیم کا شروع ہونا غزوہ بدر سے ہے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا بارگاہ گہرا اور حضرت قیام کر کے لوگوں کو اسکے دھندلنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی ام المومنین برہت سخی کی کہ تو نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ رکھ دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے آیت تمیم نازل فرمائی تو اسید بن جبیر نے کہا کہ اے آل بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت کا طہ فدا دے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران جاتا تو انجام کو اللہ تعالیٰ نے اس میں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی۔ اصل حدیث صحاح میں ہے۔ سمعنا فی یہ کہ تمیم شرعی نام ہے جو وہ دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرطیت خاص کے۔ النعمہ اور اسی تعریف کو بھر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تمیم میں بقول امام اعظم و محمد رحمہ کے نیت ایسے تقرب مقصود کی جو بدون طہارت دست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رحمہ صرف نظر مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا۔ اور حاصل یہ کہ مطلق تمیم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تمیم نو کا حتیٰ کہ دوسرے کو تمیم سکھانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تمیم ہو جائیگا جبکہ نیت تمیم ہو ولیکن اس تمیم سے نماز نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تمیم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہو نہ آنکھ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طریقین رحم کے نزدیک ہے کہ اگر قرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدو ن طہارت صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں پھر
یہ کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ ملے گا کہ اگر
بھی رکن قرار پاوے اور درمختار میں کہا کہ یہی مسح و احوط ہے لیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ فقیر آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کیلئے
وہ فائدہ ہے۔ فائدہ اول یہ کہ نحس زمین خارج ہوگئی اور چونکہ آیت میں صید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری یعنی ہر وجہ سے
وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نحس پانے یا پیشاب کے نحس ہوگئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہوگئی تو بعض وجہ سے وہ پاک
ہوگئی حتیٰ کہ اسپر ناز جائز ہے لیکن ہر طرح پاک نہیں ہے لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہے درمختار میں ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے چنانچہ
دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک وغبار ہو یا نوحی کہ چکنے پھر بر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ دنی اور وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دوران
میں ایک تو دونوں ضرب و لیکن ترجیح کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ انیم مرتبان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم
استیعاب چہرہ و ہر دو دست و اوراق۔ اور چوتھیں میں ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ میں انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ م۔ صید
۴۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ حقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے لیکن بوجہ مانعت بیماری
دخوت مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کتاہوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شرب باہر کیساں ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے م۔
اور ابن دہیان رحم نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ د۔ اور جس نفاس قطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر جربی وغیرہ کے
ہمہم کوئی چیز مانع مسح ہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شرط صحت تیمم میں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول دونوں شبلیوں کو
کی طرف سے ارننا۔ ۲۔ شبلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ انہر۔ ۴۔ انکو جھڑنا
۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر ماننا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجاوے۔ ۶۔ اول میں ہسم الہر جہا جیسے منہ
میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائیں ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ ہر دو پر مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا
تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہوجاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ مسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت
پانی نہ پاوے۔ ومن لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف یعنی آب مطلق نہیں جس سے وجود جائز ہو ایسے
تاز کے لیے کہ قضاء میں اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نازعید و ناز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جس نے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو
جائز ہوتا ہے بقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی ناز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہے۔ وضو
مسافر و خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصر میل و اکثر۔ اسکے اور شہر
کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صید سے تیمم کرے۔ لقولہ تعالیٰ فلم تجدوا
فھیما صیداً طیباً۔ اسکے واسطے دو دلیل ہیں اول قولہ تعالیٰ یعنی بھرنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو صید طیب کو۔ و قولہ
علیہ السلام الشراب مطور المسلم ولوا فی عشر حجج الم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین
مسلمان کا طور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے
اپنے اہل کے بیان جاتے اور انکو جنابت پہنچتی تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ صید
طیب وضو المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد فلیستہ بشیر نہ۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک
پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا
اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و رواہ الحاکم و ابن جان و البزار و الطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جب تک
پانی نہ ہو ہر اہل باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف ناز کے وقت میں اسکے ادا کرے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر
مذہب مالک ہے۔ م۔ پھر آیت و حدیث میں ہے کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل دور ہونا اس معنی میں لیا کہ آسنے پانی

[illegible]

دام کی زیادتی کے مرض سے۔ وذلک صبح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی مٹا ہوتا اور جب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔ تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم مباح ہے۔ وذلک اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہے اور مرض کی زیادتی کا خوف ہے تو قیاس کیونکہ جو کا جواب یہ کہ خوف بعضی یقین قرار دیا گیا ہے اور شرح میں اس کے نظائر کثرت ہیں۔ م۔ ہر وہ خوف جو کسی طرح بچانا جائز ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اس کا تجربہ ہو یا مسلمان حبیب حائق جس کا خلق ظاہر نمودار گاہ کہ اگر تیرے مرض سے مرض ہو چکا۔ شرح المینۃ طبعی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معبر ہے ایک تہائی فرسخ جس کے چار ہزار گز ہونے پر گز (۲) انگشت کا اور ہر انگشت جو جو بیسہ پیٹ لے ہو۔ ف۔ د۔ ج۔ ہی احوط ہے۔ م۔ بھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہے کے واسطے مختار ہے ہر ایک کے واسطے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو یا دیہی صبح ہے۔ گمانی کہ نہیں کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہر دور میں سب یکساں ہیں۔ ف۔ ط۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے مرض وضو کر لے اور چاہے صرف کپڑے یا ہاتھ کی حقیقی نجاست دھو لے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی نازل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسے وضو کر کے نجس کپڑے سے غائر پرچی تو نماز ہو گئی و لیکن گنگار ہوا۔ البحر عن الخانیہ۔ و لیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا بوجہ پانی نہ ہونے کے شہر میں اور ایسے گاؤں میں جہاں آگے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے ہیں دن میں۔ اور سلی رحم سے جواز تیمم بخلاف جو اگر صبح عدم جواز ہے۔ بھر یہ اختلاف اس وقت کہ دھونڈنا ہو اور دھونڈنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ صبح وہی ہے کہ شہر میں بھی پانی نہ ہونے پر جواز ہے و الا علم۔ م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر نہ ہو کہ اس کو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا جو اس کو وضو کر دے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا استقد و دسترس کہ اجاڑ اٹھل پر ضرر دے کر لے یا کوئی اور ایسا شخص ہے کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اس کو تیمم روا نہیں کیونکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ اور من البحر۔ اس کو نفع القدر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ قبول صاحبین رحم جو اور دام رحم کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی صحیح ہے چنانچہ آویگا۔ م۔ اور شہر و دور و شکوہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرنا واجب نہیں اور ملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے۔ م۔ من البحر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جو درپہ از راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت و جوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہاء نے تصریح کی کہ خدمت پر کھانا پکانا و احد خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں قتال۔ م۔ الم صنف رحم نے فرمایا۔ و لما فرق بین ان الشیء بالتحکک او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق نہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ اس طرح کہ کہ خشش سے مرض میں اشتداد ہوگا یا اس طرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا۔ ف۔ بہر حال تیمم جائز ہے۔ و اعتبر ان شافعی خوف التلف و جو مردود بظاہر النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ ف۔ کیونکہ قولہ ان کثر مرضی الا یہ۔ میں صحت بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ کسی بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ بھر کمان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ دلالت آیت میں فرمایا۔ امیرید المد بسجل علیکم من حج الخ یعنی اس قدر تعالیٰ تم پر حج ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔ تو معلوم ہو کہ جس صورت میں حج و شقت نہیں ہے حتیٰ کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہو تو اس صورت کے سواے باقی صورتوں میں جواز تیمم مخصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادعا نہیں کیا اسے ہر مرض میں جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر نہ ہو جواز تیمم کہا ہے جیسے دوسرے وغیرہ۔ اور حق یہ ہے کہ مدار حج پر جو جس کو کھانی کمزور آدمی۔ وضو سے درد میں شدت جانے یا وضو نہ کر کے ہر سردی کے ہوا وضو سے اس کا نال و بیز میں جانے تو اس کو تھوڑا ہی اندر فرق ظاہر ہے کہ ساتھ رون ہمارا کہ دے مریض کو حج جانتے ہیں اور ہم مرض مع حج کو فائز۔ م۔ پھر امام شافعی رحم کا یہ قول ہے کہ کھانا چھوٹی مٹی کے کھاکہ بہ تول جدید جو ادھر تیرے حق و شہر و ہر ادھر تول تعلیم آٹکا ہمارے موافق ہے اور شیخ ابو جعفر نے فرمایا

مہ اصحاب کا قول ایسی قول ہو جس قدر ملک کا ہر دور علیہ میں ہوگی بھی اس میں جو ساری میں ہو کہ اس میں قول جو از ویں ہو کہ قول
 مع پس خاص ہر ہا کہ اس میں سکے میں قول ایام اعظم و امہات و امام شافعی و احمد و امام احمد رحمہ سے البتہ روایت منع آئی ہو لیکن
 ح آنکے مذہب میں بھی جواز ہو و اس میں علم یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہو۔ مسئلہ۔ و لو خاف الجنب ان یقتل
 یقتلہ البر و اولیہ رحمہ شیم بالمصعد۔ اور اگر جب نے بر تقدیر کہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
 پاک زمین سے شیم کرے۔ و لو غصص برفستانی کلون میں بالخصوص سردی کے محکم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
 حق ہونے کی جو جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں
 تاہر جیسا کہ محل اور ہذا کہ بہا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا دوسریں میں اس مسئلہ میں جب کی قید لگائی
 در یہ بیان نہ تھا کہ کمان ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ و ہذا اذا کان خارج المصر لما یمننا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب جب
 کہ شہر سے باہر ہو جوہ اس کے جوہنے بیان کر دیا۔ و فی یعنی قولہ لانه یقتلہ الخج بدخل المصر یعنی اسوجہ سے تیم مباح ہے کہ اسکو
 شہر میں جانے میں حج لاق ہوگا۔ لہذا قال ایسی مع اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حج ہے اور وہ روایات میں سے زیادہ
 جو حج تیمم ہو کہ یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولیٰ ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس میں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے قائم۔ بالجملہ
 ر قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جب کہ اگر شہر کے باہر لاق ہو تو بالالتحاق تیمم مباح ہے۔ و لو کان فی المصر فخذ لک عند
 لی حقیقتہ رحم خلافا لہما۔ اور جب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاق ہو تو بھی امام اعظم رحمہ کے نزدیک ہی حکم
 خنی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قولی صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقیق نہدہ الحالہ نادر فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں
 شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا۔ و فی گو یا مقصود یہ کہ شہر میں حام گرم یا آب گرم یا خافت سردی
 ظن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر متصور ہے حتیٰ کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر انکفار کرینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رضی
 یہ منی مروی ہیں کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی میں اسکو چیل کرینگے لیکن حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت تغیر
 و مختلف ہیں حتیٰ کہ بہت غریب یا غلاموں کو روٹی ہی میرا نے میں شکل ہے تو حفاظت آنکے حق میں معدوم ہے۔ ولہ ان العجز
 ثابت حقیقتہ فلا یعتبر۔ اعتبار۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جب خافت کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
 و حقیقت ثابت ہو تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ و فی۔ اور نادر واقعہ کہ بعضوں میں داخل ہو تو خالی راسے سے اسکو خارج کرنا
 جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نادر الواقع تو بعض کلون بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان دوسرے کلون کے
 خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیان نے کہا کہ اسکو بالاجل تیمم جائز ہے کمانی العینی ہم۔ اور یہ اختلاف
 اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی بعد اگر پائی تو اسکو بالاجل تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
 پائی تو بھی نہیں جائز ہے۔ اسراج۔ و لیکن مدار اسکا ترجیح ہے کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر
 قوی ہوگا ہم۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر و مسافر کو و ضرور میں خوف مرض ہو اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
 و ضرور میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو و ضرور کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
 تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اس میں یہ کہ وہ بالاجل نہیں جائز ہے۔ انہ۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔
 انکشاف و قاضیان۔ یہ حکم ظاہر اس بنا پر کہ و ضرور میں ایسا خوف متصور نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ و ضرور کرنے سے
 ایسا نہیں ہوتا ہے۔ انفع۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا تو تحقیق ہوگا کسی کو یا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہے ہم۔ فروع
 اگر مزید کو یہ قدرت نہیں کہ غلبہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اس کے کیونکہ ہر حاجت ہے جس سے ہٹ جائیگی قدرت
 نہیں اعتراف ہے ایسے شخص کو یا بیمار اسکو قلعہ کر دے یا نہماست سے نہماست تو امام رحمہ کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہے

[illegible]

یہ کہ تم کرے۔ م۔ انکھارہ والی جمع احکام میں ہے کہ پشو و بیہوش کی شدت سے کلمہ کے اندر تمیم معافی اور سخت بارش و سخت گرمی
 و رماہ و الزامہ ہی و الکفاح۔ پانی نکالتے کا آؤ نہ تو تمیم کرے۔ ن۔ تمنا جو ایسے لوگ ہاتے ہیں جہاں اکثر اوقات شکار سے باہر
 بی ہو رہا ہو اور یوں ہی حواشی کی حفاظت دیکھت و جو رو و زندوں سے حفاظت کے لیے مہلج مہمیا گیا ہو اور علیٰ ہذا ایسے گتے
 و سخت کرنا بھی روا ہے اور جو گتتا شوقی و غیرہ ناجائز طہ کے واسطے جو حرام ہو اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ ہاتے واسطے کی ہر روزہ
 جہاں تکیاں کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ گتے کے پیاس کے خوف سے جو از تمیم کا جو سہ گزرا ہو تو سرایح میں قید لگائی کہ گتتا شکار یا تو ہشی
 رد غمار میں کوئی قید نہ کریں کی جگہ مطلقاً اپنے گتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہے و احادیث عالم۔ م۔ مسافر کے
 میں دواں نہیں تو تمیم کرے بون ہی اگر رسی نو۔ قاضیخان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالتے کا پاک اگر ہو اور اگر دواں و گہری یا گھاس کی
 حسی و غیرہ سے سمورا ہو کر کے نکل کے تو تمیم نہ کر لیا اگرچہ لگانے سے خراب ہو جاوے اور اگر سچاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
 مت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البتہ طحاوی رحم نے کہا کہ یہ ہمارے
 مان مخصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے بیان مخصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مخرج کتابہ کہ اس میں نقصان
 و مار کرنے میں نال ہے۔ اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نو نے کی صورت میں اس وقت تمیم کرے کہ اس کے ساتھ گہری و غیرہ
 ہو اور اگر وہ تو تمیم نہ کرے۔ اور اگر اس کے رفیق کے پاس اسکا دواں ہو اور اسے کہا کہ میں بھرنے کے بعد مجھے بھرنے کو دید و نگاہ تو
 مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تمیم سے ناز جائز ہے۔ انتہی۔ اگرچہ نہ میں اس کے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوتاج کر کے
 پانی نکالتے تو تمیم نہ کرے اور کہا گیا کہ تمیم جائز ہے بون ہی ہر وقت کی صورت میں پھلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تمیم نہ کرے۔ البتہ
 سلم قیدی کو دارالحرب میں کفار نے روکا تو تمیم کر کے اشارہ سے ناز پڑی جب نکلے تو حضور سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
 کو کہا کہ اگر تو نے حضور کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تمیم سے پڑھ کر پھر اعادہ کرے قاضیخان و محیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
 و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور من اثل سے ناز ضرر ہے من البھر۔ من اثل سے دوا ضرر ہے اور حضور سے
 خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کافی الکافی و افق و انکھارہ و غیرہ م۔ اب تمیم کی کیفیت کا بیان مخرج ہے۔ قال الامام احمد۔ م۔ تمیم
 ضرر جان۔ اور تمیم و ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رحم کا اور قول ثوری و حنفی و ابن قلع و ابی حاتم و ابی حاتم و ابی حاتم
 کا اور روایت مالک رحم سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے ہونچون تک ہے۔ اور
 ابن عبد البر رحم نے کہا کہ مغروض ہونچون تک اور مخارکینون تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے معنی میں کہا کہ امام احمد سے منون ایک ضرب
 اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال ہیں۔ مع۔ اور شہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھوں کے ہونچون تک
 ہے۔ ولین ظاہر ہوا کہ چاروں مشہورائے برتول مختلفا متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کینون تک۔ سوائے روایت امام احمد کے و اسرا غفر
 اور اسط ہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔ مسیح باحد صحابہ و جہ و بالآخر ہی یہی الی المرتضیٰ۔ مسیح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
 اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کینون تک۔ ف۔ ولین تریب کہ اول و امین پر بائیں سے مسیح کرے پھر بائیں
 پر دائیں سے مسیح کرے منون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ تو تمیم کرے دو ضرب ہیں اور علیٰ ہذا اگر اسکی انگلیوں کے درمیان خیار و خیل
 نہ تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سوائے ایک روایت امام محمد رحم کے۔ اور اگر دوسرے کو تمیم کرادے تو قسمانی رحم نے جامع الرموز
 میں لکھا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوم سے دایان ہاتھ اور سوم سے بائیں ہاتھ۔ ولین ظاہر ہے ہر طرف سے حفاظت تول ہے کیونکہ
 انہیں دو ضرب نہ کر رہیں خواہ خود تمیم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تمیم کرادے اور اس پر اعتماد ہے۔ م۔ اور شرط تمیم کی دو کیفیت ہے کہ تمیم کرنا
 کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب بنو یا مسیح ہو یا کسی اور طرز پر ہو۔ البتہ۔ تاج الشریعہ رحم نے کہا کہ امام حنفی رحم نے غلط
 ضرب واسطے ہر کہ حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب بائیں۔ مع۔ فقہ علیہ السلام تمیم ضربان ضربہ للوجہ

دو ضربہ علیہ دین - بلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضربہ میں ایک ضربہ واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضربہ دستوں کے۔ فہ اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے اسکو کھایا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوا سے علی بن نعیمان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور نہ راوی خدوق ہر اور یحییٰ بن سعید القطانی وشم وغیرہ نے اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی۔ اور ابن عدی نے ابن نعیمان کی تفصیل نسائی وابن عیین سے نقل کی۔ ف۔ مالک رحمہ نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب کہا۔ اور علی بن نعیمان کو ابو داؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی و ابو حاتم نے کہا اور ابو زرہ نے کہا کہ وہی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حاکم نے اسکی توثیق کی۔ اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں۔ مع۔ اور قوی روایت حدیث جابر بن جبر جو بروایت عثمان بن محمد الانصاری عن حمی بن عمارہ عن حررہ بن ثابت عن ابی التمریز عن جابر رضی اللہ عنہ عن ابی نعیم علیہ السلام قال التیمم ضربتان ضربہ اولیہ و ضربہ ثانیہ عن الی المرعین۔ یعنی تیمم دو ضربہ میں ایک ضربہ واسطے چہرہ کے اور ایک ضربہ واسطے دونوں ہاتھوں کے کہیون تک ہے۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہیں۔ ابن بخوف نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے۔ صاحب التبیح نے مذکور کیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے حالانکہ اس راوی سے ابو داؤد نے اور ابو بکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے باجہ اسکو ذکر کیا۔ ت۔ مع۔ اور ابن عمر نے تقریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بیع المرام میں اسکی سند کو حسن کہا ہے۔ م۔ اور حدیث بزار رحمہ حضرت عائشہ سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار میں بہت ہیں اور حمادی نے شعی سے مرسل اور ابن عمر سے صحیح چار طریق سے موقوف روایت کیا ہے۔ مع۔ اور حدیث عمار بن یاسر صحیحین میں بطریق کثیرہ اور حدیث ابو موسیٰ اشعری بھی صحیحین و سنن میں ہے اس میں ایک ہی ضربہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہنچون تک کے لیے مذکور ہے اور شیخ سفار السعادی نے شیخ دہلوی سے نقل کیا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضربہ اور بعض میں دو ضربہ اور بعض میں صرف ضربہ مذکور ہے اور بعض میں پہنچون تک اور بعض میں کہیون تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضربہ اور کہیون تک لینا سب کا جامع و احوط ہے خصوصاً یہاں تکالیف کے فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہاں مطلق ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صحیح ہیں کہ پہنچون تک نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو رکی سنرا میں فرمایا۔ فاقطعوا ایدیہما۔ یعنی جو مرد و عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو۔ حالانکہ ہاتھ مراد ہونے تک معروف و مجمع علیہ ہے۔ اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کہیون تک صحیح ہے جیسا کہ حدیث جابر مذکور اسناد حسن مذکور ہوئی۔ اسکا جواب یہ کہ امام مالک رحمہ نے کہا کہ پہنچون تک مفروض ہے اور کہیون تک معمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہکو اسی قدر کافی ہے کہ فرض علی کہیون تک ہے اور یہی مراد ہے۔ ہم حدیث عامرہ کو بھی اسی پر محمول کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم یہ کافی تھا کہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہیں کہ مراد تھیلیوں سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جزد کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ غائر تھیلیوں پر مسح ہانی کے مسح کیا۔ علاوہ ان میں اکثر استمال کہیون تک ترجیح دیتا ہے کہ کہیون تک کی حدیث معمول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار تو تھیلیوں کی تصریح کرتی ہے لہذا اگر کہیون تک ثبوت ہو تو شاید متعجب ہو کہیون کہ واجب ہونا تو فرق نہ کرتے۔ جواب یہ کہ تھیلیوں سے معمول و ضروری کہیون تک مراد ہوں۔ اعتراض ہو کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو غلاف تھیلیوں کو پہنچون تک۔ تو تاویل صحیح نہیں ہے جواب دو نکات اسکو سوا سے اجماع میں ضمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ الحدیث وغیرہ اسے وقت کیا ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر حکم مرفوع ہے تو حجت جہل جو جائی فافہم۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ صرف پہنچون تک نقصان گزرتا نہ روایت اس پر اور کہیون تک واجب رکھنا اشد باصول واضح بغیاس ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن عمر نے

بھی پونچھون تک کا قول ازراہ دلیل نوی کیا اور بھلا کھنوسی نے بھی اسکا انراجہ میں اسی کو نوی کیا ہرگز قیاسی دلیل و قبیلہ
کینوں تک چاہتی ہو اور احتیاط پر عمل واجب ہو۔ یعنی نہ نے کہا اسلئے کہ اسے نکالی گئے وضو میں سے دو ساٹھ کچے پورے
پس تمیم میں چہرہ و ہاتھ پورے ہانی رہے۔ مع۔ یعنی وضو اصل ہو اور خلیفہ تمیم ہر جہد رہا موافق اصل ہو لیکن تمیم تو اصل سے نیت
وغیرہ میں خلافت ہو قائم۔ و بعض یہ یہ بقدر راہ و اثرا التراب کیلئے پھیرا۔ اور جھاڑے اپنے دونوں ہاتھ استعد کہ خاک
جھڑا دے تاکہ شلہ نہ جاوے۔ و ف۔ یعنی جیسے شلہ شکل ہو جاتا ہو ویسے بد صورتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے۔ زادین ہر
کہ احوط یہ کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑا دے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر
جھاڑے اور بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر بر انگلیوں کے پورے سے کینوں تک مسح کرے پھر
بائیں بتیلی مع انگوٹھے کو دائیں ہاتھ کے اندر پونچھے تک پھرے۔ پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے
اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور کلمہ کے انگلی داگوٹھے و بتیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط میں ہر کین انگلیوں سے
کم مسح نہیں جائز ہو جیسے سر و موزہ کے مسح میں ہو۔ اور محیط میں ہر کما سطح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونوں
انھوں کے پیچ میں جو درہر اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ میں ہر کما مسح یہ ہر کہ ظاہر بتیلی و باطن بتیلی کو زمین پر مارے صلوۃ الاول
میں ہر کہ ظاہر الروایہ میں برابر جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نوادین ہر کہ اگر انگلیوں کے درمیان فبا نہ کیا
تو میری ضرب واجب ہو موسط میں کما کہ مانند وضو کے ہیں بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہو۔ فتاویٰ فاضل خان میں ہر کہ بتیلی مسح
کرنے میں اختلاف ہو اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کر لیا۔ تو وی رح نے اپنے مذہب میں کما کہ دو ضرب شرط ہیں بلکہ واجب یہ ہر کہ خاک
چہرہ و دونوں ہاتھوں پر پونچ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہیں جائز ہو کما فی فاضل خان امام محمد
سے نوادین روایت ہر کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پونچھون تک تیمم کیا اور در ایک رکعت پڑھی پھر اٹھے یہ اقل
کیا کہ تیمم کینوں تک اور دتر تین رکعات میں توجہ نازین پر چلا نکا اعادہ نہیں ہر کہ نہ کہ یہ جہد فیہ ہو اور اگر بغیر پونچھے ایسا کیا تو
اعادہ کرے۔ موسط میں جیسے ضرب کے وضع مذکور ہو یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔ مع۔ لیکن فقہاء کا قول کہ تیمم ضربتان مفید ہو
کہ ضرب رکن ہر حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہو تو اس ضرب سے مسح نہیں جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو میں
بغیر غسل بعض اعضا کے حدث ہوا اور یہی امام اسعد ابو جراح رح کا قول ہو اور امام بیہقی رح نے کہا کاس ضرب سے مسح کرنا
روا ہو جیسے وضو میں پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ میں کما کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور بتیلی اصل
حلائی نے اختیار کیا ہو۔ ابن الہمام رح نے کما کہ و علی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھوں پر غبار
پڑ گیا اور اسے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو ہوا ہو اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہو۔ یہ قول یا تو کما جاوے کہ مرث نہیں لگوں
کا قول ہو کہ ضرب کو رکن نہیں کہتے ہیں اور یا کما جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو۔ افتح۔ لیکن یہ تاویل دوسری
صورت میں نہیں جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ میں ہر کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ بلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جان غبار ہو اور تیمم کی
نیت کی تھی تو جائز ہو کما فی البحر۔ اور ادب مذکور ہوا کہ موسط اصل میں ضرب مذکور ہی نہیں بلکہ وضع مذکور ہو لہذا بھلا رائق وغیرہ میں کما کہ
شرط جو فعل ہو خواہ ضرب ہو اسکے قائم مقام ہو۔ م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان میں افتتاح تقدیر میں ہر کہ دلیل اسکو مقتضی نہیں
اگر تیمم کے معنی میں غبار زمین پر رانا بھی جہد ہو کہ کتاب مجید میں صرف مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو اور حدیث میں جو ضرب
مذکور ہو وہ اکثری عادت کے طور پر ہو۔ انتہی افتتاح۔ اور اسی کو وہ مختار میں اختیار کر کے صفر کیا۔ لیکن جب کہ ابتدائین تحت قول
مصنف بقدرہ خصوصۃ یوں کما کہ ضربان رکن ہونا صحیح و احوط ہو اور کما کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہیں۔ م۔ سولہ بعد میں
الاستیعاب فی ظاہر الروایہ۔ اور استیعاب تیمم معنی عضو کو تمام بھر مسح کرنا ہر وہی ظاہر الروایہ ہو۔ و ف۔ حتیٰ اگر کینوں تک

کہا کہ سیلمان احوال کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوائے اسکے میں نہیں جانتا ہوں۔ معنی علاوہ اسکے اس ہندو میں برابر کسی
 بن یزید راوی ہر احمد نسائی نے کہا مشرک ہوا بن مسیب نے کہا کہ ثقہ نہیں، لیکن ذہبی نے ابن ہدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
 طبعی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمرانی بن حصیب کی حدیث بخاری میں جب کہ
 اجازت صریح ہے۔ میں کہتا ہوں بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح مسند میں صحیح ہے۔ کلام تو حائض و نفاس والی میں ہے۔ عمر افغان بن
 لہاک یہ دونوں بھی جب کے ساتھ لاق کی گئیں مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرنی میں دیکھا کہ ہاتھ پاؤں لٹکا ہوا
 جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بلیطارت ناز ٹرے اور نیم نہ کرے اور اس پر مادہ بھی نہیں ہوا اور یہی اصح ہے النظریہ۔ پھر ہا یہ کہ کس چیز سے
 نیم جائز ہو تو امام مصنف نے لکھا۔ و سحر و التیمم عند ابی حنیفہ و محمد بکل ما کان من جنس الارض کا شراب الرطل
 ۔ الجحر و النحر و النورۃ و الحبل و الزرنج۔ اور نیم جائز ہوا امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ خذین
 کی جنس سے ہر مانند خاک و ریگ و پتھر و گچہ و چونہ و سر و دہر زال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز جو۔ تبیین۔
 جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جگہ را کہ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء پھل و گھون و غیرہ و گھاس و مانند اسکے
 اور جو پھل کر نرم دھیسے کے قابل ہو جاوے جیسے توہا و تانبا و قتل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
 نہیں ہیں اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہر البدائع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے لاکر مٹی پر خارج ہو گئی اور آب
 زخم نکل گیا اور کافی چیزیں خارج ہوئیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اس پر خاک لگی ہوئی سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح۔ زینب
 ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اسپجالی رحمہ۔ اور پھر داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اسپر غبار ہو قاضی خان۔ اور اگرچہ پتھر
 کی را کہ ہو یا ایک سائیدہ یا سودہ ہو یا ہوسول ہو۔ دیگر دوا کہ بیت او غیر مذہب و قیق و دھنش سے جائز ہے۔ الفتح البحر۔ زمین سوختہ سے صحیح
 قول ہے جائز ہے النظریہ۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کورہ و طباق و غیرہ آنیم جائز ہے الفتح۔ لیکن جب اجڑ لک اس قسم کا
 ہو جو زمین کی جنس سے نہیں تو نیم نہیں جائز ہے خزائنہ و الفتح۔ اور صحیح قول پر پکی انیت سے روایہ الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہے
 التبیین۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ البدائع۔ زرد مٹی سے۔ الفتح البحر۔ سرخ مٹی سے نیم روا ہے تا مار خانہ۔ مناک مٹی اور کچر سے جائز
 البدائع۔ مٹی خوراک مسلم ہوں یا سائیدہ ہوں نیم نہیں روا ہے محیط السرخسی وغیرہ۔ مشک و صبر و کافور و راکہ سے نہیں روا ہے
 النظریہ۔ نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز اور اگر پاڑی ہو تو فتویٰ یہ کہ جائز ہے۔ الفتح البحر۔ زمر و زبرجد سے روا
 البحر۔ اور یا قوت و مرجان سے روا ہے۔ التبیین۔ لیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ میں ہے کہ مرجان و یا قوت و زمر و زبرجد
 مٹی سے نیم نہیں روا ہے الفتح۔ یہی مرجان کے حق میں صاحبہ نویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے دھما
 میں لیا لیکن محیط دغایہ البیان و توضیح دغایہ و معراج الدرایہ و مبین دھو میں جواز لکھا ہے اور یہی النظریہ لیکن عدم جواز احتیاط ہے و اعلیٰ
 م۔ سخاک میں اگر ایسی چیز ملے جو اجزائے زمین سے نہیں تو قبلہ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضی خان و النظریہ تحقیقی ہے کہ کچی انیت و غیرہ
 میں ملحوظ ہو ورنہ نہختہ میں تو غیر جنس الارض جل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کچر یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے
 کپڑے و ذین وغیرہ پر غبار ہو تو قبلہ سے بالا جلع نیم جائز ہے الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہیں تو بنا کچر یا جسم کسی قدر کچر سے تھ کرے جیسے
 وہ خشک ہو جاوے تو نیم کرے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تب تک کچر سے نیم نہ کرے کہ بعض قدرت قبیح صحت ہو جاوے
 جو شلہ کے معنی میں ہے۔ البدائع۔ شلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ میں دلات کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ شلہ حرام ہے۔ البدائع
 و لیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے۔ م۔ اور اگر کچر سے نیم کر لیا تو کافی ہو گیا کیونکہ وہ اجزائے زمین سے ہوا پانی اس میں مستحکم ہے
 البدائع۔ اگر پانی زیادہ ہو کہ اس میں مٹی مخلوب ہو گئی تو نیم نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ زمین اگر سمجھ جو گئی پھر خشک ہو کر
 اسکا اثر جاتا رہا تو اس سے نیم نہیں جائز ہے قاضی خان۔ اگر سمجھ کپڑے کے غبار سے نیم کیا تو نہیں جائز ہے لیکن اگر کچر انجمن

شک ہوئے کے بعد اسپر خمار چڑا ہو تو اس سے جائز ہر الشاہ۔ جائز ہر نیم نراج سے اور دیوار کھل و کچھ ٹکی سے اور مانیخان
 نے کہا کہ اصح قول ہر باڑی تک سے نہیں جائز ہر۔ اور بختہ انیٹ سے ظاہر الروایۃ میں بالتفصیل جائز ہر اور کرنی نے شرط کی کہ
 وہ کوفتہ ہو۔ طبعی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جو ہر سے نیم جائز کیا اور وہ ہر موتی ہر۔ یہ طبعی کی طبعی ہر اور قرطبی رح نے اجماع
 امت نقل کیا کہ زمر و یاقوت سے نیم نہیں روا ہے یہ بھی وہم ہر کیونکہ وہ زمین کے اجزائے خمسہ میں سے ہیں پس امام رح کے
 نزدیک اُن سے نیم جائز ہر۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہر کہ تراب سے نیم جائز ہر یعنی اسکے اسوا سے میں
 اختلاف ہر۔ مع۔ پھر یہ سب جو ذکر ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہر۔ وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرحل۔ اور
 امام ابو یوسف رح نے کہا کہ نیم جائز نہیں مگر مٹی دریک سے۔ وقال الشافعی لایجوز الا بالتراب المکتب۔ اور امام شافعی
 نے کہا کہ نیم نہیں جائز ہر سوا سے ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہر۔ وجہ روایت عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک دلیل ابو یوسف
 سے ہر۔ لقولہ تعالیٰ فقیمو اصعبا اظلیبا اسی ترابا منبعا قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فقیمو اصعبا اظلیبا یعنی مٹی
 اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رح کا ہر۔ تو نیم کا جواد اگانے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابابو یوسف زاد علیہ الرحل
 بالحدیث الذی روینا۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر تک کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہر۔ فـ
 یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہر اول اُنکا یہ قول
 تھا ہر کہ سوا سے تراب خالص کے نیم نہیں جائز ہر جیسا طبعی رح نے اُنکا آخر قول درجوع روایت کیا ہر جیسا کہ مسدوین ہر۔ مع۔
 پھر امام شافعی رح کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہر کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اگانا اصح قول میں
 شرط نہیں ہر۔ ولہما ان الصعب کسم لوجہ الارض سمی بصعودہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہر کہ صعب نام ہر رو زمین
 کا یعنی بالائی رخ اور صعب نام سوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہر۔ فـ یعنی اسی و خلیل و غلب و ابن الاعرابی درجہ وغیرہ سے منقول
 ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعب رو سے زمین ہر خواہ کہیں خاک کے سوا سے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعب کچھ خاک و مٹی
 نہیں بلکہ رو سے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہر۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسین غلات کیا ہو۔ مع۔
 اگر کہا جاوے کہ اجماع صعب کے یہ معنی ہوے لیکن آیت میں صعب اظلیبا ہر تو جواب یہ کہ ہاں۔ والطیب یحمل الظاہر۔ اور
 طیب احتمال ہر کہ معنی پاک ہو۔ فـ اور احتمال ہر کہ معنی ستھری و معنی حلال و معنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات
 میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابواسحق طاہر یعنی پاک مراد ہر۔ محمل
 علیہ لانه ابق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہر۔ فـ کیونکہ نیم سے
 مقصود طہارت ہر اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں سبب مقام اسی معنی طہارت کو ہر تو معنی یہ ہوئے
 کہ رو سے زمین پاک سے نیم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ وکن یرید بطیرکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہر کہ تم کو
 پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو
 اس سے وضو نہیں جائز ہر تو کچھ معنی نمونے کہ اگانے والی مٹی سے نیم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے
 نیم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔ او مراد بالاجماع۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد ظاہر تو بالاجماع میں تو صعب طیب بمعنی
 رو سے زمین پاکیزہ ہوتی۔ فـ ہر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہر سے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال
 میں جب مشترک سے اُنکے ایک معنی حقیقی مراد سے تو ہر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے
 نزدیک عموم مشترک روا ہو تو انھوں نے تراب نیت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی ظاہر لیا اور نیم
 ہی معنی لیتے ہیں تو بالافتاق یہ معنی مراد ہونے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہر کیونکہ مشترک

کے واسطے عوم نہیں ہے۔ اور جب صیعد طیب کے یہی معنی تھے جو ہے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ تفسیر توایت کی حدیث واحد سے رد نہیں تو یہ تو ابن عباس کا آخر ہے۔ علاوہ برین اگر اسی اثر سے استدلال ہو تو لازم ہوگا کہ شورہ زمین سے تیمم روا ہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ بخلاف لائل حجت کی حدیث ابی جیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیرجل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب نہ دیا حتیٰ کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کہ ارواہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ مدینہ کی دیواریں سیاہ پتھر دن سے بدون مٹی کے بنی تھیں۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رحمہ پر حجت ہے کہ تراب غنت کی غرض لگاتے ہیں نووی نے کہا کہ ابی جیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ از انجاء حدیث جملت لی الارض مسجد و طوراً۔ میرے لیے زمین مسجد و طور کر دی گئی الارض جنس زمین متعین معنی میں پس جنس زمین طور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ حدیث میں ہے آیا رجل اور کتہ الصلوۃ طبعی۔ یعنی جس آدمی کو جہان ناز کا وقت آئے ناز پڑے اور یہ در باب تیمم ہے جیسا کہ پوری حدیث سے صریح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی رنگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی ہسٹری میں ہر طرح کے مقام پر ناز کا وقت پہنچ گیا اور دوسری روایت میں ہے کہ فعدہ طورہ و مسجد۔ یعنی وہ وہاں ناز پہنچے کہ اسکی طہارت کی چیز مسجد گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں بکثرت ہیں کہ خالص تراب شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ روئے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لایشرط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ ف۔ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی آئی ہے کافی الغایہ۔ لا طلاق ما تلونہ۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو پہنچے ملاوت کر دی۔ ف۔ کیونکہ صیعد روئے زمین مطلق ہے جو غبار غبار ہو یا نہ ہو۔ وکذا یجوز بالبخاری مع القدرۃ علی الصیعد عند ابی حنیفہ و محمد لانہ تراب رقیق۔ اور یوں تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صیعد پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے قول پر ہے۔ اس واسطے کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے محیط وقایہ و ت۔ صورت یہ کہ کپڑا دندہ و کچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کافی محیط۔ اور اگر غبار خود اسکے چہرہ و ہاتھوں پر پڑا آئے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الغیر یہ۔ اور اگر گھون یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج اور اگر ظاہر نہ ہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پٹھو تیمم کیا غبار سے جسکے بال خشک ہیں تو امام رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ مع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اس پر غبار ہے کہ ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ اگر صیعد تراب پر قدرت نہ ہو تو اس وقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہما کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے بانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے رخسار و زین جھاڑ کر غبار سے تیمم کریں کافی المبسوط سبع۔ واضح ہو کہ تیمم میں نیت فروری ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والقیۃ فرض فی التیمم۔ اذ نیت تیمم میں فرض ہے۔ ف۔ یہی طہارۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہیں ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا ناز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ ناز کے ہے۔ تبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کرا تا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہو دوسرے پر بالغینہ۔ وقال زفر جرب لیسیت بفرض لانہ خلعت من الوضوء ظاہر الخالفہ فی وصفہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تیمم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو وضوء و وضوء میں اسکے مخالف نہ ہوگا۔ ف۔ اور وضوء کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہے تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہے ورنہ لازم آوے کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف و شرط میں حالانکہ اصول میں ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف و شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا۔ مع۔

ولنا انہ فی عن القصد فلا یحقق ورنہ۔ اور باری دلیل یہ کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق ہوگا۔ فت۔ کہا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی اہمیت میں داخل ہو تو بدون اسکے وہ متحقق ہوگا۔ کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہ ہوتی تو ذات نہ ہوگی پس تیمم قصد ہی اور یہی نیت ہے اور یہ تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایت البیان کی دلیل ہے اور ایک رح نے اس پر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحۃ یا زیا رت حدیث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب ہوگا۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہ ان دو قصد میں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو سچرا اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ان اہام رح نے اعتراض اہل رح کو قبول دیا تو ضیح جسا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ یا ہاتھ پر مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں تحریر ہے کہ اسکا شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں۔ امام مصنف رح نے اپنی تہذیب میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے وہ نیت طہارت ہی یہی صحیح ہے انتہی کلامہ۔ اور دوسروں نے جو نیت رفع حدیث یا استباحۃ یا زیا رت حائے تو نیت طہارت سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأۃ القرآن یا اسکے چھوٹے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جوچہ سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نازنین جائز ہے۔ قول اسی پر قاضی خان نے تنصیف کی ہے اور نہ مسجد شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک ادا سے فرائض نہیں بخلاف محمد رح۔ کافی الذخیرہ۔ اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں الا خلاصہ ہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضی خان۔ پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے ادا سے طریقہ جائز نہ ہو اور مخرج کتاب ہے کہ ائمہ مشابہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و متفق کمال رح کے بیان سے ظاہر ہو گا قاتلہ۔ م۔ بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو بتھے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس نعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا ناز یا ناز جنازہ یا سجدہ تلاوت۔ ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کافی قرار دی لیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سوائے ہر کس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہ ہو اور نہ نیت و ضرور اذا تمتم الی الصلوۃ اے اذا قصدتم نیتا الی الصلوۃ۔ یہی قصد نیت کو موجب ہو حالانکہ وہ ضرور میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رو سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بر جمل سے آئے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب سلام دینے کی ابھی گندھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کر کے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا۔ الفتح مختصا۔ پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرات قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تنصیف بنظر اعتراض ہے۔ پھر انتہائے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جلا افعال اختیار کی بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ قصد فعل اختیار کی کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر انہیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یا نیت قصد سے خبر دینے والا صرف اسی جہت سے رکھا گیا کہ اس میں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ معتبرہ ہے دون اسکے تیمم ہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مخرج کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو نصبت جانا چاہیے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ اور جعل طورانی حالتہ مخصوصہ۔ یا تیمم خود یا لیا طور بحالت مخصوصہ۔ فت۔ یعنی شخص نے زمین کو طور قرار دیا

اس شرط سے کہ پانی نہ پاد سے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے ناز کے ہو پس جیسے پانی جوتے ہو سے تیمم مفید طہارت نہیں یوں ہی بدعت
نیت کے مفید طہارت نہیں ہر ادا یہ بننے اس واسطے کہ اگر مقتبوا صیغہ اُجیباً آہ بر بناسے تو تہ تعالیٰ ادا تیمم الی الصلوٰۃ آہ ہر۔ اور وضو میں
مراد یہ کہ ناز کے واسطے دھوؤ تو نوی تیمم میں مراد کہ ناز کے واسطے طہارت کرو۔ اسبابی شیخ الاسلام نے مسودہ میں لکھا ہے نہایت۔ اگر کیا جاوے
بہر گھر کیا وضو بن بھی طہارت کی نیت شرط ہو۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل اسباب نیت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب علی ما مر۔ اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع طور وائع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ پانی طور و نجاسات محسوسہ کے لیے ہر
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدیث کو بھی بلا نیت زائل کرے کما فی الفتح۔ اور جواب مترجم یہ کہ سر تعالیٰ نے فرمایا وینزل من السماء
الماء حلیم۔ آیت سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اس واسطے کہ بندہ اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہر نجاست
حکمیہ جو مخصوص بنائید اسکی محدث و زوال سے کہ جنگ بدر کے اول میں دو گون کو جنابت ہو چکی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرما کر پاک
ایں تو معلوم ہوا کہ پانی دو تون قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہر ادا کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہو پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہر خاتم۔ ہا جواب اسکا کہ تیمم خلعت وضو ہر تو خلاف اہل نماز جاسے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہر
قتال فیہ سم۔ واضح ہو کہ علماء دین سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دینا ناز کو اور حدیث منع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدیث دور کرتا ہر
سو قتل تک کہ پانی پاد سے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر میں اور قول دوم کی دلیل میں سے ہے کہ عین العاص نے کہا کہ غزوہ ذوق نخل
میں سخت جائز ہے جن مجھے جنابت ہو چکی تو میں ڈرا کہ اگر نہ اؤں تو اپنی جان ہلاک کر دوں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں۔ کہ ساتھ
مازہ جرحی پھر میں نے حضرت علی اسرطیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ بنے اور مجھے کچھ نہیں کہا مدواہ بودا و در الحاکم علی شرم جامع۔ پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدیث با جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہو جواب یہ کہ نہیں کما قال المعمر۔ ثم اذا لومی الطہارۃ او استباحۃ الصلوٰۃ
اجزاء ولا یغترط نیتہ التیمم للحدث او للجنابة۔ پھر جب تیمم کرنے واسطے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا ناز
مباح ہونے کی قیاس کو کافی ہر ادا شرط نہیں کہ حدیث کے لیے تیمم با جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو۔ ہوا صحیح من المذہب۔
یعنی مذہب صحیح ہے۔ ف۔ بر خلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رحمہ کے کہ وہ اذیاز کے لیے نیت بن تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے ناز فرض
ونفل ہر ادا یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سادہ رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو بنا بت کو
کافی ہے۔ متفق۔ تبیین۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہر تمار خانہ۔ اور اگر ناز جنازہ یا سجدۃ کلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فرض ناز ادا کرنا مباح ہر محیط۔ اور تیمم وقت ناز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے۔ وقت
اور نیت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہر بدل ضروری۔ و۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک
قرابت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قرابت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہر لہذا امام مصنف رحمہ
نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن یتیمما عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف یتیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا اور اس سے اسلام کا یہی نیت اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے ہر اسلام لایا تو امام
ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ تیمم ہر نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ تیمم ہے۔ لانه لوسی قرینہ۔ کیونکہ اسنے قرابت کی نیت
کی ف۔ وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام لاسب سے ہر حکم قوت ہے۔ مقصودہ۔ اور ایسی قرابت کہ مقصود خود ہے۔ ف۔ کیونکہ مقصود
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہ مانند شرط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہر تو قرابت مقصودہ کی نیت سے اسلام تیمم صحیح
اور وہ تیمم ہو بکافرت بعد اسلام لانے کے اب بھی تیمم ہر اب چاہے اسی تیمم سے ناز پڑے۔ بخلاف التیمم لدخول المسجد
للمسجد لیس لانه یسقرہ مقصودہ۔ بخلاف اس تیمم کے جو بیت دخول مسجد یا مس مسقف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
ہر کوئی نفل تقرب مقصودہ نہیں ہے۔ اگر کیا جاوے کہ نیت کی بابت کما فی جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولما ان التراب ما جعل طورا الا فی حال ارادة قربه مقصوده
 لا تصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں ہو کر گئی مگر در حالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ
 جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ بان اسلام قربت مقصودہ ہے کہ تمیم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
 طہارت صحیح نہیں ہے۔ والا اسلام قربت مقصودہ تصحیح بدو نہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
 ہو جاتی ہے۔ ف تو اسکی نیت سے تمیم کرنے والا تمیم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوة لانہا قربت مقصودہ لا تصح بدون
 الطہارۃ۔ برخلاف سجدۃ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تمیم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے
 ف یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے ناز کی نیت سے تمیم کیا پھر اسلام لایا تو بقیۃ نماز کے واسطے دلیل مذکور ٹھیک ہو حالانکہ
 شیخ الاسلام نے بسوۃ بین تمیم کی کہ اس تمیم سے ناز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی بقاء نہیں ہے بلکہ انہما۔ اور حق یہ کہ
 یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
 صحیح ہے دوم یہ کہ تمیم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت
 صحیح نہ ہو چاہیے۔ صدنا الشریعہ نے کہا کہ سب کے سنی یہ ہیں کہ کافر کے تمیم اسلام سے ادا سے ناز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
 کہ اگر کافر کے تمیم کے لیے جو ناز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ جو جو بدون طہارت صحیح نہیں اصلا ابو یوسف کے
 نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہیں جب ناز جنازہ یا سجدۃ تلاوت کا تمیم کیا تو بالافتاق اس سے ادا سے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے اسوجہ
 صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس صحیف یا دخول مسجد کے واسطے تمیم کیا تو بالافتاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت
 مقصودہ نہیں ہے بلکہ اسکو صحیف کا جھونا مسجد میں داخل ہونا ایسے تمیم سے حلال ہو گیا۔ انہی مضمنا۔ میں کتابوں کو ظاہر کلام مفید ہے
 کہ تمیم صحیح ہو گیا لیکن ادا سے ناز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تمیم صحیح ہے جس میں طہارت
 شرط نہیں ہے اور در مختار میں منفرج کیا کہ جواب کرنے اور سلام کرنے وجاب سلام کے واسطے تمیم صحیح ہے اگرچہ اس سے ناز فریضہ جائز نہیں
 لیکن منیہ واسکی شرح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس صحیف کے لیے تمیم کرنا کچھ نہیں ہے۔ مضمنا۔ میں کتابوں کو ظاہر
 تردد جو اسکے واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تمیم کیا اور ابوہریرہ صحیح ابن العلام گنہا کہ آپ نے
 جواب سلام کی نیت سے تمیم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اتوں یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ میں
 طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دون۔ اور امام مصنف رحمہ کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ لم یکن
 متیمما۔ یعنی اسکو تمیم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علماء متقیین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور ذائق یہ ہے کہ فریضہ
 ناز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر استدرنا غیر کجاوے کہ پانی سے
 وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بالفعل تمیم سے طہارت کرنا روا ہے بلکہ تمیم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۃ تلاوت
 میں بھی اگر تاخیر کر دہ پیش آوے تو تمیم روا ہے اور غفرین یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفوف مطلق رکھا ہے اور حضرمین جواز عدم
 اسی اصل مذکور پر منفرج ہے خاتم۔ پس حق یہ ہوا کہ تمیم کے واسطے نیت طہارت فوت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے
 جاتے رہنے کا خوف ہو بالحق حید و ناز جنازہ یا حفظ۔ وان توفضاد لایرید بہ الا سلام ثم سلم فووضی۔ اور اگر کافر نے
 وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام ہونے کا نہیں ہے تو بھی وہ وضو ہی ہے۔ ف اگر نیت کی تو ہر رجب ادا لے
 وضو ہی ہے اگرچہ اسکی نیت نہ ہو۔ خلافا للشافعی رحمہ بنار علی اشتراط النیۃ۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے بنابرین کہ ان کے
 نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف اگر کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے خاتم۔ فان تمیم مسلم
 تم ارتد والعباد بالشرع مسلم فوعلی تمیمہ۔ پھر اگر مسلمان نے تمیم کیا حتیٰ کہ نیت ممانعہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

بہر گنا معاذ اللہ نہ پھر حدیث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر بانی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔
 وقال زفر فرج بطل تیمم لان الکفر یناقض فیستوی فیہ المابتد اور الانتہاء کالمحرمۃ فی النکاح۔ اور زفر فرج نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اس میں اجتہاد جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ ف۔
 حتیٰ کہ اگر عورت مرد میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح میں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اپنے
 قابو دید یا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جو رو کی مان سے وطی کر لی تو جو روحرام ہو گئی تو اجتہاد میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات
 بانی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم احد او میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل
 ہو گیا۔ و لانا ان الباقی بعد التیمم صفة کونہ طاہرا فاعراض الکفر علیہ لانیافہ کما لو اعترض علی الوضوء۔ اور ہماری
 دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاکی پر ہے تو اس پر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کر کے طہارت
 کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ وانما لایصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔ اور اجتہاد میں کافر سے
 تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور بیان توفیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم نیت صحیح
 ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدیث سے باطل
 ہو گئی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے احوال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا لیکن طہارت باقی ہے۔ تو نقص
 تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ و ینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء۔ اور توڑ دیتی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ لانا خلقہ فاخذ حکمہ
 کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسے وضو کا حکم لیا۔ و ینقضہ ایضا روتہ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے
 جبکہ اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اس میں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استئصال کے نہیں ٹوٹتا بلکہ جس حالت میں کفار پر تو گناہی پائی جیتے ہی
 تیمم ٹوٹ جائیگا حتیٰ کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھو سکے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لظہور
 التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ فائز قرار دی گئی غراب کے طور ہونے میں۔ ف۔ یعنی اسرتعالیٰ نے فرمایا
 ولم یجد ماء آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتیٰ کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے یا جو جہاں کے تیمم ہے
 لیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو تم جلد و امین وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طور ہو چکی ہے
 یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ التراب طور المسلم و الوالیٰ عشر الحج المباح
 الماء فاذا وجدہ علیہ بشرۃ۔ یعنی تراب پاک کر نبوی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے
 تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت
 نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانی ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طور ہونے کی۔ ابن الہمام رحم نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر یا بی
 پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ مثلاً رحم کے کہ ان کے نزدیک نماز کے اندر ہو اسوقت قادر
 ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رحم و مختار قول احمد ہے اور یہی مزی رحم و ابن شریح نے بیان دینوی رحم
 کیا کہ اکثر علماء کلاسی قول ہے جمع۔ بالجملہ قادر ہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ ہو یا حکما ہو بیج تیمم تھا۔ و خالف السبع والعدو و اعطش
 عاجز حکما۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کر کے تاہب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی
 استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا ہے تو تیمم بھی
 ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ ہو وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم
 باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہو گا دلی ہذا اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

کہا تھا پھر اسی کی طرف روانہ ہوا حتیٰ کہ ایک میل سے پانی کم رہ گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ د۔ والنا تم عند الی ضیفہ سحر قادر تقدیر ا
 حتیٰ نو مر النائم الملقب علی الماء بطل تیمم عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جو شخص خواب میں جڑوہ تقدیر پانی پر قادر ہو
 حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار جلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہیں جاتی جیسا جنابہ کے
 تیمم سے پانی پر گزرنا چلا گیا تو امام رحمہ کے نزدیک اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ فت۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جائگے کے جیسا ایسے کہ یہ قدر عمل عباد سے ہو
 تو معتبر نہیں اور بمنزبہ سبب غفلت یا در حکم کا مدار سبب ظاہر ہے ہر ادا پانی پر گزرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معتبر و خارج ہے
 تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رحمہ سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ابن الامام نے
 لکھا کہ جس شخص نے بخیرت درندہ چاندن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آگوندہ منے کے لیے پانی کا محتاج تھا غور با کرنے کو
 تو بعد بخیرت دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کر لیا یا نہیں۔ نہایت میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف
 اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ قدر خداوند کی طرف سے ہے۔ یہی درایہ میں موافق نہایت کے ذکر کیا ہے کہ
 فقہار نے خوف عباد اور خوف سادہ میں فرق کیا ہے تو خوف عباد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں لکھا کہ فتادی قاضیخان
 میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اسے نہ جانا اور تیمم کیا تو بالاتفاق
 صحیح ہے یوں ہی یہ ہے کہ تیمم کیے ہوئے کا پانی پر گزرنا بالاتفاق تیمم نہیں ٹوٹتا کذا فتادی قاضیخان۔ اور تیمم میں ہے کہ
 اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا۔ فتادی میں مختار ہے کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹتا۔ مع۔ اور جنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
 اور اسکے پہلو میں کھڑا تھا جس سے وہ آگاہ ہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
 ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
 بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے اختی۔ وجوب ابو حنیفہ رحمہ حقیقت میں جاتے ہوئے کنارے نہر کے
 نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہو گئے۔ الفتح۔ مخرج کتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں
 میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور انہیں جانتک اس پر لازم تھا کوئی تعبیر واقع نہ ہوتی پھر اسکا آگاہ نہ ہونا بمنزلہ غفلت یا
 کے ہے نہ بھٹک سوجانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو قدر ہر درندہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انہیں سونا بمنزلہ جائگے کے قرار
 دیا گیا چنانچہ علی رحمہ نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۲۶ مسائل میں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے جہت سویا اسکے منہ میں بارش کے قطرات
 اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام
 ٹوٹ گیا۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے نوٹ دیا تو آپس جہانہ لازم ہو گا ششم سوتا محرم کر دت لیکر کسی شکار پر لگا کہ وہ مراد تو آپس جہانہ
 لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرنا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جوار و شبھی تو
 خلوت میم ہو گئی نہیم سوتے کر کمال تلف کیا۔ دہم مودت پر گر کر قتل کیا۔ تو خان و محرمی ہے۔ یازدہم سوتے میں ناز میں کلام کیا
 نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول یہ حالت ہو آ خر تک
 پس ان مسائل میں سوتا ہوا امتد جاتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیام میں ذکر کیا اسکا فرق بخفی بیان کر دیا لیکن مدار بیان
 صحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رحمہ سے صحیح ہوئی تو انھوں نے سوتا معتبر رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بہر حال فتوے
 اس محل پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والہولاء ما یفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه
 اجمہ او فکذا انتہا۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اعتد رکہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتدا
 میں نہ تھا پس یوں ہی انتہار میں اسکا اعتبار نہیں ہے۔ فت۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہو استعمال کرنے پانی پر
 ہے اسکو کافی داسکی حاجت سے فاضل ہے تو اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البھر وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مہنف صحت ظاہر کلام کو تیمم و وضو

کے ٹوٹ جانے پر مٹی کسا۔ لیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہو اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہو مگر نہ تو مٹی میں کسا کر باقیہ ناقص الاصل یعنی جس اہل کی خلافت تیمم کو ہر جس چیز سے اصل ٹوٹا تھا اس سے حلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو کا تیمم تھا اور فرض کر دو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو اس قدر پانی سے نہ ٹوٹے گا کیونکہ کافی نہیں ہوا اور سچ سے وضو ٹوٹتا ہو اس کا تیمم بھی ٹوٹا لیکن تیمم جنابت سچ سے نہ ٹوٹے گا مگر اطلاق سے یا جرح سے ٹوٹ جائیگا م۔ مسافر کو حدیث ہو اور اس کا کپڑا بھی نہیں ہو اور پانی اس قدر ملا کہ ایک ٹوکائی ہو تو نجاست حقیقیہ پہلے وضو سے پھر حدیث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کر کے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیطہ السرخسی۔ اور اگر پانی سے وضو کر کے نہیں کپڑے میں ناظر چری تو جائز ہو لیکن گنگار ہو گا کا فیضان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض نازل ہو گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ افضول بہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہ ہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پانی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز ایسی نہیں تھی اسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹے گا ابدائع۔ اگر پانی نہ ہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر باس مرض ہو تو تیمم مباح کرتا ہو پس اگر تیمم جو تو پہلے تیمم سے اسکو ناز و انہین کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے نصحت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے افضول اگر تیمم ایسے پانی پر گندہ کہ دشمن یا درندہ کے خوں سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹا السراج۔ اور اگر گنہوں پر ہو چکا مگر دلد رسی وغیرہ آئے نہیں یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہو تو تیمم نہیں ٹوٹا۔ ابدائع۔ اگر پانی پر گندہ آوے اسکو یا دشمن کہ تیمم ہونے سے ٹوٹ گیا حواشی فقہین مسافر راہ میں گندہ ایک شے میں پانی رکھا تھا تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت ہو تو اسکی کثرت و کھلا اس قدر ہوا کہ یہ پنیے وضو و دونوں کے لیے ہر قاضی خان۔ اس قدر پانی ملا کہ اعضا سے وضو کو ایک ایک بار بطور فرض دھو سکتا ہو اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہو تو مختار یہ کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا الا خلاصہ۔ تیمم ناز میں ہو اسکو ایک شخص پانی کے ساتھ نظر آوے اگر غالب ہو گا مان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہو گا نہ دیگا یا شک ہو تو ناز پوری کرے پھر اگر اسے دیدیا اگرچہ منہ اشل یا اسکے مانند کے عرض دیا تو اعادہ کرے ورنہ ناز پوری ہو گئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو ناز پوری ہو گئی لیکن دوسری ناز کے واسطے وضو کر لے الفتح (مخرج) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے فنا ہوا و مقعہ کا شہ رانگ وغیرہ سے بند کرتا ہو تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوں نہ آسکو تیمم روا نہیں ہو الا خلاصہ۔ امام مصنف نے جنیس میں کہا کہ اس میں جلد یہ ہو کہ غیر کو بہہ کر کے اس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہ جلد صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہوا وہ دشمن اشل یا کچھ خسار سے فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو بہہ سے رجوع ممکن ہو کر دوا ہو گا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہو کہ بہہ سے رجوع کرنا کفر ہو تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں مہدم ہو اگرچہ حقیقتہ پانی لمباوے جیسے سیل کا پانی شے وغیرہ میں ہو برصاوت ہی کے کہ اس میں کراہت نہیں ہو الفتح۔ مختار میں کہا کہ اپنے طور پر بہہ کرے کہ رجوع ممکن نہ ہو یا ایسی چیز سے غلط کر دے جو پانی پر غالب ہو جاوے اتنی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہو کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مطلوب کر دینے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا تیمم والا بصیحد طاہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روئے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلئے کہ طیب سے مراد پاک لی گئی۔ وٹ یعنی خولہ تعالیٰ فقیرہ صیحد الطہار۔ میں صیحد دے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آتہ التعلیم فلا بد من طہارت فی نفسہ کا لماو۔ اور اسلئے کہ صیحد تو پاک کرنے والی چیز ہو تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں بھی بات ضروری ہو۔ وٹ طہارت تراب چاروں ملاموں کے نزدیک شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہو کہ اگر جس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہو لیکن جبکہ یہ غبار بد خشک ہونے کے آسیر ہوا ہو تو روا ہو الہامیہ وٹ۔ اور تراب وہی متغزل ہوتی ہو جو شہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ مارے ہیں کافی الا خلاصہ م۔ اگر جب یا حائل نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو کافی ہو۔ کہا فی الا خلاصہ وٹ۔ اگر دھونے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیطہ السرخسی کہی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تا مار خانہ۔ زمین جس پر خشک

ہوئی و اثر جاتا رہا تو اس پر ناز جائز و لیکن تمیم نہیں جائز ہوتا فیضان و الصدر۔ اور اگر تمیم بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ طہیر ہو
 دیاتی من افصح وغیرہ۔ و مستحب لعماد الماء و مہر جوہ۔ اور مستحب ہر پانی نہ پانے والے کو در حالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔
 ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاؤں گا۔ ایضاً ح۔ غرض کہ جسکو پانی نہیں ملا اگر گمان غالب ہو کہ ناز کے آخر وقت تک لمبا بیٹھا
 تو اسکو مستحب ہو کہ۔ ان یؤخر الصلوۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کر دے ناز کو آخر وقت تک۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
 سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہو تو کمرہ وقت تک تاخیر نہ کہیں ہے۔ البدیع ہی صحیح ہے۔ البزجی
 فان وجد الماء تیوضا۔ پھر اگر کسے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے دھو کر کے پڑے۔ والا تیمم و صلی۔ اور اگر نہ پایا تو تمیم
 کر کے ناز پڑے۔ ف اور وقت کمرہ تک انتظار نہ کرے اور انتظار اس واسطے۔ لیتقع الاوار بالکمل الطار من فصار
 کما لطایع فی الجماعۃ۔ تاکہ اداسے ناز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی دھو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طبع
 کرنے والا انتظار کرتا ہے۔ اور یہ مستحب ہے۔ وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف فی غیر ہذاتہ الاصول ان التاخیر ختم لان غالب
 الراے کا متحقق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نو اور وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
 اس واسطے کہ غالب رائے مانند متحقق کے ہے۔ ف تدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اس وقت ہے کہ
 پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تمیم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اس پر ہر
 اصحاب ثلثہ رحمہم اتفاق ہیں۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں صحیح ہے۔ مع۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر
 نہ کی اور تیمم سے پھر لی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے۔ و وجہ الطہران البعید ثابت حقیقۃ فلا ینزل حکم التیقین ثلثہ
 ظہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا مگر اسی کے مثل یقین کے
 ساتھ۔ ف اور ایسا یقین بیان نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتیٰ کہ اگر آخر وقت پڑ نہ ملا تو تمیم کر کے پڑے۔ م۔ اس پر اصرار نہ کیا گیا
 کہ آبادی یا جنگل میں جتنے تیمم کرنا چاہا واجب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طہر سے پہلے
 اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایۃ پر
 تاخیر واجب ہونا چاہیے لیکن مصرح اسکے خلاف ہے۔ مع۔ و لیصلی تیممہ ماشاء من الغرائض والنوافل۔ اور پڑے اپنے
 تیمم سے جب تک حدیث نہ ہو۔ جو ناز چاہے نوافل و نوافل سے۔ ف خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں صحیح
 حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
 کما فی المتن۔ م۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و غیری کا ہے جیسا کہ نو دی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
 طاہری و شاگردان شافعی رحمہم سے غرضی رحمہ کا اور مختار رویانی رحمہ کا ہے۔ و عند الشافعی رحمہم کل فرض لان طہارۃ فردیۃ
 اعمام شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت فردیہ ہے۔ ف یعنی جب پانی نہ ملایا استعمال نہو سکا
 تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بعد ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی ناز پڑے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
 وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر رضی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے۔ اور دلیل شافعی رحمہ حدیث ابن
 عباس رحمہ کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک ناز سے زیادہ نہ پڑے۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔ اس میں دو طرح سے کلام ہے اول
 یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن مہین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیرہ
 نے ضعیف و مشرک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اس میں اتنی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
 مسنون یہ ہو ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی ناز پڑھی ہو جو بعد عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا۔ دلیل دوم یہی ہے کہ ابن عمر
 سے جو روایت کی کہ ہر ناز کے لیے تیمم کرے۔ چنے اور بیان کیا کہ یہ ابن عمر رحمہ کا مذہب ہے۔ ولنا انہ طور حال عدم لہا

اور جاری دلیل یہ کہ تراب طور پر در حالیکہ پانی پر قدرت نہ ہو۔ فت بعد بیٹ صحیح کہ الصبیح الطیب وضو المسلم وان لم یجد الماء فیسکن
چنانچہ صحاح و سنن میں ثابت ہے و بیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طور فرما پائی۔ فیعمل علیہ بالقی شرط۔ تودہ اپنا کام کرتی رہیگی
جب تک اسکی شرط باقی رہے۔ فت یعنی پانی پر قدرت نہ ہو۔ اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا کہنے لگا کہ تراب ہمارے نزدیک
حد ث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ مرث ناز مباح کرتی ہو۔ و تیمم الصبح فی المصرا اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فحاث
ان تشتغل بالطہارۃ ان تقوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جب یا حاضر خون بند ہوئی ہو۔ و) شرکے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اسکے سوا سے دوسرا ہو پس خون ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہو تاہم تو ناز جنازہ جاتی رہیگی۔ فت
یعنی کل تکبیرین جاتی رہیگی۔ و۔ لانهما لا یقضی فیتحقق البصر۔ کیونکہ ناز جنازہ ایسی ناز ہے کہ اسکی قضا نہیں ہوتی ہے تو محض
متحقق ہو گیا۔ فت اور مدار تیمم کا بھی خون جاتے رہنے کا بدل کے ہیں مدار تیمم واسطے ناز کسوف یعنی چاند میں
دسویں گھن کے اور سنن رواہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جبکہ جاتے رہنے کا خون ہو۔ و یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خون
ہو کہ آنے تک مرث فرض مل سکنے میں سنت نہ ملے گی تو تیمم سے سنت ٹرے اور اگر ایسے وقت ہو کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض
نہ ملے تو دونوں کو قضا کرے لکھا مع بہ الطحاوی ج۔ و کذا من حضر العید فحاث ان تشتغل بالطہارۃ ان یقوتہ العید
تیمم۔ اور یوں ہی جو عید میں حاضر ہو یعنی خواہ اسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہو اسپر اسکو خون ہو کہ اگر طہارت وضو میں
مشغول ہو تاہم تو ناز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ فت مثلاً وہ ایسے وقت ہو چکا کہ یہ خون پیدا ہوا یا آئے تیمم سے ناز شروع
کی پھر بے اختیار حد ث ہو گیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ لانهما لا یقضی۔ کیونکہ ناز عید اعادہ نہیں کی جاتی ہے۔ قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی و ہورواۃ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصبح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو ناز جنازہ میں کما تھا کہ ولی اسکے سوا سے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ
حسن کے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ ناز کا اعادہ کرے تو اسکے حق میں ناز
جاتے رہنے کا خوف نہیں ہے۔ فت یہی حکم سلطان کا ہے محیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ لہذا بی س۔ و ان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم و نبی عند ابی حنیفۃ و قال لا تیمم۔ اور ناز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حد ث
ہو گیا تو امام و مقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کرے جانتک ناز پڑھی ہے اسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے اور
صاحبین رحم نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یحتاج القوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہے اور
لاحق اپنی ناز کو بعد فراغ ہونے امام کے بھی پوری کر سکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ و لہ ان النخوف باق لانہ قوم رحمۃ
فیقر یہ عارض یفسد علیہ صلوۃ۔ اور امام رحم کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن از دحام کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اسکی ناز فاسد ہو جاوے۔ فت خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سونامی
یا عید میں ہے کہ اگر سو ہو تو سجدہ سو ہو جو اس قدر کے ساقط ہے کہ از دحام میں سو خیال نہ کر کے لوگ فراغت کر دیں و نا نفاست
والانکلاف نیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم و نبی بالاتفاق لانا و وجبنا الوضوء کیوں واجب اللہ فی صلوۃ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام و صاحبین کا ایسی صورت میں ہے کہ آئے وضو سے ناز شروع کی ہو اور اگر آئے تیمم سے شروع کی تو بقاء ناز
تیمم کر کے بناء کرے کیونکہ اگر ہم اسپر وضو واجب کرنے میں تو آئے ناز میں پائی یا یا پس ناز ہی فاسد ہو جائیگی۔ فت ابن عباس
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور توبے وضو ہو اور مجھے خوف ہو کہ ناز جاتی رہیگی تو تیمم کر کے ناز پڑھ لے اور ابن عمر رحمہ سے اسی کے
مثل عید میں مردی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہو کہ ایک مسلمان آپ کی
نظر سے اٹھ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار پائی کہ جو چیز بغیر بدل نہ ہو اسکی ادائے کر کے لیے تیمم روا ہے اور جو دیکھ بانی ہو کمالی

نہایہ (فروع) جیسے ولی تو نیم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے ناز کا حکم کیا ہو اسکو بھی نیم روا نہیں ہے۔ (الخلاصہ۔ اگر ولی سے اونچا اعتبار حاصل ہو تو ولی کو بھی نیم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو ریحاز نماز پڑھانے کی دیدی ہے اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اسکو بھی نیم روا ہے البتہ۔ ایک جنازہ پر نیم سے ناز پڑھی ہے دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان اگر استقدر دیر ہوئی ہو کہ جا کر دھو کر گئے پھر آنا اور ناز پانا تو نیم کا اعادہ کرے اور اگر استقدر دیر نہ ہوئی ہو تو اسی پتلے نیم سے ناز پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے المصنوعات۔ ناز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو نیم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو نہ روا ہے البتہ۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہ ہو تو نیم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے ناز نیم سے شروع کی ہے بعد عرف ہو تو بالاتفاق نیم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدیث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے تو بالاتفاق نیم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہ ہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاتفاق نیم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہ ہو تو امام ہم کے نزدیک نیم کر کے بنا کرے وصاحبین نے خلاف کیا نہایہ۔ یہ حاصل مسائل پر حسب کو ناز عید و جنازہ کے لیے نیم روا ہے البتہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ واصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل ہو یا بعد تو نیم روا ہے اور جس چیز کا خوف ہو نا اسکا پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو نیم روا نہیں ہے البتہ۔ و لا نیم للجمعة وان خاف الفوت لو تضرع۔ اور نیم نیم ہے واسطے ناز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر وضو میں مشغول ہو گا۔ و نہ کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ فان اذک الجمعه صلا با و الاصلی انظر ارجاء۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پایا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو تو خطر کی ناز پڑھے۔ و بیان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کما کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے جمعہ کی تفصیل بتائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ نصیح آویگی۔ م۔ بالجمہ فوت جمعہ کے فوت سے نیم روا نہیں ہے۔ لانا الفوت الی خلف و هو انظر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہونا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر پر بخلاف ناز عید کے۔ و نہ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ و کذا اذا خاف فوت الوقت لو تضرع لم یقیم و تضرع و تقضی ما فات۔ اور یوں ہی جب اسکو فرائض اوقات میں وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضو میں مشغول ہو گا تو بھی تکمیل نہ کرے اور وضو کرے اور جو ناز جاتی رہے اسکو قضاء کرے۔ و سنتوں کی قضاء نہیں الا سنت فجر بہ بیت فرض بالاتفاق و تنہا بخلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ لان الفوات الی خلف و هو القضاء۔ کیونکہ وقیعہ فرض کا وقت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضاء ناز ہے۔ و اصل وہی ہے جو اذیر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ بانی بھول جائے تو عجز متحقق ہو گا حتیٰ کہ نیم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رحمہ نے بیان فرمایا۔ و المسافر اذا نسى المار فی رحلہ فیمضی علی ثم ذکر المار لم یعد ما عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ و قال ابو یوسف یعید۔ اور مسافر جب بھول گیا بانی اپنے کجاوہ میں یا سنان میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اسکے حکم سے رکھا گیا تھا) پس اسنے نیم کر کے ناز پڑھی ہے اسکو وہ پانی یا دیا تو امام یا خلیفہ و محمد کے نزدیک ناز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ ناز اعادہ کریگا۔ و ابی شامی رحمہ کا قول ہے۔ و الخلاف فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ۔ اور یہ اختلاف عیسیٰ صورت میں ہے کہ پانی خود اسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے اسکے حکم سے رکھا تھا۔ و معنی یہ کہ اسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہ ہو۔ و مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر غالب گمان کیا کہ میرے دل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو باجماع نیم نہیں جائز و اعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر میں بعد مسافر کے نہیں بلکہ کما کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اسکو بھول گیا اور نیم سے ناز پڑھی ہے وقت کے اندر یاد کیا تو اسکی ناز پوری ہو گئی۔ اس سے فقہ الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر جو پاؤں سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ مسافر میں ہے اور غیر مسافر اسکے ساتھ لاقی ہے فافہم۔ اور ابی حنیفہ رحمہ ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے لیکن

یہ قید اتفاقی ہو مگر امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و ذکرہ فی الوقت و بعدہ سوار۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یا دکرنا اور بعد وقت کے یا دکرنا برابر ہے۔ و یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہذا واجبہ لئلا نقصان رکھا اذکان فی رحلہ ثوب غسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر و حقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اس کے دل میں کپڑا تھا اسکو بھول گیا۔ و اور ننگے یا نجس کپڑے میں ناز بڑھی۔ و لان رحل المسافر معدن للماء عاده فی فرض الطلب اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اس پر رحل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ و جب اس نے تلاش نہ کیا تو معدن در نہ ہو گا اور اس پر عاده واجب ہوا۔ بالجمہ یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی ہوئیں۔ و لہذا انہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد بالوجود۔ اور ان دونوں اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ پانی پر اسکو قدرت ہو۔ و توجب اسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔ رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ۔ و ما الرحل معدن للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ و اور کلام بیان ایسے پانی میں ہے جو اس نے استعمال کے لیے رکھا تھا اسکو بھول گیا رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ و مسئلہ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی ایسی اختلاف پر ہے۔ و یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو ناز ننگے یا نجس کپڑے میں صحیح ہو گئی چنانچہ کرمی رحمہ نے اسکو ذکر کیا اور یہی الصحیح ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع انفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ و لو کان علی الاتفاق ففرض السترتوت لا الی خلف و الطہارۃ بالماء لتقوت الی خلف و ہوا تیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو سبھی فرق یہ ہے کہ فرض تین چیزیں ہیں جسا چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہر وہ تیمم ہے۔ و یعنی فرض السترتوت ہوا اس طرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو سہاے اسکے قائم ہونا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اس نے سہاے اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہو گیا۔ واضح ہو کہ شرح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور معنی کی توضیح میں درود و ہر میں اول یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف معنی رحمہ نے اشارہ کیا اور درود دوم یہ کہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ ناز کی شرط میں سے سترتوت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت و منو ہے تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے ناز بڑھی یا مانند اسکے تو گویا اس سے ایک شرط فوت ہوئی اور ناز میں سہاے اس شرط کے بدل بھی اسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی نہیں ہے پس ادا سے ناز بدون اس شرط کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت و منو فوت ہوئی تو ناز میں سہاے اسکے اس طہارت کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو ناز اس شرط سے خالی نہوا کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو تو اس جہت سے کہ بالکل اصلی و بدل دونوں سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی ہنر ہے و اسر تعالیٰ اعلم۔ بغیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک و ایک نجس ہے مگر معلوم نہیں تو دونوں بہاؤے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس و پاک ہیں تو حوری کر کے ایک سے پڑے کیونکہ ہا خلیفہ ترک لازم آویگا اگر دونوں ترک کرے۔ ع۔ پھر مذکور ہوا کہ صبح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے صبح یہ کہ فرضی کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے یا حفظ۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اس نے تیمم سے ناز بڑھی اور پانی اپنی رحل میں بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عاده اسکو بھول سکتے ہیں تو اس پر تیمم سے ناز بڑھنے کے بعد اعادہ واجب نہیں برخلاف قول ابو یوسف کے محیط السخسی۔ اور اگر اسکو رحل میں پانی رکھے جانے کا علم نہیں ہوا تو با اتفاق اعادہ واجب نہیں ہے انہیں۔ و لیکن محیط سخری میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا اختلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر اپنا دیرہ ایسے کوئین پڑا لاجسٹا نمود حنکا ہوا تھا حالانکہ اس میں پانی تھا اور اسکو کھانا معلوم نہوا یا کھانا نہ ہر پڑھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

ناز پر ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ اللہ کے محیط۔ اور اگر مسافر نہ کوئے شک یا گمان غالب کیا کہ اسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے ناز پر ہی پھر پانی تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اسکی مٹی پر لدا یا گردن میں لٹکایا یا سینے رکھا تھا اور سہول کو تیمم سے ناز پر ہی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر بالان یازین سے لٹکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکا یا پیچھے سے ماگتا ہو اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سوار ہی میں آگے یا پانچنے میں پیچھے لٹکا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر طہارت کر نیوالی چیز سہول کر نجاست کے ساتھ یا بی وضو و پھر ہی یا نجس پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے۔ البیہود۔ و لیس علی التیمم طلب الماء اذا لم يغلب علی طنہ ان تقریر اور تیمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اسکے گمان پر غالب نہو کہ اسکے قریب پانی ہے۔ فت۔ بان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب ہے۔ ورنہ نہیں۔ سراج۔ لان الغالب عدم الماء فی الغلوات ولادلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانوں میں غالب یہی کہ پانی نہو اور چونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہواست یہ میدانوں کا حکم ہے اور آبادی میں طلب کے تباہی کا واجب ہے کمافی النجاشی۔ و ان غلب علی طنہ ان ہناک ماء۔ اور اگر اسکے گمان پر غالب ہو کہ وہاں پانی ہے۔ فت۔ با کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ کم بخبر ان تیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یہاں تک کہ پانی کو تلاش کرے۔ فت۔ یعنی اس صورت میں طلب کرنا واجب ہے۔ ت۔ لانه واجد للماء نظر الی الدلیل۔ کیونکہ نظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہواست تیمم طلب مقدار الغلوۃ و لا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقۃ۔ بھڑاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہنچے تاکہ اسانہو کہ اپنے رفیقوں سے منقطع ہو جاوے۔ فت۔ غلوہ بقدر چار سو گز ہے الغیرہ ۶۔ اور علی رحمہ اللہ نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اسکو خود ضرر نہو اور ساتھ میں کو انتظار کی شقت نہو۔ و۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اسکے واسطے تلاش کرے تو اسکو کافی ہے السراج و ساگر پانی کے قریب ہو چکا مگر بخانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا اور اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے ناز پر ہی پھر آسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اسکے نہ بتلانے پر تیمم سے پھر چکا پھر بتلایا تو اعادہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ و ان کان مع رفقہ ماء یرید قبل التیمم۔ اور اگر اسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالباً فان منعہ منہ تیمم تحقق العجز۔ کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کرے گا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہو گیا۔ و لو تیمم قبل الطلب اجزاء عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ لانه لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر۔ کیونکہ اسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے۔ فت۔ پس معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ بہ مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مروت پھر مانگنا دشوار ہوتا ہے اور ایسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ و قال لا یجوز لہ لان الماء مندول عادة۔ اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگنے تیمم کرنا اسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی ازراہ عادت مندول ہے۔ فت۔ بدل کر دیا و دید یا جانا ہے اور عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تجربہ میں ہے کہ رفیق سے مانگنا طریقین کے نزدیک واجب نہیں خلافاً لابی یوسف اور ابی صلیح و تقریب و شرح الانطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلافت ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ مراد امام رحمہ اللہ کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے۔ اور مہبوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال میں دست ہے۔ اور نہایہ میں ہے کہ عائشہ نسخ میں یہاں قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ کو دیکھ کر کہ گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علما غلطہ میں نہیں مگر قول حسن رحمہ اللہ کہ وہ سوال کو ضرر و دست کہتے ہیں۔ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ اندر یہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں ہے۔

تویر میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا جائے کہ جو بسوطل کی روایت اور گزری ہے۔ اور کافی و شرح زیادات مثالی میں جو کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیدہ گیا تو قبل سوال کے تیمم روانہ نہیں اور اگر ظن ہو کہ دیدہ گیا تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے بڑھی پھر اس نے دے دیا تو اعادہ کرے اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہر اتنی۔ و لیکن تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ ابن الامام رحمہ نے جصاص رحمہ کی توفیق پر تفرغ کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک پانی میں اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر ہو میں فایغ ہو کر تم کو پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جائے کا خوف ہو اور رہا سو اسے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک بھل کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے و لیکن امام رحمہ کے نزدیک نہیں ہوتی چنانچہ اگر رفیق کے پاس ٹوٹل رسی ہو تو امام رحمہ کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کر لے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسے کہا کہ منتظر ہو میں پانی بھرون تو امام رحمہ کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکل جائے و علیٰ ہذا اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسے کہا کہ انتظار کرو میں پھر حکم کو دیدہ دنگا تو اسی اختلاف پر حکم ہے اور تیمم اماموں نے جماع کیا کہ اگر کسی دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مال مجھے بھل کیا تاکہ توج کرے تو اس پر کچھ کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ کچھ واجب ہونے میں طبیعت مستحبہ اور بیان تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے الفتح بمحصل کلام اس مقام پر چند فوائد میں آدل یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ اُس کے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو۔ دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیدہ گا تو واجب نہیں۔ سوم اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہ ہونا صحیح ہے۔ چارم سو اسے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے واسئلہ تعالیٰ اعلم۔ وان ابی ان یعطیہ الا بئین المشل۔ اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعض من المشل کے ف۔ یعنی بعض ایسے دامنوں کے جو اس قرب جو زمین پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہے وغندہ ثمنہ۔ اور اُس کے پاس یہ دام موجود بھی ہیں۔ ف۔ یعنی اُس کے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں۔ لایخیر نہ ایتم۔ تو اسکو تیمم روا نہوگا۔ ف۔ بلکہ خرید کر وضو کرے۔ اور اگر ایسے پاس دام نہوں یا فاضل از حاجت نہوں تو بالا جماع تیمم روا ہے۔ نہا یہ۔

لتحقق القدرۃ۔ عدم جو تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے۔ ف۔ یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہیں تو تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تویر میں ہے کہ اگر ثمن المشل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی فغن فاحش پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے۔ ولایلزئمہ محل الفغن الفاحش لان الضرر مسقط والضرر اعلم۔ اور اس پر فغن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہے والضرر اعلم۔ ف۔ اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جعفر مال کہ ثمن المشل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اسکا برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن المشل کے البعہ۔ اور فغن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہے الکافی۔ اس سے معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم ہنر نہ ثمن المشل کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ثمن المشل در حقیقت وہ دام جو دباں اندازہ کرنے والے انداز میں اور جو کسی اندازہ والے کے انداز میں نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوں تو فغن میں یعنی خسارہ ہے پھر اگر یہ خسارہ دو چند ہو چکے تو اس مقام پر فغن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی فغن فاحش ہو جاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو جیسا کہ اپنے مواقع میں آویگا۔ م۔ بھر یہ سب تیمم وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اس پر دو چند قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے۔ د۔ واضح ہو کہ شافعیہ میں سے بغوی رحمہ دُنکے ساتھیوں نے مشل ہمارے قول کے فغن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رحمہ نے ثمن المشل سے زائد خواہ طلیل ہو یا کثیر جو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہ صحیح اور شافعی رحمہ نے ام میں اسی پر تنصیف کی ہے۔ مع۔ تیمم سے نماز بڑھتا ہے اس حالت میں اُسے رفیق کے پاس یا کسی کے پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ دیدہ گیا تو نماز توڑ کر اس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دینا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو نام ہو گئی اور اگر انکار کر کے بھڑیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ محیط
السرخی کہیندہ کے لیے وضو کر لے۔ ن۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہر دم (فرج) ایضاح میں ہر کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہو
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہو اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک کی
ہو تو وہ تیمم پر ہی باتلگ کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا یقین ہو وہ حدث پر ہی باتلگ کہ تیمم کا یقین ہو الخلاصہ۔
مراد یقین سے غالب گمان ہر دم۔ تیمم تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں اقلیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہر آدمی یہ کچھ اسوجہ سے نہیں
کہ تراب طہارت ضروری ہو کیونکہ غسل غسل بھی کچھ نہیں ہر دم۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جہت سے وضو کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا
پانی نہ ملے گا خلاصہ یہی عامہ علماء کا قول ہر دم۔ تیمم مصلیٰ سے اگر نہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فایع ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضیخان تیمم میں سات سستین میں زمین پر رکھ کر آگے لانا
پچھے ہٹانا اور جھڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پڑھ کر مسح کرنا۔ البحر
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سرہن سے کہنوں تک مسح کرے پھر
بائیں قبلی سے دائیں کے اندرونی رخ کو پونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری
رخ پر پچھرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہر محیط السرخی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوے ایک جب
دوم حائلہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں استدر پانی ہر کہ ایک کو کافی ہے پس اگر انہیں سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولیٰ ہر۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انہیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جب
اولیٰ ہر قاضیخان۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ یوں ہی اگر حائل کی جگہ حدث ہو تو بھی جب اولیٰ ہر خلاصہ۔ اور اگر پانی باپ دیشے
کے درمیان ہو تو باپ اولیٰ ہر قاضیخان۔ اگر جب کو استدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہے۔ اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہو جو وضو کو موجب ہو تو اب وضو کرے یوں ہی اگر حدث کے ساتھ صرف استدر پانی ہو کہ وضو کے
بعض اعضاء داخل کئے ہیں تو تیمم کرے بدون دھوئے شریح الوقایہ۔ ورنہ غیر۔ اور امام شافعی کے نزدیک جتدر کافی ہو دھوے
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو
اسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونوں امان کے نزدیک ناز نہیں پڑھیگا اور امام ابو بکر محمد بن فضل نے کہا کہ میں نے شریح جامع منیر
کرنی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت ناز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسہر
اعادہ بھی نہیں ہے۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ مسئلہ مریض میں بھی یہی صحیح ہے۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پانی تو امام ابو حنیفہ و محمد
کے نزدیک ناز پڑھے قاضیخان۔ اور یہ ہوت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھوج کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے خلاصہ۔ لیکن تیمم
میں یوں لکھا کہ محسوس جسکو زمین دہانی میں سے کوئی طور نہیں ملا تو وہ امام حم کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نازیروں کے مشابہ افعال اور
کرے اللہ اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شایع نے درختار میں کہا کہ یہ شاہد ہے اسپر واجب ہے۔ و۔ اللہ لکھا کہ یہی اس مریض کا
حکم ہے جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نازیروں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جگہ پاؤں
ورنہ کھڑے ہوے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے رذرہ میں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جسکے
بعض میں صحیح ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیر ہے کیونکہ اس میں مصرح واقع ہوا کہ تشہ نہیں بلکہ ناز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہے
اور کسا کہ یہی صحیح ہے تو اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوے چہرہ زخمی
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت ناز پڑھنا اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ دونوں کا قدر ساوی ہے برخلاف قیدی کے کہ اسکا قدر
اور جانب مخلوق پیدا ہو ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شایع درختار نے سو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا

اور اصل یہ قرار پائی ہو کہ معذور بندر سماوی کا تیمم روا بعد اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا قدر تیمم روا لیکن اعادہ واجب
ہر اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اسکو دھوئے نہ پایا کہ وہ ان اسکو دشمن کا خوف تھا یا ترغیض کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو
تیمم روا ہو لیکن اسپر و ضرر سے اعادہ واجب ہر جیسا کہ مع اصل کے نفع القدر وغیرہ میں معرج ہو لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو
کہا کہ اگر تو نے دھو لیا تو مجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے ناز پڑے پھر اعادہ کر لے قاضی خان۔ اور جو قید خانہ میں محبوس ہو وہ تیمم سے
ناز پڑے اور ضرر سے اعادہ کرے کیونکہ محجر کا تحقق بفعل البعاد ہوا اور بندوں کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الہی غرض مل ساقط
ہو نہیں کر سکتی ہر محیط اسحرسی۔ پانی و دونوں طہارتوں میں ہمارے نزدیک تلیق نہیں برخلاف قول شافعی رحمہ کے و علیٰ ہذا ایک
جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھو دے اور جو احوال
پر مسح کرے اگر مسطرت ہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا
اور منور پر میں اختیار کیا کہ صحیح کو دھو دے اور مجروح پر مسح کرے اور در مختار میں کہا کہ بھی صحیح ہو۔ اور نفع القدر میں کہا کہ اشہب بالفقہ و مذکور
فی النوادر یہ کہ تیمم کرے۔ بعض وغیرہ میں کہا کہ بھی صحیح ہو۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ و محیط میں کہا کہ اس صحیح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے
پس اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور در مختار کا اسح کنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہو کیونکہ جو اراغی میں صحیح کی کہ جب روایت ہوں میں نہ اور نوادر
میں مذکور ہو تو وہی مرجع شیعین ہوگا اور یہاں ایسا ہی ہو علاوہ برین خلاصہ و محیط میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی تاکہ چھک یا جراحات ہوں
اسکو حدت یا جنابت ہو سب کا حکم اسی لفیصل سے مذکور ہو پس جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدت میں اکثر اعضاء و عضو کا شمار
ہوگا جیسا کہ معرج ہو کافی خلاصہ۔ جسکے دونوں ہاتھوں میں زخم ہو اسکو تیمم روا ہو اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک
نہیں۔ اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی ہو چکر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہو۔ ط۔ جسکے سر میں درد ہو ایسا کہ وضو میں مسح نہیں
کر سکتا اور غسل میں دھو نہیں سکتا تو فیض میں غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہادیہ رحمہ نے فتویٰ دیا کہ اس سے فرض مسح
ساقط ہو اور اگر سر پر کچھا چون کی ٹہنی بندھی ہو تو اسپر مسح کرنے میں و در قول ہیں۔ د۔ اور اگر یہ کہ مسح واجب ہو اگر مضر ہو۔ ط۔ اور اگر
مضر ہو تو ماند غسل کے مسح اصل و مسح جبرہ بھی ساقط ہو گویا یہ مضمود دوم ہو۔ د۔ و اللہ تعالیٰ اعلم

باب المسح علی الخفین

پانوں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان۔ جیسے تیمم بدل وضو ہر مسح خفین بھی پانوں دھونے کا بدل ہو لیکن تیمم کا ثبوت بعض
قرآن ہو اور مسح خفین کا ثبوت بخدیث متواتر یا مشہور ہو۔ اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم مسح عارض ہیں یا مسح ایک
خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہو یا تیمم مسح دونوں میں بعض جزو پر اکتفا ہوتا ہو۔ تاج الشریعہ و نہایہ و غایہ و کفایہ۔ مع۔ اور
لفت میں مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع میں نری پہنچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص میں۔ اور واضح ہو کہ شرع میں موزہ وہ کہ نخون یا زیادہ
کو چھپا دے خواہ کمال کا ہو یا اسکے مانند ہو۔ د۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت میں ردافض و خواج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت
و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہی حتی کہ اخبار بہت وارد ہیں اور طبقہ صحابہ و تابعین میں برابر اسپر علیہ رآد جاری رہا پھر جب یہ فرستہ
ردافض و خواج پیدا ہوئے تو سوچتے کہ اگر ہو گئے۔ بسو طین ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں نے کچھ مسح کا قول یوں نہیں کیا
حتی کہ میرے پاس دو بہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسحاقی رحمہ نے ذکر کیا۔ اور محیط میں ہو کہ امام رحمہ نے کہا کہ جو کو
موزوں پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خون ہو۔ نجد میں نواہد سے اسی طرح قول کر غنی رحمہ منقول ہو۔ مترندیات میں ہو کہ صاحبین کے
قول پر تکلیف نہ ہوگی۔ مع۔ یعنی ضعیف قول ہو۔ اور در مختار میں کہا کہ مشک متفرد دہراے ابو یوسف کا فر ہو اور حنفیہ میں کہا کہ اسکا ثبوت
بالاجماع بلکہ متواتر ہو۔ انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ ثبوت قطعی ہو۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتا لیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت محلی الصدوق علیہ السلام سے روایت کیا۔ یعنی اس قدر کثرت سے شائع تھا کہ اسکے راوی اس قدر کثیر ہوئے کہ
 قاعدہ ہر کہ روایت کم بجاتی ہو اور ایسی کثرت سے اہل امام احمد سے ابی قدامہ نے منی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے مستدرک میں کیا اور
 اشراق میں حسن بصری رحمہ سے ہر کہ شریح صحابہ نے مجھے روایت کی اور بدائع میں ہر کہ حسن رحمہ نے کہا کہ میں نے ہر کہ شریح صحابہ رحمہ کو پایا
 مسخ خفیہ کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہر کہ اس مردی رحمہ اور اس سے عینی ذبیح القدیر میں ایک جماعت کثیر صحابہ
 رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور عینی رحمہ نے کہا کہ میں نے شرح معانی الآثار میں سر شریح صحابہ کی روایت مع ان
 محدثین کے جنہوں نے تخریج کی ہر بیان کیے۔ مخرج کتاب ہر کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
 میں سوائے اسکے کہ جس میں کچھ علت ہو اسکو مطول بیان کر دوں گا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
 وغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیوں نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مرن بخاری رحمہ نے عمرو بن
 امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی معرفت سلم رحمہ نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
 ابو داؤد رحمہ نے حضرت ثوبان رحمہ سے۔ ترمذی رحمہ نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں
 حضرت سلمان و انس رحمہ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علی رحمہ و ابو بکرہ بن الحارث سے اور سند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ
 و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رحمہ نے حدیث حضرت علی بن عمرہ و اسامہ بن زید و ابو ہریرہ و سلمی و قتیبہ بن عامر و خالد بن سید
 بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رحمہ نے حدیث حضرت عبداللہ بن الحارث بن جری و ابو ہریرہ و عبداللہ
 بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسیٰ و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عامر بن یاسر و جابر بن عمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابویلم
 اصفہانی رحمہ نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عامر روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رحمہ نے
 حدیث جہاد بن الصامت و ابو امامہ رحمہ روایت کی و لیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہے۔ محمدی رحمہ نے حدیث صفوان روایت کی
 اور طبرانی رحمہ نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو جہم و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ریحہ بن کعبہ عبد الرحمن
 بن حنظلہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و برابر بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ ابو یعلیٰ موصلی
 نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
 بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو سعید انصاری و ابو جہدہ بن ابی جراح
 و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی یحییٰ و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ اسحق بن راہویہ رحمہ
 نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بخاری رحمہ نے حدیث عوف بن مالک و ابو ہریرہ و سلمی و ابو سعید
 مکر مطول ادویوں ہی حدیث ابن مسعود مکر مطول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کیں۔ و دارقطنی رحمہ نے صحیح اسامہ
 سے حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ و عروہ بن مالک و میمونہ رحمہ روایت کیں اور عسکری رحمہ نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور
 ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جہدہ عبد اللہ بن سلم روایت کی
 ابن حزم رحمہ نے حدیث ابو ذر غفاری و کعبہ بن عمرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء و الداعی روایت کی اور
 ابن ابی شیبہ نے حدیث موسیٰ الشعلی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن عمرہ مرفوعاً روایت کی۔ اسلم بن سل و اسلمی رحمہ
 تاج و واسطہ میں خالد بن عرفہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث اسلم بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب محدث
 بیان ہر کہ دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اتنی صحابہ راوی ہیں اور
 ذبیح القدیر میں کہا کہ جملہ راویوں کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ و خولجہ۔ اور عینی رحمہ نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
 کے نام لکھے ہیں بالجہد انہیں عشرہ مبشرہ یعنی چاروں خلفائے راشدین و ہاتھی تھو جیکے قطعی ختمی ہونے کی بشارت ہو اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر لازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سید علی رحمہ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔ میں کتائبوں کے سبب کی خصوصیت ہیں بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہے اور ہر کلام متواتر تو اس میں بھی ائمہ علماء متفق ہیں فانعم۔ اور عینی وابن اللہام نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہو صرف بعض آثار میں ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے زایدوں نے نقل کیا و لیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو اجماع صحیح اسانید کے ساتھ موزون پر مسح کرنا ہوا فقہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رحمہ نے کہا کہ ابن عباس سے روایت انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا مدار فکر مدی پر ہے اور مدار رحمہ نے جب سنا تو کہا کہ فکر مدی سے جو روایت سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے۔ اور میں کتائبوں کے حضرت عائشہ رحمہ سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رحمہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی علیہ السلام ہر صبح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ نے کہا کہ جب سے سورہ مائدہ نافل ہوئی ہے برابر آپ موزوں پر مسح کرتے رہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ سے ملے۔ معنی یہ کہ کبھی مسح نہیں ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے۔ شیخ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کرے گا سوائے اس متبع کے جو جامع مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کما فی الیضی۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونوں موزوں پر جائز ہے بدلیل سنت۔ فت توجب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ دھو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا ج میں وقوع خوف جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ جائز ہے یعنی مرد و عورت سب کو جائز ہے۔ فت۔ مسح خفین میں عورت ہنر کمرد کے ہے۔ المیخت۔ بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ اہلک محروم قرآنہ پانوں کے مسح کی اسی موزوں پر مسح ہے اور فتح القدیر و معنی ذیہون نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ اہلک الی کعبین مذکور ہے اور مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے۔ میں کتائبوں کے اس سے معلوم ہوا کہ خود آیات میں پانوں پر مسح کرنا مرد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں منہ تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مرد ہے اور رہا اسکو جو بوجہ جوار کے ہے۔ اگر کما جادے کے جبر البوار حالت التباس میں منع ہے جو اب یہ کہ یہاں التباس بوجہ کعبین کئے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پانوں کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ لیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کر دے پھر پانوں کا دھو اور اگر پانوں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین ہر حادثے سے ترتیب بھی ہوتی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام مبلغ معجز ہوا اسکو نا درکنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الہی غرض جل ظاہر ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب العالین پس معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی غرض جل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہر کو جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہنچا ہے۔ والاخبار فیہ مستفیضۃ۔ اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ میں پچھلی و مشہور ہو رہی ہیں فت پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے۔ حتیٰ قبل ان من لم یرہ کان مقبدا لکن من راہ ثم لم یمسح اخذہ بالعرفۃ کان ما جورا۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو نہ صحت و اجازت نہ جانادہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز جاننا پھر اسے غریبت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہو گا۔ فت نہ صحت و اجازت کے مقابلہ میں غریبت ہی پس مسح خفین اجازت و نہ صحت ہے اور پانوں کا دھونا غریبت ہے۔ اور یہ قول جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ و غیرہ کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی جاتی ہے کہ میرے دونوں پانوں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزوں پر مسح کروں۔ جو اب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا مدی محمد بن ماجہ ہے۔ ابن جابر رحمہ نے اسکا رد و حال کے ذکر میں کہا کہ محمد بن ماجہ حدیثیں گڑھا کرتا تھا اس میں ابو زری رحمہ نے اصل کتاب میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہے۔ نووی رحمہ نے

کہا کہ محافل نے امام مالک رحمہ سے جو اردو عدم ہوا وغیرہ کے چھ احوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اخلاص باطل مردود ہے اور امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزون پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہے۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمرو بن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابویوب انصاری سے روایت کیا۔ شعبی و حاد بن ابی سلیمان و حکم دہمار سے مشائخ میں سے متغنی رحمہ نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد سے روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور جنہوں نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث بغیرہ میں ہے کہ ہذا امرنی ربی۔ میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد میں ہے اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب نہ ہو تو مستحب ہو گا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہاری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان میں ہے کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی یس یہ رخصت ہے اور رخصت سے غریت اولی ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے فطرت پر ہوتی ہے دوسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ غریت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں موزہ رکھنا دوم رخصت جو غریت کو ساقط کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی دو رکعت رخصت استقامت پر حتیٰ کہ جو کوئی دو کی جگہ چار پڑے ہمارے نزدیک اسکو ثواب ہو گا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہے کہ مسح الخفین رخصت استقامت پر جیسے سفر میں ناز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہو گا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہے جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار میں ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے شقت زیادہ اور ثبوت مخصوص ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرح میں معتبر ہے یعنی تین باتیں ہوں ایک یہ کہ اس سے سفر کرنا ممکن اور پڑ پڑ رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ د۔ پس جو کالج یا شیشرا گری یا لوبے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہیں ہو گا۔ البحر۔ دوسرے یہ کہ دونوں خنوں کو چھپا دے اور انہیں اوپر چھپانا شرط نہیں ہے المحیط۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ شنول ہو یعنی پانون اس میں بھرا ہو اور زائد خالی نہ ہونا کہ وہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع رہے۔ و۔ ساقی کی طرف سے جھانکنے میں پانون نظر آنا مضر نہیں ہے۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو پھر اگر اسے زاید پر مسح کیا اور پانون وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہے اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز ہو لیکن پھر اگر وہاں سے پانون مٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر جلی نے اپنے استاد رحمہ سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہیں ہے لیکن اول انہی دو امور علم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بعد تین انگشت مسح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چارم۔ وقت حدث کی طہارت کا ملہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شگاف بہت نہ ہو۔ امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ ویجو ز من کل حدث موجب للوضوء اذا لم یسہما علی طہارتہ کا ملہ تم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہے جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنا ہو پھر اسکو حدث ہوا ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء دراصل ارادہ ناز ہے جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرط ہے تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مہوط وغیر مطلوب میں جو حدث کو سبب کہنا صحیح نہیں اور موجب وضوء کہنے سے موجب غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط نگاہی کہ طہارت کا ملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب شکوک سے وضوء کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم شہید نے کہا کہ گدے کے چبوتے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے۔ مع۔ اگر دوسرے کو حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہے الخلاصہ۔ خضہ سجدت موجب للوضوء لانه لا مسح من الجناۃ علی ما بینہ

انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ میں جو اس طرح کو پہلے حدیث کے ساتھ خاص کیا جس سے قطع و ضرور واجب ہو کہ چونکہ اگر طہارت کا طہرہ موزہ پہننے
حدیث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہو تو مسح روایتیں ہر چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فہم۔ اور اگر ضرور ہر موزہ
کیا تو مسح کرے۔ یہاں اگرچہ موجب و ضرور نہیں مگر ثواب حاصل ہونے میں گویا موجب ہوا ہے۔ م۔ و بعد از متاخر لان الخف حدیث
اور ایسے حدیث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کا طہرہ پہننے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدیث معلوم ہوا ہے و فہم
یعنی حدیث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدیث کا رافع و دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدیث کا دور کرنے والا بانی وغیرہ ہر موزہ
و لو جو زمانہ بعد از سابق کا مستحق اذ الیست ثم خرج الوقت و المقتسم اذ الیست ثم راحی الماء کان رافعا۔ اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدیث سابق پر جو زیر کرین جیسے مثلاً مستحاضہ فورت نے موزہ پہننے بعد وقت نکل گیا اور مقتسم جب اسنے موزہ پہنا پھر
بانی یا پاتو خلیفین رافع ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ مستحاضہ جب کا خون و ضرور کے پانپننے کے وقت یا دونوں کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہو تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت مری پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے و ضرور میں مسح نہیں کر سکتی اور زفر فرج کے نزدیک نہ ہر وقت آدمیوں کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلنے ہی اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر ہم جو زیر کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہو تو موزہ گویا بیرون کے حدیث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہیں ہے اسی طرح مقتسم نے اگر موزہ پہنا پھر بانی دیکھا تو اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدیث ٹھہرے اور یہ باطل ہے۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ و ضرور کے وقت یا پانپننے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری
ہو گیا ہو اور اگر و ضرور سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ قولہ اذ الیستما علی طہارۃ کا طہ۔ اور یہ جو کہا
کہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ لا یفید اشتراط الکمال وقت اللبس بل وقت السحدث۔ یہ قول مفید نہیں
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدیث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کا طہرہ بیرون کو پہنا ہے۔ و ہذا المذہب
عندنا۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے۔ حتیٰ لو غسل رجلہ و لبس خفیہ ثم اکل الطہارۃ ثم احدث بخرقۃ المسح۔
حتیٰ کہ اگر اسنے پہلے دونوں پاتوں دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ دونوں پاتوں بے ترتیب دھوئے و پہنے ہوں۔ م۔) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور نہ ہو حدیث نہوا) پھر حدیث ہو تو اسکو موزوں پر مسح کرنا روا ہے۔ و ہذا لان الخف مانع حلول الحدیث
بالقدم فی اعی کمال الطہارۃ وقت المنع حتیٰ لو کانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا۔ اور یہ اسوجہ سے ہے
کہ موزہ تو قدم میں حدیث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت رد کرنے کے یعنی جب حدیث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتیٰ کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدیث ہو جائیگا۔ ف۔ اگر ہم اسوقت مسح
جو زیر کرین۔ لیکن ہم اسوقت جو اس مسح اسی وجہ سے نہیں کہتے ہیں۔ پھر امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس میں خلاف ہو ماضی و معینی ہم نے
خلاف ذکر کیا ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدیث بعد موزے پہننے کے جو وقت طہاری ہو تو طہارت کا طہرہ بر طہاری ہو
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو۔ المیخت۔ اور اگر دونوں پاتوں دھو کر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدیث ہو گیا تو موزوں پر مسح روایتیں ہیں۔ الکافی۔ اور اگر حدیث نے موزے پہنے اور بانی میں گھس گیا حتیٰ کہ
موزوں میں بانی گھسکر پاتوں داخل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدیث ہو تو موزوں پر مسح جائز ہے۔ القسین۔ موزے
پسکر جناب جو اس مسح نہیں روا ہے لیکن اگر نہانے کا بانی نہیں ملایا مکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پاتوں دھو کر پھر موزہ
پہننے تو مدت کے اندر جب وضو کرے مسح کر لیا یا نہ کہ نہانے کا بانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جب ہوا ہے۔ المستحضرات
جناب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہیں ٹہر رہیگا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹہر دھو یا پھر حدیث ہو تو مسح کرے۔ المختصر۔ یہ
ٹہرہ سوائے اعضاء و ضرور کے ہویم۔ اور اگر اعضاء و ضرور میں سے ٹہر رہا اور دھونے سے پہلے حدیث ہو تو مسح روایتیں ہیں

انہیں۔ پھر یہ مسیح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہوا اسکے واسطے ایک وقت محدود ہی چاہئے بیان فرمایا۔ و سبوز المقیم یوما ولیلہ ولسافر
 ثلثۃ ایام ویالیہما۔ اور یہ مسیح سوزدن پر جائز ہر مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و ایک رات تک
 بقولہ علیہ السلام مسیح المقیم یوما ولیلہ ولسافر ثلثۃ ایام ویالیہما۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مسیح کریم
 وراثت اور مسافر تین دن و ایک راتیں۔ و یہ حدیث حضرت عمر علی و جابر ذریعہ و صفوان دعوت بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم
 رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنابہ۔ اور اسانید صحیحہ میں۔ واضح ہو کہ بعض لوگ منقولہ ہونے کہ اس مسیح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں
 ہر لیکن عامہ علماء و صحابہ و تابعین و مقلدون کے نزدیک وقت محدود ہی خطابی ہونے کا کہ یہی عامہ فقہار کا قول ہے۔ شافعی رحمہ کا ایک
 قول ہے کہ توقيت نہیں ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اس پر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن
 ابی عامر رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روزہ ثبوتیادہ پر دلالت کر نیوالی حدیث روایت کی۔ جو اب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف
 کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن الاطغان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زید و ابو ابن حاتم نے کہا کہ مہول ہے ابن ابی العزلی
 نے کہا کہ اسین ضعیف و مجاہیل راوی ہیں۔ بخاری رحمہ نے کہا کہ حدیث مہول ہے صحیح نہیں۔ احمد رحمہ نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے
 نہیں جاتے ہیں لیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ نے اس حدیث
 کو مہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابو ذر رحمہ نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے
 جو اسناد صحیح ابن عمر رحمہ سے مروی ہے کہ ابن عمر مسیح خفین میں کوئی وقت مقدار نہیں کرتے تھے اور اسناد اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت
 عمرو بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استند کار میں بیان کیا ہے اور
 حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اول تو یہ مقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی ہیں
 ہیں۔ سوم یہ کہ انہیں صحابہ رحمہ سے دوسری روایات مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر نہایت بھی
 فانا جادے تو توفیق ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر مہول کرنا خود صحیح ہے اور
 حدیث جو امام مصنف رحمہ نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ میں از انجھ طرانی رحمہ نے براہین جاذبہ رضی اللہ عنہ
 روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح خفین میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات حدت فرمائی۔
 حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن یزید سے کہ ابن
 حضرت عائشہ رحمہ سے مسیح کی توقيت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رحمہ کے پاس جا کر دریافت کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
 سفر کرتے تھے پس جنہ حضرت علی رحمہ سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے
 حضرت علی رحمہ سے بھی روایت کی جو جنہ اول ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے ماخذ اسکے مرفوع روایت کی اور اس
 ابن ماجہ نے ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے حدیث عمر رحمہ سے اور ابو بکر شیبہ پوری نے
 حدیث عمرو بن امیہ غمری سے اور ہزار رحمہ نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو جہرہ رحمہ سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ
 سے مرفوعات روایت کی اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور حمادی رحمہ نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رحمہ
 کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رحمہ نے صحیح کبیر میں حدیث مغیرہ رحمہ سے روایت کی کہ آخری خود کہ جو جنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
 میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہمارے سوزدن پر مسیح کرین مسافر کے لیے تین دن و ایک راتیں اور مقیم کے لیے
 ایک دن رات جب تک کہ نہ آمار سے۔ ترمذی رحمہ نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و
 ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث مرفوعہ میں کہ مسافر کے لیے اتنا سے مدت تین دن رات ہیں
 اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو اتنا سے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتداء کب سے ہوگی تو امام مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ

و ابتداء با عقیب الحدیث - اور ابتدا مسح کی حدیث کے پیچھے سے ہے۔ لان النصف مانع سرائیہ الحدیث تفسیر الحدیث میں ہے
 المنع - کیونکہ موزہ تو مانع سرائیہ حدیث ہو پس مدت اسی وقت سے اقبصار ہوگی جس وقت سے اُسے حدیث سرائیہ کرنے کو روکا جائے
 ف - اور وہ بعد حدیث سے شروع ہو کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جہور علماء کا اور یہی دو
 روایتوں میں سے صحیح روایت امام احمد و داؤد رحمہ سے ہے۔ اور ازراعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتدا سے مدت اُس وقت سے کہ بعد حدیث کے جب
 مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار ازراہ دلیل کے اجماع ہے یہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار
 کیا اور صحیح قول عالم علماء رحمہ ہے۔ مع - پس مسافر کو جو وقت حدیث ہوا اس وقت سے تین دن رات شمار کرے۔ م - سفر خواہ سفر طاعت ہو
 یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے۔ السراج - اور یوں ہی قیام بھی وقت حدیث سے ایک دن رات شمار کرے۔ م - حتیٰ کہ اگر فجر کے وقت
 وضو کر کے موزے پہنے اور اُسکو وقت عصر کے حدیث ہو پس اُسے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اسی ساعت تک
 باقی ہے جس ساعت حدیث ہوا اگر قیام ہو محیط - اور جو سمجھے دن کی اسی ساعت تک اگر مسافر ہو محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت
 پر ہو معتبر نہیں حتیٰ کہ اگر صورت مذکورہ میں اسے باوجود طہارت کے نظر کو کر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اُس وقت سے نہوگی۔ م - قیام نے
 مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے۔ التمام - اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں
 و حدود محیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گزار کر قیام ہو تو موزے اُتارے اور اگر ایسی حالت میں قیام ہو کہ مدت اقامت پوری
 نہیں ہوئی ہو تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے۔ التمام - اگر کسی کو اپنے پیروں پر غوث ہو تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدولگی
 محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے۔ محیط - اور مسافر کے لیے بوجہ غوث سرومی کے روا ہے کہ ضرورت تین دن رات سے
 زیادہ موزوں پر مسح کرے۔ جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہو تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ والمسح علی ظاہر ہما
 خطوطا بالا صلیح یبدأ من قبل الاصل الی الساق - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہر ہی نہ پر ہو درحالیکہ خطوط
 ہو جادین انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے پٹنی کی طرف کھینچ لجاوے۔ لحدیث مغیرہ بن ان
 النبی علیہ السلام وضع یدہ علی خیفہ و مد ہما من الاصل الی اعلا ہما مستقیم واحدہ و کالی النظر الی اثر المسح علی خف
 رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالا صلیح - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
 دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انگوٹھ انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایک بار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ۔ ف - یہ امام مصنف رحمہ نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ
 عنہ اس عبارت میں ادا کیا اور یہ فرض نہیں ہے کہ حدیث مروی باین الفاظ ہے۔ م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں
 پر پس رکھا دیا ان ہاتھ دائیں موزہ پر اور بائیں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے علاوہ ایک بار مسح حتیٰ کہ گویا میں رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسناد غریب ہے۔ باوجود غرابت کے
 اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت ہے
 دائیں کو دائیں پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے۔ سوم یہ کہ مسح ایک بار سنوں ہے۔ مع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر
 رکھنا سنوں نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاذ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جادین اور یہی بیان انہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں
 دیکھتا ہوں صریح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہوا کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں اس سے
 مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ انکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے
 معلوم ہو گیا کہ معنی رحمہ نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رحمہ نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر محل
 کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے۔ م - اس حدیث سے فقہاء نے یہاں کہ مسح خفین میں تکرار یعنی ماخذ غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہوا نہ اگر مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے مگر انی حد نے اوسط میں حدیث جابر رضی سے مرفوع روایت میں چھین کر ہر آیت سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جوڑ تک ایک بار اور انگلیوں میں کشا دی گئی۔ طبرانی رحم نے کہا کہ جابر رضی سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے اور کتاب امام بن کما کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتیٰ کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد کی انگلیوں کے آثار انکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ معنی میں کتابوں کہ زمین تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا دہو جائیگا اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اس قدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طبرانی دونوں کی غرابت معنوی دور ہو گئی اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوصاً آثار صحابہ رضی سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ مستحب ہے۔ امام مصنف رحم نے کہا۔ ثم المسح علی الظاہر ختم حتی لا یجوز علی باطن الخف و عقبہ و ساقہ لانہ معدول بہ عن النقیاس فی راعی جمیع ما درویہ الشرح۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر ختم یعنی فردی لازم ہے حتیٰ کہ جائز نہ ہوگا باطن موزہ پر اند اثری پر موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول ہے جو جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرضی رکھا جاوے۔ فت حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہر ہی موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا اثری یا دائیں بائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول ہے جو تو درود جسطح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو فرد مرضی رہیگا اب اس کے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ والہد اتیہ من الاصل کج استحباب اعتبارا بالاصل و هو الغسل۔ اور ہا موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب ہے جو قیاس اصل یعنی دھونا۔ فت تو جیسے دھونے میں انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی طمان سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکورہ اصل نہیں بلکہ بیان محل ہے تو ادر سے مسح طبعی ہوا اور ہا ابتدا اگرنا سروں سے تو یہ فردی نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رحم نے جو شرح میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم جو فافہم ہم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے انہیں سے کوئی کتاب ہو کہ موزہ میں ادر پر مسح کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رحم نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور ادر پر نہ کیا تو جائز نہیں ہے کافی یعنی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف ہیں کہ بالاجماع یقطع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر دینا پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور علامہ عینی کا اعتراض سب لا طائل ہیں۔ معنی رحم نے کہا کہ قولہ المسح علی ظاہر تا ختم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر ہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ تشریح کتاب ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے فردی لازم ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہ ہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ خلاف نہیں جو ہائع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں نجاست نہ ہو۔ اتوں یعنی قدر دم سے کم۔ ادر یعنی رحم نے لکھا کہ یہی شافعی رحم کا قول ہے اور واجب اسکے نزدیک ادر سے اعلیٰ جزو میں کتابوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ادر سے قدر واجب ضروری ہے کیونکہ یہ اجماعی مطلق ہے۔ امام شریعی کے مابین میں کہ اگر خالی باطن الخف کو بدن ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو محل میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے حکایت کیا اور ثوری و داؤد اعلیٰ و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی مالک کا قول ہے۔ پھر صحت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین را سے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولیٰ ہوتا اور میں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزوں کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔
 رواہ ابو داؤد و احمد و الترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو داؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا مگر حرم کتبا ہے
 کہ یہ صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزوں پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منقطع نہ ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی فائدہ مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم حسب عادت اکثری مرتن ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت میں مسح کیا ہوا ہے یا نہ
 قوت نہیں رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو موافقت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے
 اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کرے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہنچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ
 و ثور بن یزید و ابن جابر و ابن جویہ و ابن کاتب وغیرہ عن النضر بن زید و ابن زید نے غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو وضو کرنا یا تو آپ بنے موزہ کے اعلیٰ واسفل کو مسح کیا۔ ابو داؤد نے لکھا کہ ثور بن یزید نے رجا بن جویہ سے نہیں سنا۔ ترمذی نے لکھا
 کہ یہ روایت معلول ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل بخاری و ابو زرہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے لکھا کہ صحیح نہیں ہے۔
 دارقطنی رحمہ نے علل میں لکھا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہوتی ہے۔ یون ہی احمد رحمہ نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ یعنی رحمہ نے اعتراضات کے
 جوابات نقل کیے اور لکھا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع میں لکھا کہ اعلیٰ واسفل کا مسح صحیح ہے۔ مگر حرم کتبا ہے کہ
 پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہیں کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور
 مسح حق تھا یا نفاذ گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ صحیح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہے اور کبھی
 بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اس میں کچھ بھی نہایت مستحسن۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رحمہ نے لکھا
 کہ۔ و فرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیوں کے ہر ہاتھ کی انگلیوں سے
 وقال اکثر من اصابع الرجل والا اول اصبع اعتبار الالۃ المسح۔ اور کفرخی رحمہ نے لکھا کہ پیروں کی انگلیوں سے تین انگلیوں
 کی قدر ہو لیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازہ تین انگلیوں کے قدر ہونا بھی صحیح ہے بحجت اعتبار المسح کے۔ ف
 وہ ہاتھ پر نہ اعتبار مسح کا جو کہ پانوں پر کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخی نے لیکر اصبع کہا ہے۔ ۶۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی
 انگلیوں کا اندازہ ہے۔ تا ضیخان۔ اگر دونوں میں سے ایک پانوں پر زخم ہو کہ جس سے دھونے مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے
 پانوں پر مسح ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانوں ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو بھی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح
 بقدر تین انگلیوں کے ہو تو دونوں پر مسح جائز ہے ورنہ نہیں محیط۔ اصابع پانچ ہیں اور نص میں اصابع مذکور ہے تو ادنیٰ متعین ہونا
 سے کم نہیں پس بھی واجب ہے جیسا کہ اصول میں متقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ مالک
 کے نزدیک سب سوا سے مواضع امین کے اور شافعی رحمہ کے نزدیک ادنیٰ جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگر کچھ چھوٹا تو کافی نہیں
 کمالہ ابو یعلیٰ و الزنی فی المختصر۔ مگر حرم کتبا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے لیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف جمیع
 و قول ابن المنذر و ابن بطلال جو اوپر گندا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو وہاں
 اگر خالی پر مسح کیا تو نہیں۔ محیط۔ ج۔ اور اگر ایک پر بعد رد انگشت کے اور دوسرے پر بعد پانچ کے مسح کیا تو نہیں جائز ہے جو اجماع الفقہ
 ح۔ ف۔ امام محمد رحمہ نے تفصیل کر دی کہ اگر مسح میں سے اکثر ہونا مستحب ہے۔ محیط و الزیادۃ۔ مسح میں انگلیوں سے ہونا بھی صحیح ہے اگر کافی
 حتیٰ کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیاپانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے انہیں۔ اور اگر انگوٹھے و گمہ کی انگلی سے درحالیہ و میانی
 جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے تا ضیخان۔ اعداد اکثر میں انگلیاں رکھ دین اور انگوٹھ کھینچنا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا الفیہ۔ اگر موز
 پر انگلیوں کے سروں سے مسح کیا پس اگر پانی چھینکا ہو تو جائز ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا فیہ ہو بجا بقدر تین انگشت
 کے یا فیہ سے بھی لگاس میں چلا تو کافی ہوا اور اصح قول میں اوس مانند میہ کے ہے انہیں۔ اگر اوس پرے تو کافی ہے و فریقانی رحمہ

کما کہ یہی اصح ہے۔ اور مخطوط کا ظاہر کہ راویہ میں شرط نہیں شریعہ مطہری و نجی۔ لیکن مستحب ہر النبیہ۔ عضو کو دھویا اسکی باقی بڑی سے مسح رہا ہو خواہ چمکتی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد بڑی رہی ہو تو اس سے موزہ پر مسح ہوا نہیں الجھ۔ اگر ساق سے شروع کر کے اصل کو نیکیا یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز نہ کہ خلاف سنت ہو البتہ۔ اگر پٹیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور بستر پر یا ماتہ ہو یا اگر ماتہ سے پیش کی طرف سے مسح کیا رہا ہو لیکن مستحب اندر دئی بیچ سے ہو الاصلہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی بڑی ہاں ایک کھینچیں تو جائز نہیں ہے۔ و مسح موزہ میں ہرگز مسنون نہیں فاضلان۔ اور مسح موزہ میں نہ شرط نہیں یہی صحیح ہے انفع پس اگر موزوں پر مسح کیا اس نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کر دے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہو گئی الاصلہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پشما ہو تو تمام منصفہ نہ ملے بیان فرمایا۔ ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر۔ اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جس میں شگات کثیر ہو۔ و فہ قلیل شگات سے تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا جو اور کثیر کی تفسیر یہ کہ کثیرین منہ قدر ثلث اصالیع من اصالیع الرجل۔ کمال جاوے اس شگات سے بقدر زمین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ و فہ مروجہ چوٹی انگلیاں پانوں کی۔ و ان کان اقل من ذلک جائز اور کھٹنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے۔ و قلیل زعفران شافعی لایجوز و ان کمل لانه لما وجب غسل الیباوی یجب غسل الباتی اور زعفران شافعی رحم نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگات قلیل ہو کیونکہ جب کھٹے کا دھونا واجب ہو تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا و فہ بہ سرسری قیاس ہے۔ و لئلا ان الخفاف لا تخلو عن طیل خرق عاده فلیتقہم المحج فی النزاع و تخلو عن اکثر فلاحج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہونے سے خورے خرق سے اذراء عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حج لاحق ہو گا اور کثیر شگات سے خالی ہونے میں تو اس میں اتارنے میں حج نہیں ہو گا۔ و فہ اصح شرعاً دفع خرق میں بوجہ دفع الحج کے مسح جائز ہوا اور کثیر خرق میں جائز نہ ہوا۔ و اکثر ان یکشف قدر ثلث اصالیع الرجل اصغر یا مواسیح۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کمال جاوے پانوں بقدر زمین انگلیوں پانوں کے چوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے۔ و فہ اصح صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر زمین انگلیوں ہاتھ کے اور غیر مسح تول شمس الا انہ حلوانی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدمہ زمین بڑی انگلیوں سے اور اگر چوٹی پر ہو تو چوٹی انگلیوں سے ہے۔ نہایہ۔ بھر مسح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم هو الاصلی۔ کیونکہ قدم میں اصل یہی انگلیاں ہیں۔ و فہ حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کھانا جب انگلیاں اہل شہرین۔ و الثلث اکثر یا۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ و فہ کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بننے کل کے ہوتا ہے۔ فقام مقام الكل۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہوگی۔ و فہ پس تین انگلیوں کے کھٹنے سے گویا کل قدم کھٹل گیا تو اس کا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ زمین بڑی یا چوٹی دونوں کو غسل ہے۔ و اعتبار الاصل الاصلی۔ اور اعتبار چوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ و فہ اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چوٹیوں سے اعتبار یہی صحیح ہے۔ اگر خرق اس قدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول المائل اذا کان لا ینفج عندہ کسی اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگات ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کمال نہ جاتا ہو۔ و فہ کیونکہ معتبر نہ کھٹانا اور رفتار شکل ہو جانا فرمایا یہی صحیح ہے۔ نہایہ۔ بھر اگر شگات کھٹتا ہو لیکن ایک میں بقدر زمین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملا کر تو فرمایا۔ و یعتبر بنما المقعد ان فی کل خف علی حدہ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں ملحدہ ہے۔ فجمع الخرق فی خف واحد پس جمع کیے جاوے شگات ایک ہو جائیں۔ و فہ اگرچہ ایک ہی جگہ ہوں مگر خف کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگات موزہ کے سابق میں ہو تو بوجہ مسح سے مانع نہیں کہانی الاصلیہ۔ اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جس میں سوجا سا جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں کیونکہ وہ بیون کے سولایع میں شیاہل کے گئے ہیں کہانی اتیسین۔ و لا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا ینفج قطع السفر بالآخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جائیں کیونکہ ایک میں خرق ہو تو دوسرے کے ساتھ سفر کر کے سے مانع نہیں ہیں

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاست میں تو ہم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتیٰ کہ ایک میں قدم دم سے کم کر لاکر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خندق
 میں بھی ایسا ہی ہر جواب یہ کہ دونوں یکساں نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے طہرہ زقا شطرنج ہے۔ بخلاف النجاستہ المتفرقہ حال
 لکل۔ ہر خلاف نجاست چٹکی جوں شفرق کے ہر ایک دم سے کم کر لاکر زائد ہو تو وہ جمع کجا دے ہر جگہ سے کیونکہ شخص دو سب
 نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی دم سے زائد نجاست کا جمع یا شفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو سپر اختیار سی قدرت
 سے طہارت واجب ہو اگر کجا جادے کہ نجاست کے سوا سے شرعاً کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیارات میں ہے کہ اگر عورت کی
 مرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پٹہ لی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جادے تو اسکی چوتھائی فرج یا پٹہ لی یا بال کی حکمت
 تو اسکی ناز نہیں رہا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ و انکشاف العورۃ نظیر النجاست۔ اور عورت یعنی وہ خمرناک جگہ جسا چھپانا فرض ہے
 ناز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کا ہے۔ ف۔ جیسے احرام والے کا شفرق خوشبو لگانا جمع کیا جادے اگر ایک عضو کی قدر ہو چکے ہو چکا
 لی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر رشیم کی پوشان جمع کجا دین اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں
 میں شکاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاویں اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو چھین تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر وایح ہو کہ شرط ہے
 کہ زمین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جادے اور یہی اصح ہے خواہ شکاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
 اٹری کے جانب میں ہو محیط۔ اور موزہ میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم۔ ع۔ اور موزہ سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو اختیار
 اور جو ٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سواے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خدا انگلیاں کھلیں تو جان کھلیں وہین کی
 تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ ٹری ہوں یا جموٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ جو ٹی تین انگلیوں
 پر ابر ہو مگر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا پاس والی ایک انگلی واسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسح نہیں جائز ہے
 جسکی انگلیاں کئی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہو گا ابوہریرہ۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر آٹھ موزہ میں قدر ایک انگلی کے
 اور اٹری میں اسی قدر دھلو میں اسی قدر کھلے تو مسح نہیں جائز ہے محیط۔ نظیر شکاف جو مسح کو روکتا ہے وہ کہ اسکی ماتحت کھلا ہو
 یا چلنے میں کھل جاتا ہو اور اگر شکاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسح نہیں اگرچہ شکاف طویل ہو حسین
 محیط البدایح الا سبجانی ع۔ اور اگر موزہ دوسری نہ کاہر اسکا ابرہ کھل گیا اور اسٹر چڑے کا یا گندہ کڑا اسکا ہوا ہے تو مانع مسح نہیں
 القسین الذخیر ع۔ موزہ یا جوب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کر کے اسین گھنڈیاں یا سمہ لگے ہیں جسے باندھ دیا جاتا ہے
 کہ اسکو دھنک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اسین موزے کے شکاف کا اعتبار ہو گا الزاہدی
 یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہننے جانے کے بعد حدث موجب و ضرور ہو تو با حکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہے اور
 اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام معتبر چرنے اور شریح کی اور اب حسب مدۃ توضیح کی قبولہ۔ ولای يجوز المسح لمن وجب علیہ
 الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہیں جائز اس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں ہوتا
 اور یہی موزہ کی انتہا سے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہے۔ پس صرف جنبت کو روا نہیں ہے۔ لحدیث صفوان بن عسال
 انه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا انذاکنا سلفا ان لا تخرج خفافا ثلثۃ ایام ویالیسا الا من خباہ
 و لکن عن بول او غائط او نوم۔ بدیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو حکم فرمایا
 کرنے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزہ دن کو نہ اتاریں یعنی ہاتھوں و جوتے کی پے تین دن و آٹکی راتیں مگر جنابت سے لیکن
 پیشاب یا چھانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جسے حضور کوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں آتا رہیں۔ سفر نفع اول رسول
 الخاف جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی وابن حبان وابن خزیمہ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
 صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ ایک نے حضور کر کے مہیڈہ پہنے پھر جنبت ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے دخول کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانون بھی دھو کرے اور مسح اب روانہ نہیں ہوں ہی فتی میں مذکور ہے۔ پھر اب مدت کے اندر جب تک وضو کرے مسح کرے لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کرے گی گویا اب جنبت ہو اور المغضرات۔ پھر اگر نہیں نمایا حتیٰ کہ پانی جا مارا تو اب وضو کرے اور پانون نکال کر دھو کرے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح کرتا رہے مگر جب پانی دیکھا جنابت عود کرے گی۔ و۔ اور اگر جنبت نے غسل کیا اور سو اے اعضاء وضو کے کہیں ٹپ خشک رہا پھر اسے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخاصہ۔ اور اگر اعضاء وضو میں سے کوئی ٹپ خشک رہا اسکو دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے اقبسین۔ بالجملة جنبت میں ایک تو ممانعت مخصوص ہر دوم قیاس بھی اسی کو تقضی ہے۔ لان البنا ہۃ لا تکرر عاۃ فلا حج فی النزع بخلاف المحدث فانہ تکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر زمین ہوتی جیسا کہ براہ عادت معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حج نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ شکر ہوتا ہے۔ و۔ ف۔ تو حدث میں بھی حج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزوں پر مسح کن وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو نزع و تقضی المسح کل شئی یقضی الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ و۔ کیونکہ وضو کے تقضی سے تمام وضو لازم آدیا گیا تو مسح بھی لازم آدیا۔ لانه بعض الوضوء۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے۔ و۔ ف۔ من غسل قدمی کلیم ہو گیا ہے مگر ہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجہ میں باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرما۔ و یقضیہ ایضا نزع الخف۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ آمار ناجی توڑنا ہے۔ و۔ یعنی ایک ہی موزہ آمارنا۔ کیونکہ جب ایک آمار تو اسکا دھونا واجب ہوا۔ لہذا یہ المحدث الی التقدم حیث زال المانع کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جا مارا۔ و۔ اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا ہوا ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں۔ واضح ہو کہ ناقض در حقیقت حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع آمارنا اور اگر موزہ خود آتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ ناقض ہے اور واجب اس صورت میں صرف دونوں پانون دھونا حتیٰ کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانون دھو کر موزے پہن لے۔ پھر اگر حدث ہو تو اسی وقت سے تقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی ہم۔ پھر تصریح کر دی۔ و کذا نزع احدہما۔ اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ و۔ شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکلنے ناقض ہے۔ نعتہ راجع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں مقدر ہے۔ و۔ یعنی جس میں غسل ہر یا مسح ہر تو اس میں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کہانی الکافی ۲۔ تو یہاں جمع کا حکم مقدر ہوا تو لا محالہ دونوں کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جائے کہ وظیفہ میں دونوں پانون متحد ہیں تو کیوں دونوں کے نشانات جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جائے جو ایضاح میں ہو کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتیٰ کہ ایک کی نزع سے دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن غسل کے حق میں یہ دونوں دھوئیں ہم۔ و کذا مضی المدة۔ اور یوں ہی مسح الخف کا ٹوٹنا ہر مدت گذرنا۔ لہذا دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو بیٹھے روایت کی۔ و۔ یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے تقیم کے اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روانہ نہیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پانون دھوئے ہم۔ یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھوئے کا پانی پایا ہو اور اگر نہ ہو پانی چاہا تو مسح نہیں ٹوٹے گا بلکہ اسکو مانع جائز ہے حتیٰ کہ اگر نادر کے اندر اسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہیں پایا تو پانی نازہ پھری کرے ہی مسح ہے البیضا فیضان الزاہدی الجوبہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے پہنے اور نزع کے وقت حدث ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہر نازہ میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مس کا ہر دلیکن جانتا ہو کہ اس خشک میں پانی نہیں ہو تو اس صبح قول پر ناز پوری کرے۔ م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی ناز
 فاسد ہو جائیگی اور یہی شبہ بقدر ہے۔ الفتح تبیین۔ و۔ و اذا تمت المدة نزع خفيه فحسل رجليه وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام
 ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھو کر ناز پڑھے۔ و۔ یعنی جبکہ باقی دھو موجود ہے۔ و لیس علیہ اعادۃ بقیہ
 الوضوء۔ اور اگر پانی دھو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا نزع قبل المدة۔ اور یوں ہی جب خود اپنے دست گذرنے سے
 پہلے موزہ نکال دیا۔ و۔ تو بھی اس پر پانی دھو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع
 یسری الحدیث السابق الی القدرین کا نہ لم یفعلما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جد کرنے و اتارنے کے وقت
 ساری ہو جائیگا حد ث بلاق قدموں تک گویا اسے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ و۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اس وقت کہ
 پانوں دھونے سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر
 ہنگر اپر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جیسوہ کا حکم ہے تبیین والحو۔ المیٹ و جامع الفتح۔ یعنی مانند جیسوہ کے
 اوپر دینے سب مسح کرے ورنہ منہ کی طرح نالی ہو کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو نایت یہ ہو کہ نہ اتارے لیکن مسح میں
 بلکہ جوت سردی کے تخم کرے ہاں مسح جیسوہ پر اسکا مسح تجلیل مشائخ ہو گا لیکن اس صورت میں تمام ظاہر دامن سب کو مسح کرے نہ ہند
 موزہ کے۔ الفتح مختصا۔ و حکم النزع یثبت بخرج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا
 ہے۔ و۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع انھت کا حکم ہو جاتا ہے۔ لانه لا معتبر بہ فی حق السح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا
 مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پٹنا تو اس پر مسح جائز ہے جبکہ نزع نہ چلتا ہو۔ اور جس کا مسح میں
 اعتبار نہیں دامن پانوں آجانے سے مسح کا نقص ہو جائیگا۔ لہذا شیخ الاسلام نے بسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے
 پھر اسکی راسے میں آیا کہ انگوٹھا لے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راسے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکا
 موزہ دلی پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پانوں دھو دے نہایت۔ یہ قول ابی حنیفہ رحمہ اور یہی ادلی ہے الفتح۔ و کذا با اکثر القدم ہوا لصحیح
 اور یوں ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکلنے سے بھی نزع انھت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔ و۔ مسح ہی اس پر۔ و۔ اور
 موزہ سے مراد شری موزہ محدود ہے۔ و۔ پر روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر اثری موزہ سے نکل آئی تو
 مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا استدر حصہ رہا کہ اس پر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اس وقت
 کہ اسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی راسے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے اثری اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو
 مسح نہ ٹوٹتا اور کانی میں لگا کہ امام محمد سے کہ قول پر اکثر مشائخ میں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک دورہ جاوے مسح نہ ٹوٹتا۔ مسح
 اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھانا ہو تو اثری نکل آئی ہو اور جب قدم رکھنا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہے تو اس پر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا
 پانوں میں چھو کے بل چلتا ہے اور اثری موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہے تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
 کی ساق تک نہ نکلے تا ضیقاً۔ و الذخیرہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحمہ اور یہی ادلی ہے الفتح۔ اثری کے نکلنے دیکھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے
 اور اثری کی اپنی جگہ سے نائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی محدث میں ہے کہ اسنے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا
 اور اگر یہ بات نہ ہو کہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے جو توبالاجام مسح نہ ٹوٹتا جیسا کہ بر جیدی کی نقل نہایت سے معلوم ہوتا ہے
 ت۔ و۔ اور اگر اسنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالاسا و
 پر مسح کیا پھر ایک بال دہر کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المیٹ۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزہ دن کے اوپر سے کمالی کے چھلکے اٹھائے
 تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محض السخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا سے ناقص مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی
 بھر جانا۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر نختہ تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پانوں داخل کیا تو اس پر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہوا انخلا صہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یعنی مسح۔ ہتھوں نے اسکی تصحیح کی اور تو میرین اسکو لیا پھر موافق نقل مینی ح کے کما کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹے گا اگرچہ پانی ٹھنڈے تک پہنچ جاوے اور کما کہ یہی نظریہ اور در مختار میں کما کہ یہی بحر الرائق نے سرچ سے نقل کیا کیونکہ مؤثرہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سراپت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلتا یا دھونا معتبر نہ تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی المنہ۔ میں کہتا ہوں دلالت کرتا ہے اس پر جو مردی ہے کہ مؤثرہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری میں گھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر لغت بیہک جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی شغل نہوا اور امام محمد کے نزدیک شغل ہوگا اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا ہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قول میں ابتداء المسح و بتقییم آہ کی شرح میں یعنی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو میں سے مسئلہ کا وقت نکل جانا یعنی اگر مؤثرہ نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا کسی عاری رہنے یا ناموسہ جاری رہنے کا مہینہ اگر آٹھ دنوں کے مؤثرہ پنا اور وضو شروع سے مؤثرہ پہنچنے تک یہ فہرہ بھی جاری ہو تو وہ اسوقت کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کرے گا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔ اور اگر وضو شروع سے مؤثرہ پہنچنے تک اسکو غفلت سے طہارت رہی تو پھر اسکو شغل تندرست کے مدت معذور تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ وضو ہر وقت کے لیے کرے گا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانون دھو کر مؤثرہ پہنچے پھر حدث ہوا تو وضو کرے اور جبیرہ و مؤثرہ پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جبیرہ مؤثرہ پنا ہر آٹھ دنوں سے پہلے جراثیم چھوئی ہوئی تو وہ جبکہ دھو کر مؤثرہ پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراثیم چھوئی ہوئی ہو تو مؤثرہ سے اتارنا واجب ہوگا۔ نظیر یہ السرج۔ مسئلہ طہارت کاملہ پر مؤثرہ پہنچنے کی شرط پر تنفیج ہے خافہ۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون میں جراثیم اور جبیرہ چھوئے ہوئے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دوسرا پانون دھو کر مؤثرہ پنا تو مؤثرہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کر کے دونوں مؤثرہ پہنچے ہوں تو مؤثرہ پر مسح جائز ہے محیط السرمسی۔ ایک شخص کے ایک پانون میں پھنسی تھی آٹھ پانون دھو کر دونوں مؤثرہ پہنچے پھر حدث ہوا اور وضو میں مؤثرہ پر مسح کیا اور نازین چرچین پھر جب مؤثرہ اتار تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سرزخم خشک ہوا اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت مؤثرہ پنا تھا اور بعد فشا کے اتار تو نازن فجر کا اعادہ کرے اور اس کے بعد کی نازن کو اعادہ کرے اور اگر سرزخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہیں ہے محیط۔ قال المم۔ ومن ابتداء المسح و بتقییم فصار قبل تمام یوم دلیلہ مسیح مثلاً ایام ولایا لہما۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو در حالیکہ وہ تقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے سے پہلے آٹھ سفر اختیار کیا تو تین دن و آٹھ راتیں مسح کرے۔ ف یعنی ابتداء سے وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب کرے۔ یہ رداء ہے۔ محلاً باطلاق الحدیث۔ دودھ سے ایک بذیل عمل باطلاق حدیث۔ ف کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضرمین مؤثرہ پہنچے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو امام شافعی رحم نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رحم کا وہ ہے کہ حضرتین حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفیرین حدث ہونے کے بعد تقیم ہوا اور حجت انہر ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فی غیر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار میں آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استكمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدیث قد سری الی القدم و انحف لیس برافع۔ بر خلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کر لی پھر سفر کیا تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدث تو دم تک با رہی ہو چکا اور مؤثرہ تو ایک دن رات تک مانع سراپت تھا پھر وہ حدث کا مانع تو نہیں ہے۔ ف میں و محلاً نزع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ ولو اقام و هو مسافر ان استكمل مدة الاقامة نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا تو اقامت کی مدت ہوئی ہے پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب اتارے۔ لان رخصۃ السفر لا تتبع بدول السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

ان کے لیے بہترین اور زیادہ سے زیادہ

یعنی تین دن رات تو بدون مغرور وجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہو۔ وان لم یستكمل اتمکما۔ اور اگر اسے ایک دن رات بھی بدون
 نہیں کیا ہو تو ایسی کو پورا کرے۔ وفت۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہدہ بدۃ الافاقہ وبقویم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب تک
 بیان جرموتی اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور میان مسئلہ سے پہلے ہم جرموتی کی تحقیق وبحث حدیث کو بغیر کسی سانس
 ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموتی وہ موزے جو موزون پر پہنے جاتے ہا کہ کچھ دھجاست سے بچا دین الہد۔ جرموتی کی ساق بہ نسبت
 موزہ کے چھوٹی جتنی ہر ج۔ اور ایسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن حوت رضی اللہ عنہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے حضور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی نضائے حاجت کو جاتے پھر میں بانی لا تا تو آب و منو کرتے پھر علامہ و موقین پر مسج
 کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم خفین و خمار پر مسج کرتے۔ رواہ ابن خزمیہ والطبرانی اور ابوداؤد و یس خولانی نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 موقین و خمار پر مسج کرتے تھے رواہ ابن خزمیہ فی مسج۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسج کرتے رواہ البیہقی۔ اور
 ابوداؤد و یس روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسج کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔
 امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموتین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموتی عربی اور علاوہ اسکے
 حجاز میں جرموتی کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سرحدی رحمہ اللہ نے شرح بدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا
 جرموتی و موق و دون موزون پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابوبقاء عکبری اور ابونصر بغدادی
 نے کہا کہ موق وہی جرموتی ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہو کہ ان سے معلوم ہوا اور صاف غالی رحمہ اللہ نے عباب میں حوت جیم
 میں کہا کہ جرموتی وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میں میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ عربی ہو کہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام
 مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ ومن لبس البحر موقین فوق الخف مسج علیہ۔ اور جو شخص کہ موزون پر جرموتین پہنے تو جرموتین
 پر مسج کرے۔ وفت۔ اس پر مسج روا ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور غفر لی رحمہ اللہ کہ میں
 جو از میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ خلافا للشافعی
 فانه یقول البذل لایکون لہ بدل۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا کہ یون فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہر وقت
 یعنی پانون و حوت کے بدل مسج موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموتی نہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسج علی البحر موقین
 اور جاری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموتین پر مسج کیا۔ وفت۔ یہ حدیث تبوطیج اور پر ہے۔
 ولانہ تبع الخف استعلا و غرضاً فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموتی تابع خف ہے اور وہ
 استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموتی ایسا ہو گیا جیسے و طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ وفت۔ حالانکہ و طاقہ موزہ کے بالائی طاق
 مسج بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لاهن الخف۔ بلکہ جرموتی تو بدل
 پانون کا ہے نہ موزہ کا۔ وفت۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموتی سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو خف
 یہی کہ بجائے پانون و حوت کے مسج کر لیا جاوے۔ و اقویٰ استدلال بحديث فروبر۔ اور میں رحمہ اللہ نے اعراض کیا کہ اگر موق جرموتی
 واحد ہو اور خف کے سواے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و برہوی و قزاز رحمہ اللہ سے نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا
 تو استدلال ٹھیک نہوگا و علی ہذا جواب سرحدی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اعراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
 و غیرہ کے خف ہے تو ایسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعراض ساقط
 ہے اس طرح کہ اہل لغت میں باجم خلاف نہیں اس واسطے کہ ازہری و غیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموتی و موق ایک قسم موزہ کی ہے
 اور جوہری و غیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزون پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

و جرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہو کہ مجازاً کبھی معنی خفت استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جو سہری و معززی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خفت کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی عربی ہوتی ہے۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا ردائیں ہیں جب کہ
کوئی قرینہ صاف موجود نہیں خصوصاً جبکہ سرحدی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہر نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابی اسیم انھی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسج
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اقرا عن دور ہوا اور یہی ترجمہ کو ظاہر ہوا نا حفظہ فائدہ غریزہ و اسر تعالیٰ اعلم۔ یہ سب ہوتا
ہے کہ جرموق کو موز دن پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما از لبس الجرموق بعد ما حدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسج نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالخفت فلا یجوز الی غیرہ۔ کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحویل ہو کر جرموق پر نہ آدیا۔ ولو کان الجرموق من کرہا من لا یجوز المسح علیہ۔
اور اگر جرموق کرہا من یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو ان پر مسج نہیں جائز ہے۔ لانه لا یصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پانوں کا بدل ٹھہرے۔ ف تو اس پر مسج کرنا روانہوا۔ الا ان تنفذ البتہ الی الخفت لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہنچ جاوے تو مسج کرنا روا ہوگا۔ ف لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسج ہو بلکہ اسوجہ سے
کہ مسج موزہ پر ہوا اور یہ جرموق دو جہر تین ہونے کے موزہ پر تری پہنچنے سے منع نہیں ہے۔ م۔ اور اگر دونوں جرموق جہرے کے
یا اسکے مانند ہوں تو ان پر مسج جائز ہے خواہ موز دن پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الصدر الاضطر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو ان پر مسج نہیں جائز اور اگر جہرے و اسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو ان پر مسج جائز ہے اور اگر انکو موز دن کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند کے ہیں تو انکو ایہ
سے مسج روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہنچ جاوے اور اگر جہرے و اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موز دن پر مسج کر چکا یا نہیں کیا ہے ہر حال ان جرموقین پر مسج نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک ان پر مسج جائز ہے محیط۔ اور اگر موزے پہنے اور نقطہ ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے ظالی موزہ پر مسج کرے قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق جہرے و اسکے مشابہ چیز سے ہو۔ م۔ موزوں پر موز
جیسے موز دن پر جرموق۔ انخلاصہ یعنی جہرے کے جرموق حتی کہ بالائی موز دن پر مسج اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تحصیل
نہ کو رہ محیط۔ م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسج جائز ہے الگانی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی بھو دیسے جو موزے پہنے
جاتے ہیں ان پر مسج روا ہے کیونکہ انکو بینکر سفر میں موانعت کے ساتھ رفتار ممکن ہو شرح المبسوط للامام السرخسی ۵۔ اور صحیح امام شریکی
کے نزدیک ہوا ہے جبکہ انکے نیچے چڑھا ہو کمانی البحر۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے دلی ہذا ہر انچی نہ کی یا نحو میں اولیٰ کے
جکی بناوٹ میں سوراخ نہیں نکلتے میں جائز ہوتا جیسے واسر اعلم۔ م۔ جرموق اگر قدم کو چھپا دے اور نختہ و پشت قدم سے
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اس پر مسج جائز ہے اور اگر ایسا نہ دیکھ لیکن جہرے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چڑھا جرموق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اس پر مسج جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے انخلاصہ۔ جرموق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور کسمبہ یا خند یوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی خند یوں کے نیچے سے ایک پرت چڑائی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپا تا ہو۔ م۔ اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی نختہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سواے ایک دو انگلیوں کے مقدمہ کے تو اس پر مسج جائز ہے اور وہ مبتکر ایسے
مقدمے کے ہیں جیسے ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہوا اور اس میں اتھ ڈال کر سج کرے تو نہیں جائز ہے انخلاصہ ۵۔ ایک مسلم جو پہ
فارسی عربی اور میں کہتا ہوں کہ جو پہ وہ ہر غامی لوگ سخت جائزے میں پتہ ہیں اور بے ہوش سے ہوتا ہر قدم سے نختہ کے اوپر تک
چھڑا ہوا مثل جرموق میں نعل نختہ تک جاتی ہے۔ م۔ ولا یجوز المسح علی الجرموق من عند ابی حنیفہ لانا کیونکہ نا مصلحت ہے اور

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مسح کرنا جو زمین پر نہیں جائز مگر اگر جو زمین جلد ہوں یا منسل ہوں۔ وفت جلد وہ کہ اس کے اوپر نیچے
چڑھا لگایا گیا ہو لکائی۔ اور منسل وہ کہ چڑا اس کے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوار سے پر ایک ٹکڑا
لگا ہو۔ بالجہ جو زمین جلد و نعل پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور غالی جو رب میں اختلاف ہے امام رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقا
ہ جو ز اذاکا نا ٹخنیں لایٹھان۔ اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ خالی جو زمین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے نہ رہے ہوں
رتیق چھنے نمون۔ وفت ہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری داہن المبارک واسحق داہم و داؤد و جواد علیہ السلام
ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رحمہ نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جو رب جو کہ مرفعی یا باریک
سوت یا بال سے بنائے ہیں بلا خلاف اپنے مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اس قدر رگڑا جاوے کہ اس سے ایک فرسخ یا زیادہ چٹا مکن ہو تو
اختلاف ہے اور اگر رتیق کمال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نفی دلیل۔
لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جو ربیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جو زمین پر مسح کیا۔ وفت
اس حدیث کو شیوخ بن شعبہ و ابو موسی و بلال رضی اللہ عنہم نے۔ روایت کیا۔ حدیث غیرہ بطریق ابو قیس عن نبیل بن جابر عن المغیرہ
بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جو زمین و نعلین پر۔ قال الترمذی بنا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ اس
کا کوئی متعلق نہیں اور صحیح غیرہ رحمہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبد الرحمن
بن مدنی و احمد و یحییٰ بن یحییٰ و علی بن المدینی و سلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول
کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دینق العبد نے امامین کا کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مرعان
ہے بخاری نے صحیح میں اسے احتجاج کیا اور یحییٰ ابن یحییٰ نے توثیق کی اور حنفی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور بدیل کی مجلس نے توثیق کی اور
دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک امر نادر بطریق مستقل روایت
کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جو زمین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے
بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رحمہ کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول
ہو گا۔ اور جو زمین پر مسح کرنا حدیث ابی موسیٰ سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رحمہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث
محبت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر متصل تا دہل اس طرح کہ جو رب متصل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جو رب نعل میں جو رب
مع نعل پر مسح کیا اور کیونکہ تا دہل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جو رب متصل کی نعل ہے و علی ہذا یہ
حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے محبت ہے کہ جو رب متصل پر جائز ہے فانہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ
یکانہ المشی فیہ اذاکا نا ٹخنیا و جو ان لستیسک علی الساق من غیر ان یربط لشیئ فاشہ الخف۔ اور اس دلیل سے کہ
آدمی کو ایسے جو رب پہنکر چلنا مکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاوے گا کہ اس کے اوپر کسی
چیز سے باندھے جاوے گا تو شاید خف کے ہو گئے۔ وفت پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موز سے اگر نری بھی بغیر بندش
کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ٹخنیں نہیں ہوتے ہیں و دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بٹات خود ایسے ٹھوس
دھت ہوئی اور اگر نری موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرنا ہو در نہ نہیں پس اس پر مسح نہیں جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف
لانہ لا یکنہ مواعظہ المشی فیہ الا اذاکا نا ٹخنیا۔ اور امام رحمہ کی دلیل ہے کہ جو رب در معنی خف نہیں کیونکہ اسکو پہنکر موز
رفتار نہیں مکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ وفت اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں
وہو محل الحدیث۔ اور یہ معنی محل حدیث ہیں۔ وفت حدیث اسی پر محمول ہے کہ جو رب متصل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محل حدیث
ہو نا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہ ہیں پس ظاہر ہے کہ قول امام رحمہ اسرا حوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ و عنہ اتر رجح الی قولہما علیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجح کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ فت۔ مہوٹ میں ہے کہ مرض الموت میں جو مہینہ پر مسح کیا اور کہا کہ میں سے مہینہ منع کرتا تھا اُسکو کیا تھا صاحب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجح کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور قتادی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے رجح کیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ ثنیں وہ جو رب کہ جلد نو اور نعل نو اس پر اس شرط سے مسح ہوا ہے کہ ہر دن بندہ من کے سات پر شہرے اور اس کے تحت نظر آوے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والظنفسۃ والبرقع والقفاز۔ اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور تقازن پر۔ فت۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر پہنتی ہیں اور تقازن عورتوں کے دستار ہیں آئین سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لائنہ لاحق فی نزع ہذہ الاشیاء والرحضۃ لدفع الحج۔ کیونکہ ان چیزوں کے اتار دینے میں حج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حج دہ کرنے کو ہے۔ فت۔ اگر کہا جادے کہ مسح عمامہ حدیث ہلال و ثوبلا میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سرکامسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر کر بتفسیر حدیث غیرہ رقم کہ نامیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی ہے کفائی الطیلع۔ اور خطابی رحم نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور معنی رحم نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر چائے پر مسح جوڑ دیا اللہ مسح حذر کرتا ہے تو جائز ہے اور اگر ضرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مہوٹ میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا گیا کہ امام رحم کے نزدیک اسکا جوڑنا جائز ہے اور مسیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتیٰ کہ ہر دن مسح کے نماز ہو جائے اور ابو علی رحم نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ فرض ہے مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم قصد یعنی والی کی ہٹی کا ہے اور مستثنیٰ ہے کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی جہی ثبوت گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جو جامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجح کرنا صاحبین کے قول کی طرف کہ فرض ہے مسح ہوا اور تجربہ نقدوری میں ہے کہ مسیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی مسیح جو محیط السرخسی والہجہ۔ ولکن جامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجح کیا۔ م۔ یہی عقابہ میں ہے ابوالمکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رحم نے رجح کیا ہے۔ النصار۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح الحج۔ د۔ بیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابوالمکارم۔ لہذا امام مصنف نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجہانزوان شدہ بالعلی غیر وضو۔ اور جائز ہے مسح کرنا جائز پر اگرچہ انکو بغیر حالت وضو کے باندہ ہو۔ فت۔ اور معنی جواد کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہو جیسے مسح مزدہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع ہے۔ ہا اسکا عمل تو صحیح ہے کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ در صورت ممکن ہونے کے فرض علی ہے حتیٰ کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور ادھر معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لائنہ علیہ السلام فعل ذلک و امر علیہا رحمہ۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے خود ایسا کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اسکا حکم کیا۔ فت۔ معنی رحم وغیرہ نے اس میں قول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں دارقطنی نے ابن عمر سے اور جہرانی نے ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ولکن دونوں ضعیف ہیں ہا ابن عمر رضی اللہ عنہما نے انکا یہ فعل صحیح ہوا کفائی الطبع و لیسوا عن ابی بکر الصغیر و الحافظ۔ اور یہ نیز لہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو جسکو ابوداؤد رحم نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک تھمر لگا اُسکو زخمی کر دیا پھر اُسکو خواہش ہوئی تو نے ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں فرصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم جیسے واسطے فرصت نہیں پاتے تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو میرا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو ہماری

پس فرمایا کہ میں لوگوں نے اسکو مار ڈالا انھوں نے کیوں نہ ہو چاہیکہ نہیں جانتے تھے کیونکہ نادان کی ملامت دریافت ہوا ہے
تو یہی کافی تھا کہ تم کہتا اور نبی باندھتا اپنے زخم پر غرقہ مضبوہ کر دیتا پھر اس پر مسح کرتا اور باقی بدن وضو کرتا۔ یعنی نے کہا کہ
یہ حدیث اس باب کی روایات میں اصح ہے۔ مع۔ پھر تیس بھی بیان نوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا جملہ۔ و
لان الحجج فیہ فوق الحجج فی نزع الخلف فلان اولیٰ بشریح المسح۔ کیونکہ حج جبرہ کو پہنچنے میں موزہ آکر نے سے
بڑھ کر ہر توسیع مشروع ہونے میں۔ اولیٰ ہے۔ فہ۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ لا مسح پھر پورا چاہیے بر خلاف موزہ کے۔ وکتبی یا مسح
علیٰ اکثر ما ذکرہ الحسن۔ اور اکثر جبرہ پر مسح ہو جانے پر اتنا کیا جاوے اسکو حسن رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ فہ۔ اور اسی پر فتویٰ
دیا جاوے المضمرات۔۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہیں ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیف۔ اور
مسح جبرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیف کے ساتھ توقیف نہیں ہے۔ فہ۔ یہ نہیں معلوم کہ کب اچھا
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر ذاعت نہیں کیا گیا تو ہم اسے سے محدود نہیں کر سکتے بن ملا وہ برین جواز مسح
تو ضرورت میرے تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے قیام ہوا آلا آگہ شری توقیف جوئی حلال کہ یہ نہیں ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کس وقت
کے ساتھ محدود نہیں اور فرق نہیں کہ چاہیے اسکو وضو کی حالت میں باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخ۔ چاہے حدیث جبرہ
یا حدیث ثرا یعنی جنابت ہو اور بافتان الروایات اس مسح میں نیت شرط نہیں ہے البتہ اور صرف ایک بار مسح کا اتنا پھر نے پر
اتنا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے بالجمہ۔ اور اگر تے اوپر دو حصہ ہوں ادا کرنا عصابہ کر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا ادا وہ واجب
نہیں ہے البتہ۔ جبرہ پر یا غرقہ قرہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک پاؤں
جبرہ ہو تو اس پر مسح کرے اور دوسرے پاؤں کو دھوے اتھیں۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ کے اوپر مسح جب ہی ہو کہ اسکو میرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنا مضرب یا کھونا نظر کرتا ہو۔ اصد۔ اور کھولنے کے حوالہ سے یہ بھی ہے کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہیں ملے اور نہ تنہا باندھ سکتا ہو الخ۔ اور اگر ٹخنہ سے پانی سے دھونا مضرب
اور گرم سے دھونا مضرب تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شیخ الجامع العبدی لقا ضیقان۔ اور یہی ظاہر ہے البتہ۔ اور اگر میرہ نفس حرمت
سے ناکہ ہو اگر کھونا مسح مضرب تو موضع حرمت و موضع دست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضرب نہ کھونا تو اس غرقہ پر
مسح کرے جو اسکے سرے پر ہے اور اسکی گرد کو دھوے اس حکم میں جماعت اور سوائے اسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر میں
الخ۔ اگر اوپر سے مسح بھی مضرب نہ ہو بھی ساقط ہے۔ و۔ اور اگر قصد لینے والے نے نبی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر احتیاط
قاضی خان ابی ہریرہ پر فتویٰ ہے المضمرات۔ اور نبی کے دونوں گزہ کے درمیان جو فرج چھوٹا ہے اسکو مسح کافی ہے بھی اصح ہے اصد۔ لافضر
اور صفری بن ہے کہ بھی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے تار خانہ۔ وان سقطت النجسۃ عن غیرہ برہا بطل المسح۔ اسکا گزہ جبرہ
ہو دن اچھے ہو جانے کے گزہ پر مسح باطل نہ ہو۔ فہ۔ اور یہی مبط و کانی دستور دیگرے پاس ہم۔ لان العذر قائم و مسح
علیہا کالتفہل لما تحسما و ادم العذر باقیہ۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اس پر مسح کرنا جیسے اسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے۔
وان سقطت عن برہا بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبرہ گزہ پر مسح باطل ہو گیا۔ لا و ال العذر۔ کیونکہ عذر باقی ہے
فہ۔ تو اس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اسکا گزہ میں گرا ہو تو نازکے سر سے ٹپے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالہد۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قائم ہو گیا۔ فہ۔
یعنی مسح مذکور سے ہونے نازک پوری نہ ہوئی تھی کہ اصل پر قائم ہو گیا یعنی دھونا نازک پورا ہو سکتا ہے تو اب بدل موثر نہیں۔ بالہذا فہم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نازک پڑے۔ م۔ اگر اچھا ہو کر گزہ کا عذر اسی جگہ کا دھونا فہم ہے البتہ الکانی۔ اگر دھونا کیا اور وہ پانی
بہا دیا پھر وہ روا ہو اچھے ہو جانے کے گزہ سے تو دھونا لازم ہو گا ورنہ نہیں البتہ اور اگر ناسخ کوٹ گیا اس پر دھوا کھی پس اگر

۱۹۰ اچھوڑنا مضر ہو تو اس پر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے۔ احضار میں جو فتویٰ پڑ جائے بن یعنی بیواتی تو اگر ہو سکے انہیں پانی بہا دے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے اور کسی گرد کو دھو دے انہیں۔ اگر نبی پر مسح کیا بھرمت پڑی گر پڑی اور اسے دوسری نبی بدلی تو بھرتو کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ۔ ایک شخص کی انگلی میں قرص ہوئے اسے اس میں قرص ڈالا وہ موضع قرص سے متجاوز ہو گیا پھر اس نے وضو کیا اور اس پر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ نبی پر بھر مسح کر دیا ہو اور یہی حکم قصد لینے والے میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ایک شخص کی ہاتھوں پر جبائز ہیں اسے پانی میں ڈوبا اس قصد سے کہ اس پر مسح ہو جاوے تو جائز نہیں اور پانی عذاب ہوا برخلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیوں یا تہلی پر نہ ہو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا الاصل یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتویٰ اسکی طاعت پر ہے مگر آنکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہیں رہیگا ہم۔ اگر جرات ہو اور اسکو باندھا پس بندہ ان تر ہو اگر تری باسری خج کو بھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہیں۔ اور اگر بدن دھو لے ہو پس تری بعض علاقہ میں بھوٹ نہ بعض میں تو وضو ٹوٹ گیا التاثر خانیہ۔ اگر جرم حق واسع ہو اس میں ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ الغنیہ نام ہو

باب مسح انھیں اور اسکے پیچھے لاق پر حیض و استحاضہ کا بیان

باب الحيض والاستحاضه

یہ باب در بیان حیض و استحاضہ ہے۔ فت نفاس شامل حیض گویا عین واحد ہے۔ حکم دابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس زہ سے روایت کی کہ ابتدا سے حیض حضرت حواء پر اسوقت سے ہوا کہ جنم سے انار دی گئیں۔ حدیث میں ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اسکو اس نے آدم کی بیویوں پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے۔ بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض عیو اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مقرر کرتا ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے عانت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبد الزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود زہ سے روایت کی کہ عیو اسرائیل میں عورتیں دھو سب کجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اسد تعالیٰ نے انہیں حیض ڈالا اور انکو مساجد سے روک دیا۔ اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ زہ سے روایت کی ہے۔ سچ بیان دہلی توفیق کلام ہے تفسیر نفوس و شرعی سبب در کن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت قبول و حکم۔ حیض لغت میں مہنی سیلان ہے۔ مع۔ اور شرح میں سیلان خون رحم سے جو بدون ولادت ہو۔ الفتح۔ پس اگر رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہیں ہے بلکہ اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہے الاصلہ۔ اگر رحم سے نہ ہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہے۔ منع د۔ اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہے۔ پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہوئے اور ہر ایک کے احکام علیحدہ ہیں ہم۔ یہ تعریف حیض کی اسوقت کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہر شے میں خون نجس کا۔ اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے تو تعریف میں یوں کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہے جو جو رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے الطح حنی کہ اس خون سیلان کرنے میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اسکو شریع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز و روزہ و مسجد میں جانے و تلاوت قرآن و صحت چھوٹنے سے باز رہے غرض کہ جس کام میں طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اس سے وطی نہ کرے۔ م۔ جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی ہوئی یا نہ۔ م۔ برس بعد کی بدعتی دیکھنے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہے۔ در سبب اسکا امتحان اکبری غرہ جل سے حار و سرد کا درست سے نہجانا۔ رکن تھمہ کرنا خون کا ہم سے۔ شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہرہ نہ ہو کامل مقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو۔ قدر میں اس و اکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج میں ظاہر ہو۔ مع۔ اگرچہ عادت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو صحیح قول میں کیونکہ اصل میں صحت ہے اور حیض خون صحت پر اشمی۔ امام مصنف۔ در رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ لکھا۔ اہل البیض مشکوٰۃ اہل البیاض

کتر حیض تین دن دُائمی راتین ہیں۔ وفت بھی ظاہر الروایہ ہر ریح البیہین۔ یہ شرط نہیں کہ ان ایام میں کوئی ساعت تقطیع نہ کرے۔
یہ نادر ہے۔ واما نقص من ذلک فهو استحضار۔ اور چونکہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحضار ہے۔ وفت اگرچہ ایک
ساعت کا نقصان ہو مگر الشہد نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے کہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہوں تو مستقیم توالی میں تو ایک ساعت کا نقصان
بھی ممکن نفی کریگا۔ پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہوں۔ وفت قولہ علیہ السلام قل حیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ویالیما واكثر عشرۃ ایام۔ یعنی کتر حیض نو جوان کنواری لڑکی کے حق میں اور ثیبہ عورت کے
حق میں تین دن دُائمی راتین ہیں اور اکثر حیض دس دن ہیں۔ وہو حجتہ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ویلۃ۔ اور بیس حجت ہے
امام شافعی پر کہ انہوں نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے۔ وفت اور ابو یوسف ہمارے موافق ہیں لیکن ایک
روایت خلاف قاعدہ اُنسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف انہ یومان والاكثر من الیوم الثالث اقامۃ لاکثر
مقام الكل۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور میرے میں سے اکثر دن ہر وجہ اسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ
بجائے کل کے ہوتا ہے۔ قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرح ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیر شرح سے کی ہے۔ وفت یعنی جب شرح نے ایک عدد
پر تنصیف کر دیا تو کی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر کی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہوتے بلکہ دیر۔ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد واکثر ہے۔ واکثر عشرۃ ایام۔ اور اکثر حیض دس دن ہیں۔ وفت یعنی سے دس راتوں کے انحصار سے۔ پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہیں اور اکثر حیض دس دن رات ہیں۔ پھر حدیث بیان چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ
کہ کتر حیض لڑکی باکرہ و ثیبہ کے حق میں تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحضار ہے۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی۔ دوم حدیث
والم بن الاسقع مرفوع بد دن ذکر زائد استحضار کے۔ رواہ الدارقطنی۔ سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرامانے
سنا کہ نہیں حیض کم تین دن سے اور نہیں حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کر کے
سوا سے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہیں اور نہیں نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی۔ چہام حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہیں اور دو حیض کے درمیان کتر پندرہ دن ہیں۔ رواہ ابن الجوزی فی
المتناب یہ پنجم حدیث انس مرفوع اندھ حدیث دائرہ کے رواہ ابن عدی ششم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ابن الجوزی نے تحقیق میں
ذکر کیا۔ یعنی فرج التقدیر میں اسانید مع راویوں کے حج و تعدیل کے مذکور ہیں اور شک نہیں کہ اسانید ضعیف ہیں لیکن بعض اسناد
معالج بھی ہیں باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہیں تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہوں مگر قوت میں ہیں
اور تہ درمی رحم نے تو راویوں کے جرح کو مبہم کر کے نہیں قبول کیا مگر حق یہ ہے کہ حج و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضروری ہے۔ ہاں
نودی رہنے شرح مذہب میں کہا کہ حدیث جب کسی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتیاج کیا جائیگا
بہر دیگر ائمہ کے یہاں کچھ حکایات وغیرہ ہیں عورتوں سے جنہوں نے تین دن سے کم مدت العر حیض دیکھا اور دس دن سے زائد
دیکھا بیان کیا۔ یعنی جرح نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتوں کی بنیاد پر مارتقدیر شرعی نہیں روا ہے اور اگر بہ دروازہ
مکول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ انتہائے تسک ان لوگوں کا اس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کی صفت میں فرمایا کہ تکث احداکن شطراً علیہا لا یصلی۔ یعنی تم عورتوں کے نقصان دین سے یہ ہے
ہر کہ تم میں سے ایک شہر سی رہتی ہے اپنی شطراً کہ فلا نہیں پڑھتی ہے۔ ہاں۔ کہتے ہیں کہ شطراً کے معنی آدمی کے توحیف پند رہہ دینی
فتی ہوا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول تو شطراً آدمی کے واسطے خاص ہیں چنانچہ شطراً لیل عشاء میں بالاتفاق پورا آدمی نہیں ہے
علامہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک ناز نہ پڑے تو یہ اقل مدت ہوگی کہ اکثر اندیشہ ہند وال کثیر
وجہ سے فاسد ہے میں نے اشارہ کر دیا اس واسطے کہ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن یہی رح نے نوکد یا کہ میں نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا۔ و۔ یعنی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہے کسی طرح معروض نہیں ہے۔ اور یعنی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بیخود طریق صحیح ہیں۔ دوم ہم صحاح ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہیں جو عورتوں کی حکایات سے بہت صالح ہیں انما مجمہ مبتدی کے جلد بن ایوب بن علی بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتیٰ کہ دس تک ہے۔ ایک روایت میں زیادہ کہا کہ پھر غسل کر کے ناز پر سے دروزہ رکھے۔ دوسروں نے زیادہ کہہ کر پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مسحاضہ ہے۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام میں لکھا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا اہمین سے سفیان ثوری شیکہ طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد الخویری نے ثوری سے جو روایت کی اہمین ہے کہ کتر حیض تین اور انتہا سے دس ہے اور دیکھ کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ اور انہیں سے حماد بن زید نے انس کی روایت میں کہا کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و آٹھ و نو و دس ہیں۔ اور انہیں سے اسماعیل بن علیہ و شام بن حسان و سعید ہیں۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من مع انس رضی اللہ عنہ اور عبد الزواق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی اور یہ سنا دیکھ ہے۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و ناز پر سے۔ یعنی نے کہا کہ اسناد لائق ہے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمرو بن ابی العاص و انس و ابی مسعود و عثمان بن ابی العاص الشافعی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے۔ پس انکی تعلیل واجب ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جو چیز قیاس سے نہیں معلوم ہوتی ہے انہیں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا آئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہے۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ محادی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت مرق الدم ہو گئی یعنی مستحاضہ ہو گئی تو اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے معدا یا دیالی کو جنہیں اسکو میسہ میں سے حیض آتا تھا پس اسقدر مجبور دے پھر غسل کر کے ناز پر سے پس آپ نے اسکی مقدار حیض نہیں پوچھی بلکہ ایام دیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلے ہیں۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و غیرہم نے روایت کیا۔ یعنی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی میں حجت لی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل حجت یہ ہے کہ جب نص میں صیغہ جمع وارد ہے تو کترین اور زیادہ کے بارہ میں دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر تین نہیں اور اگر جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے یہ قاعدہ اصول الفقہ میں مذکور ہے اور یہاں ہی صورت ہے کہ ایام دیالی جمع قلت ہے تو کترین اور انتہا دس ہے اور اگر بد مذکور ہو کہ کتر جمع مذکور تین ہے اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہو گا کہ ناز دروزہ قضا کر لگی اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر کتر مقدار دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہو گا لہذا امام مصنف نے مسئلہ میں ذکر کیا۔ والزامد استحاضہ۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہے۔ لما روینا و ہو حجت علی الشافعی فی التقدید بخمسة عشر یوما۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بند رہے و ذکر کی تقدیر انتہا سے حیض کی قرار دی ہے۔ ثم الزامد والناقص استحاضہ لان تقدیر الشرح ینفع السحاق غیرہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونوں استحاضہ ہونگے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاقی کیجاوے۔ و۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتیٰ کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت میں کہ آدھا گرد آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا و ضرور کر کے نازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہو گیا تو حیض تھا پس غسل کرے اور نازین قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اسے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آثار ہا حتیٰ کہ گیا رحوین روز پورا گردا آفتاب طلع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اہل حیض داخل طہرین ہے اور اسو اسے میں تعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں مزروری ہیں ازاں جملہ عورت کی عمر ہر برس نو برس سے سن ایام تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محدثین مقابل رازی رحم کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے بیاض محیط مع بھی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے محیط۔ اور ایام یعنی عورت کے ایام ہونا جانے کی عمر پچیس برس ہے یہی مختار ہے المختصر۔ اور آئندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی مخرج میں اسی نصل میں آدھا اشارہ ہے م۔ ازاں جملہ مگر طہرہ۔ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور جل سے رحم خالی ہوا السراج۔ ازاں جملہ حیض کا حکم اسوقت سے شروع ہوگا کہ خون مخرج داخل سے مخرج خارج تک آجائے اگرچہ اس طرح کہ کثیف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ مخرج خارج کے اندرون کے سچ میں کچھ کثیف داخل ہو تب تک حیض کا حکم ہوگا محیط۔ پاک عورت نے کثیف رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون دیکھا تو جب سے اٹھایا اسی وقت سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون کا اثر نہ پایا تو عورت سے رکھا تھا اسی وقت سے خون منقطع ہونے کا حکم ہوگا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوتی اور حائضہ اٹھی تو کٹھن کے وقت سے اور اگر حائضہ سوتی و طاہرہ اٹھی تو سونیکے وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا۔ کما فی الفیض۔ و۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے المختصر۔ ازاں جملہ شرط یہ ہے کہ خون نہ کدھر چھو رنگوں میں سے کسی رنگ کا ہو۔ بعض کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا بقولہ۔ و ما تراہ المرأة من الحمرۃ والصفرۃ والکدرة حیض۔ اور جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و کدہر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و بنبر و ٹیلا بھی حیض ہے لہذا ازاں جملہ سیاہ و سرخ بالاجماع حیض ہیں یون ہی گہرا زرد بھی اصح قول ہے۔ رہا ہلکا زرد و کدہر و ٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں الصدر۔ اگرچہ یہ رنگ کثیف اٹھانے کے وقت کثیف پر نظر آوے لیکن کثیف پر رنگ کا اعتبار اسی وقت ہے جب اٹھایا اودہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت کہ خشک ہو جاوے محیط۔ اور اگر غرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا الجینس۔ اگر کما جاوے کہ امام مصنف رحم نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مصرح ہے علاوہ ان میں سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے لیکن غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہے مگر زرد میں بعضوں نے کلام کیا تھا تو اس پر تنصیح کر دی اور جملہ رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رحم نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتیٰ تری البیاض خالص یا مائک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کہا گیا کہ وہ سپید دوری کے مشابہ ہوتی ہے۔ و۔ وقال ابو یوسف لا تكون الکدرة من البیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض میں سے ہوگا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے۔ لانا لوکان من الرحم لتاخر مخرج الکدرة عن الصافی۔ کیونکہ اگر کدہر بھی رحم میں سے آتا تو صافی سے پیچھے اسکا مخرج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ و علی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ و لعل ان عائشہ رحم جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضاً۔ اور طہرین رحم کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رحم نے سو سے بیاض خالص کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی طلحہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک دہ میں کثیف رکھا کرتی تھیں تو عورتوں کے پاس سمجھتیں اور پوچھتیں کہ ناز پر حین تو انکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ قصہ بیضا دیکھو مگر ادب کہ حیض سے پاک

رواہ عبد الزاق مستنداً و البخاری تطبیقاً۔ اور کرسٹ روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبو دار ہو کہ خون کی بدبو نازل کر دے۔ و نیز لا یعرف الاستحاضا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دیا بدن سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا۔ و نہ پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں مع۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ میں قرار پایا کہ صحابی نے جب ایسی بات کہی جو قبایسی نہیں تو متبعین ہر کہ اسے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امور میں بمنزہ فروع کے ہے۔ رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحمہ میں سے ہوتا تو پیچھے خون کے آنا۔ جواب دیا بقولہ۔ و فم الرحم مشکوس فیخرج الکدر او لا کا لجرۃ اذا لقیب اسفلھا۔ اور رحم کا منہ اندھا ہے تو کدر پہلے نکلیگا جیسے تسلیا میں جب اسکی یہ من سو ریا کر دیا جاوے۔ و نہ کیونکہ اسوقت کدر پہلے نکل جائیگا۔ غناہ۔ و اما الخضرہ۔ رہا سبز رنگ۔ فاصحیح ان المرأۃ اذا کان من ذوات الاقر او یكون حیضاً و یجمل علی فساد الغذاء۔ تو صحیح ہے کہ اگر عورت ایامون والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے مفرغ میں خرابی ہے۔ و نہ جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا۔ وان کانت کبیرۃ لا ترمی غیر الخضرۃ یجمل علی فساد المنیۃ فلا تكون حیضاً۔ اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوا سے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ نسبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا۔ و نہ یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدق شہید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا انک وہ خالص دیکھے انفع۔ اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان مہر متخل جو پورہ مہرہ۔ روز کا نو دہ بجے یعنی یہ قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ مہر پر خاتمہ ہو۔ نہ کہ آگے آویگا۔ م۔ سہرام مصنف رحمہ نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہر کہ حیض کے بارہ احکام بیان آئے تھے۔ مین تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام متعلق حیض ہیں۔ انھوں مشترک درمیان حیض و نفاس کے یہ ہیں۔ نماز چھوڑے جسکی قضا نہیں ہو دروزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا۔ قرآن پڑھنا۔ مصحف بدو ن غلاف چھونا۔ اس عورت سے جاع کیا جانا۔ انھوں حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نقطہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے۔ اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے۔ اس سے طلاق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے۔ پھر اول کے سات احکام تو شیخین رحمہ کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بگارت سے تہا ذکر کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اسنے کو سوت رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون آتا ہے مگر غروب کے بعد اسنے کرسٹ نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سوا سے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور انھوں ان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بات یہ ہوگا اور باقی چار دن مطلق بانقضاء سے حیض ہیں غناہ وج۔ قال الامام المعمر۔ و ایضاً یسقط عن الحائض الصلوۃ۔ اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو۔ و نہ اگرچہ سجدہ شکر ہو۔ یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامۃ مشائخ میں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے۔ و یحرم علیہا الصوم۔ اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا۔ و نہ یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں اسکو رکھنا حرام ہے۔ و تقضی الصوم و لا تقضی الصلوۃ۔ اور قضا کر لی جائے روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کر لی نمازوں کو۔ و نہ یعنی فرائض و واجبات کو۔ م۔ اگر آخر وقت نماز شروع کی جائے حائض ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہیں ہے بلکہ فرائض نفل کے انحصار میں نفل کی قضا واجب ہے البھر۔ اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ میں ہر کہ قضا سے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں بلکہ اکثر مشائخ کہ نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گناہ نہوگی۔ مع۔ عورتوں کو

ابو داؤد مذکور تصدیق صحیح ہو لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا ہوتا تھا حدیث میں ہے کہ سد ما خذہ الا لاجواب
 الا باب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کر دے سوا سب اب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح و مرسلح میں مروی ہے اور دوسری حدیث میں
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوش یعنی موکھلا کھٹے رہنے کا حکم دیا تھا بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہمارے مذکر کیا کہ
 میرا دروازہ راستہ نہیں نکلتا ہر چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہر حافظہ۔ ۴۰۰ ہو یا طلحہ حجۃ علی الشافعی فی اباحت
 والدخول علی وجہ البصیر والمرد۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ اہل شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بساح کیا حسب
 وحائض کا مسجد میں اس طرح کہ گزر جاوے نہ ٹھہرے۔ ۴۰۱ اگر کہا جاوے کہ آیت میں ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغسلوا۔
 اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت میں مگر ماہ سے گذرنے ہو۔ یہ بات تک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو تولاہ تعالیٰ لا تقربوا
 الصلوۃ الخ میں سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم جاے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہیں بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر ہیں اور یہ
 معروف ہے کہ کافی تولاہ علیہ السلام کن فی الدنیا کالک غریب اور کما بری سبیل الحدیث یعنی دنیا میں ایسے رہ گویا تو پڑوسی ہو چلاؤ
 جتنا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی وابن عباس سے مروی ہے تو معنی
 یہ کہ تم غلا سے قریب نہ جانا میں اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تم سے نماز پڑھنے اور زجاج رحمہ نے کہا
 یعنی رہبر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تم سے پڑھے پس یہ مسافروں کے واسطے خاص ہے۔ زنجبیری نے کہا کہ سلا تولاہ
 الصلوۃ میں ضرور نماز کے معنی لینے پڑھنے کے بدلے تولاہ حتی تعلوا آتدوں۔ تو مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و ہماز کا
 ایک ہی لفظ کے استعمال میں لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں شرح ابو حنیفہ میں مذکور ہے کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے
 و ماہ سے گذر جانے میں دو صحت میں ہیں اگر اس کو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہ ہونے سے مسجد اس نجاست سے
 آلودہ ہو جائیگی تو اس کو مسجد میں عبور نہ کرنا اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جس کو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسلامی
 حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے
 اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ حائض کے مسجد جانے سے مانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث
 میں ہے کہ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں آپ نے
 فرمایا کہ حیفہ تیرے ہاتھ میں نہیں ہے۔ پس اگر جواز ضرور ہوتا تو سوال و جواب دونوں میں حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے
 ہاتھ بڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبوط میں ہے کہ ایک مسافر کو جنابت ہے اور پانی کہیں نہیں صرف ایک مسجد میں چشمہ ہے تو وہ مسجد میں جائیگا
 واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اس کو تیمم میں جانے سے مانع ہے خواہ اس کا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہ ہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلتے جب آپ مصلی پر قائم ہوئے تو
 یاد کیا کہ جب میں پس ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہر و پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے ٹھہرے
 لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث بخلاف
 قول ابی حنیفہ رحمہ دلالت کرتی ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے میں وارد ہے نہ داخل ہونے میں۔ اور شاید آپ
 تیمم کر کے باہر آئے ہوں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول میں حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رضی اللہ عنہ
 کے واسطے استنثار فرمایا پس کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رضی اللہ عنہ روایت کیے
 کہ دے مسجد میں بعد وضو کرنے کے جنب چھٹتے تھے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ
 انکو اجازت دی۔ میں کہتا ہوں کہ اولی جواب یہ کہ آثار میں یہ مذکور نہیں کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت
 تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثر دن کے لیے ابتدا میں پانی نادر تھا پس ان آثار میں ہم محل میں کچھ حجت نہیں ہے۔ م۔ جسکے بدن پر نجاست

لگی ہو مسجد میں بنادے اور حج نکالنے کو باہر نکل جاوے ہی صبح ہو اور اہل مہاجرین ہوتے ہیں کہ اگر خوف درندہ وغیرہ کا ہو تو وہ میں ٹھہرنے کے لیے عجم واجب ہر سہ حکم سوم۔ ولا تطوف بالبيت۔ اور خاد کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے خارج طواف ہو کفار۔ اور اگرچہ حیض داخل ہونے وقت نہ ہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شرح کرنے کے فارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر طواف کر لیا تو حاضیہ ہوگی اس پر عجم ہو لیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر نہ ہو جیسے طواف جب انفسخ۔ لان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد احرام میں واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یوں بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتیٰ کہ اگر وہ بان مسجد نہ ہو تو بھی حائضہ بر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چارم۔ ولایا تہا زیوہا اور نہ آوے اسکے پاس اسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقریوہن حتی یطہرن۔ بدلیل توہم اور مت قربت کرد حیض والیوں کے ساتھ یہاں تک کہ دے پاک ہو جائیں۔ ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا اور اسی پر اعتماد ہے۔ ت۔ الفتح۔ و۔ اور اسی قول پر بتوں نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعدد میں وطی کو حلال کر لے۔ البیہقی۔ اور کہا گیا کہ دونوں مسئلوں میں الکفار نہیں ہیں اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جائز کرانے یہ عمل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر تو یہ واجب ہے۔ یعنی اسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک و جدید قول شافعی ایک روایت میں احمد کا ہے۔ اور خطاب بن رحم نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ و۔ اور حدیث دید سے ایک دینار یا نصف دینار بطور استنجاء چاہیے یہ محیط سرخصی میں مذکور ہے اور صرف اسکا مانند زکوٰۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ ادلی حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار جبکہ آخر حیض میں ہو۔ ت۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جو د سے وطی کرے اس حالت میں کہ وہ حائضہ ہو تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والسنائی وابن ماجہ وصحیح الحاكم والبیہقی وحسنہ احمد بروایت جہد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت میں جب سرخ ہوا تہہ ہو تو دینار اور اگر درد و آخر ہو نصف دینار ہے۔ بیہقی۔ اگر کما جاوے کہ سچر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ میں کتاہوں کہ نہیں بلکہ استنجاء پر محمول ہو گا جیسے حضرت علی الصریحہ وسلم سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر کے جماع جوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار سچر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داؤد والسنائی وابن ماجہ و احمد۔ اور دلیل استنجاء یہ ہے کہ دینار نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر میں اختیار نہیں ہوتا۔ مع۔ اس میں تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت جن نصف دینار جو ہم۔ لیکن روایت ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ مع۔ عورت پر سبھی صدقہ ہے یا نہیں تو ظاہر یہ کہ نہیں کہانی العیاض۔ د۔ یہ تو استحلال عمد ہے۔ اگر سچو لے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ وجہ نہیں ہے۔ مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں اور شوہر نے اسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھ کر عمدہ ہے کیونکہ اسکا جھوٹا کرنا کچھ کار آمد نہیں بلکہ اس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا المحیط۔ اب رہا سو اسے جماع کے دیگر استمتاع مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ ٹاف و ٹھٹھنے کے درمیان مرد پر حرام ہے اور حدیث میں جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے بھی مراد ہے۔ ف۔ پس یہ بیہود ہے اگرچہ بائسوت ہو۔ د۔ اور بخوبی رحم کیا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ و۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اسکے جو سوا امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہ وجہ انہیں سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک ٹھوکی میں اسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا۔ ولایا تہا زیوہا عن البیض الا بایات۔ تو حضرت علی الصریحہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باہم کر دو سو اسے نکاح کے اور دوسری روایت میں ہے کہ جماع کے۔ رواہ البخاری اور معنی نکاح کے نفث میں جماع ہیں۔ اور بخاری کی دلیل وہ ہے جو جہد الصریحہ وسلم سے روایت ہے کہ میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جو رو سے کیا حلال ہے جب وہ حالتہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الانوار یعنی جو انوار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث محبت ہو بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو داؤد عراقی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی ہاتھ رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس حدیث میں یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محمد رحمہ کی محبت ہو جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ۵۰۔ اور نیز بخین کی مسلسل حدیث حالتہ رہو ہو کہ ہم میں سے جب کوئی حالتہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن لانا چاہتے تو اسکو حکم کرتے پس وہ ازاں خوب کس لیتی پھر اس سے اختلاط کرنے روا ما بخاری وسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ فرماتی ہیں کہ وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے اور میں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہو کیونکہ پیش کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہو تو احتیاط کے مقام پر مانعت کو ترجیح ہو ولیکن سرکاری نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے میں مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیانی غلط ہے۔ مع۔ پھر ابن الحارث نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور مافوق الانوار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین غہ کو رہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سرحدی رحمہ نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے یہاں ترجیح کافی ہوگی یا نہیں اصل میں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول بخین رحمہ کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹا دے اور سوائے ان دگھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع آٹھا دے اسکی و لیس الحائض و المصعب و النفساء قراءۃ القرآن۔ اور میں روای حائض کو اور جب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا و خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البھر۔ ہی مع ہو البھر۔ اور یہ اسوقت کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں پھر یہی مع ہو اور خاتہ المہمان میں کہا کہ یہی مختار ہے مع۔ حائض و جب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روایہ السراجیہ۔ و بسکن امام مصنف رحمہ نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ مع۔ اور ظاہر الزدایہ میں قرأت خواتم کردہ نہیں ہے البخین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التخبیس والظہیر یہوف۔ اور اگر جب نے اپنا منہ و حوڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اسکو قراءت حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائض و المصعب شیئاً من القرآن بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض و جب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ۵۱۔ اس حدیث کو ترمذی حابن ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن ابو داؤد میں حضرت علی رضی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قراءت قرآن سے مانع نہ تھی سوائے جنابت کے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیعتی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ کھانا مار عبد اللہ بن سلمہ پر ہوا پڑھا ہے میں انکی عقل شکر ہو گئی تھی اور شعبہ رحمہ نے کہا کہ یہ پڑھا ہے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں تاہل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اصحاب جہان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیعتی نے بسند صحیح حضرت عمر رضی عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے جب کے واسطے قراءت کو کردہ رکھا۔ ۵۲۔ حضرت علی رضی عنہ نے فرمایا کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جب ہو اور جو جب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ زہاد ابو یعلیٰ الموصلی بخینی رحمہ نے کہا کہ اسکے سب مادی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضی عنہ سے بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ تراویح جو جب تک کہ تم کو جہالت نہ پہنچے اور اگر کسی کو چلا جاوے پہنچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ البھر اس بارہ میں اجساد و اناربت میں تیسرے موصول یعنی ذبح اہلانی و غیرہ

مذکور میں اور اس قدر کفایت ہو۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے جب حائض میں فرق کیا اس طرح کہ جب کو طہارت
 حاصل کر لے گی قدرت پر تو قبل طہارت اسکو منہج ہو اور حائض بعد وہی تو اسکو اختیار ہو اور اسی کے مانند سجدہ میں السبب و حاد
 بن ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خلاف نص ہے لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وہو حجت علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث
 حجت ہے امام مالک پر دربارہ حائض کے۔ وفت جسکو مسدود سمجھا اسکی قرات جائز جانتے ہیں حالانکہ صحیح نص سے خلاف ہے مگر یہ
 ہے کہ نص انکو ایسی اسناد سے نہ پہنچی کہ ثبوت ہو اور اسرا علم۔ وہو باطلان قہ مینا دل مادون الا تہ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے خلاف
 کے شامل ہے آیت سے کم کو فت یعنی کچھ بھی نہ پڑے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکنون حجت علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص حجت
 ہوئی طحاوی رحم پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ وفت بلکہ بعض روایات نص مذکور میں حرمت و احتکام مضموم ہے پس
 نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلائل سے آیت سے کم کو مانع ہے اور در تطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑے لہذا
 جو سہرہ تیسرہ وغیرہ میں لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں مانعت ہیں برابر ہیں کہ حائض و جنب و نساء کو اسکا پڑھنا حرام
 ہے و لیکن خلاصہ میں مذکور ہے کہ حرام نہیں پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال میں زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ شہ نظر
 اور جیسے قولہ فلم یولدہ اور پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد
 شکر نعمت و شمار باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور سب سے کم پڑھنا مکروہ نہیں ہے تمام ہو اقول خلاصہ و ترتیب میں یہی ظاہر ہے
 و اسی پر فتویٰ ہر افصح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہیں بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن ساعہ
 نے ابو خنیفہ رحم سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں افصح۔ اور نقیہ ابو الیث نے عبود میں
 کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور خاتم البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں وہ قاری نہیں شمار
 ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قاروا ما یفسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے میں اس حکم کی تعمیل نہیں شعری حتیٰ کہ نماز
 اس قدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہوے جب حائض و حائض پر اس قدر پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے
 کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوتی تو وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھا دے اس طرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان شہر جا دے اور اسکو
 قرآن کے سب سے کم کرنا مکروہ نہیں ہیں البتہ۔ اور طحاوی رحم کے قول پر نصف نصف آیت کر کے پڑھا دے افصح۔ حائض و جنب کو تو تر
 و انجیل و زبور کی قرات بھی مکروہ ہے انیسین۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ تکلیف میں ایسی ہوں کہ انہیں تحریر نہیں ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ
 صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قرات جب حائض کو منہج ہو پڑھا سکے کہ تحریر کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قرات ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے
 اور یہی حال انکے چونے کے مسئلہ میں ہے۔ ان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہیں اور انکے
 ترجمہ ابعد متعدد ہاں ان میں تحریر کے ساتھ ہیں جکے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ طبعیان برآمد ہوئیں۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے
 واسطے یہ حکم نہیں ہے یہ صرف قرآن مجید داسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالجمہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھپنے کے خط و غیرہ
 سے جائز ہے اور حائض و جنب و نساء کو نہیں جائز ہے اب قرآن چھپنے کا حکم بیان فرمایا قبولہ۔ و لیس لہم۔ اور نہیں رداء حائض و جنب
 و نساء کو۔ و فت اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چھوٹا مصحف مجید کا۔ و فت اور اگر غازی میں مکتوب ہو تو بھی امام رحم بخیر مذکور
 مکروہ نہ ہوئی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ نہ ہوئی ہے انخلاصہ۔ الا بغلافہ۔ اگر اسکی حفاظ کے ساتھ مکروہ نہیں۔ و فت
 لیکن خلاف وہ ہے جو علحدہ ہو جیسے جزو دان نہ چلی۔ و لا اخذ وہ ہم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہیں رداء بن لوگون یعنی جان
 داسکے ساتھیوں کو لینا ایسے درم کا جس میں قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ و فت یعنی آیت ہو۔ اور یوں ہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا
 وہ دن جس میں کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے۔ و فت لیکن جو ہر تیسرہ میں قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو۔ الا بھتر
 اگر میان درم کے ساتھ۔ و فت یعنی ایسا درم اگر میان میں ہو تو میان کو چھو نایا اسکا لاؤنا مکروہ نہیں ہے و لیکن ورق مکتوب

یاختہ بن ضرور ہر کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے ملندہ ہر اسکے ساتھ چہان ہو۔ وکذا المحدث لا یس المصحف الا بغلاف۔
 ادیبی ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن دھو دے مگر اسکے خلاف کے ساتھ۔ نقولہ علیہ السلام لا یس القرآن الا طاهر
 بریل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ دھو دے قرآن کو مگر طابریٰ پانی پاک۔ و فی حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ
 نسائی نے سنن میں وارد فرمایا کہ اس میں دین جان و حاکم نے وطبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و حنفی بن ماجہ نے عمرو بن عوف
 رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور سنا و صحیح احمد بعض طرف سے مرسل صحیح ہے۔ اور ابوجہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
 سے۔ اور ابوجہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن خرام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ امت جو قرآن کو مگر اس حالت میں
 کہ نوباک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاستاذ ہے۔ اور ابوجہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ نے
 نے فرمایا۔ اور قرآن کریم فی کتاب کنون لا یس الا بطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل مانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھو دے تو
 اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون طاک کہ کرام برہمینی خصال
 سے استدلال کیا۔ میں گنتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ طاک کہ سب مطہرون میں سب بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے۔ مع۔ بلکہ تصور یہ کہ
 حاملان قرآنی جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ ضیاعین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق ہے
 و علی ہذا احتمالی میں کچھ شک نہیں۔ و لہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہیں بلکہ علی حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔ ثم تم المحدث
 و الجناۃ حلالہ فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدیث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے مانتہ میں
 حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ و فی حدیث جنابت میں کمی و بیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں
 واجب ہے۔ و الجناۃ حلت الغم و دون المحدث فیقرآن فی حکم القراءة۔ اور فقط جنابت نے کھم میں بھی حلول کیا نہ حدیث نے تو
 قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ و حتی کہ حدیث دالے کو قرآن پڑھنا بغیر چھونے جائز ہے کیونکہ وضو میں نہ کے
 اندر دھونا فرض نہیں ہے پس حدیث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جب کو قرآن پڑھنا بھی شیع ہے کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض ہے
 تو جنابت نے کھم میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفاس کا ہے۔ م۔ مع یہ کہ چھونا مکروہ ہے۔ ہاں مصنف رحمہ اللہ کے کلام سے افادہ ہوا
 کہ جب و حائض و نفاس کو قرآنی پر نظر کرنا روا ہے البوہرہ۔ کیونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا
 اور نتیجہ تقدیر میں اسکی تصریح کر دی ہے۔ م۔ مصنف کے کنارے وحاشیہ اور درمیانی سپیدی جہان کتابت نہیں اسکو چھونا صحیح تول
 میں منوع ہے التنبیہ۔ و علاوہ مایکون متجا فیا عتہ و دون ما یوصل بہ کالجلد المشرز۔ اور خلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے وہ ہذا
 جو مصنف سے جدا ہونہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ و فی شراہہ بندھی ہوئی اور مصنف مشرز وہ کہ اسکے بغیر
 باہم مضوم اور کنارہ ملے ہوں اور اگر کنارہ نہ ملے ہوں تو وہ مشرش بہر دوشتین ہے۔ مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہ ہو بلکہ ملندہ ہر
 سے خلاف ہو۔ جو الصصح۔ یہی قول صحیح ہے۔ و فی اندر اسی پر خوی ہے البوہرہ۔ و یکرہ مسہ بالکم۔ اور استنبین سے مصنف کا چھونا مکروہ
 ہے۔ یعنی کردہ عمومی ہو لہذا قنادی میں کہا کہ جائز نہیں ہے الطح۔ جو الصصح لانه تابع لہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ استنبین اسکے تابع ہے
 قطع یہی قول احاد ہے۔ و اور جب و حائض و زچہ اور محدث کو روانہ نہیں کہ مصنف کو ایسے کپڑے سے چھو دین جسکو دے پہنے ہوں۔
 التنبیہ۔ اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک استنبین سے چھونا مکروہ نہیں ہے۔ اور نویرین ہی کو اختیار کیا لیکن صحیح ہے و امام مصنف
 نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہے۔ بخلاف کتب الشریعہ لا ملہا حیث تیرخص فی مسحا بالکم لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف
 شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق دانوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو استنبین سے آنکھ چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اس میں ضرورت ہے
 و فی حدیث عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ بخلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون استنبین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ و فیسر
 و حدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی میں مع۔ یہ طیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف و خود معانی و بیان کی شروح کا

چھوٹا بھی منع ہو کہ وہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ فقہ۔ رومال گردن پر اوڑھے ہو اس سے محدث یا جنب کو چھونا مرد و عورت یا عین الدار
 نہ کہ مجھے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اسنے کوٹا سے چھو اپس اگر یہ کوٹا اسکی حرکت
 سے ہوتا ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے اور اگر نہ ہوتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مع۔ کافر کو قرآن جھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کرے
 ایضاح۔ جب وحائض کو ایسی کتاب لکھنا کر دے جسکی بعض سطور میں آیت قرآن ہو اگرچہ وہ اسکو نہ پڑھیں الذخیرہ محدث کو
 قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و سبی و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقہ ابو الیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ
 صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارانے اسی کو لیا۔ لکانی الذخیرہ۔ اندراج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہو اور ابو یوسف
 سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول
 قیاس میں زیادہ مؤید و اقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوتا تو اسکا چھونا ظلم سے ہوا اور ظلم ایک جہا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھو
 بان اگر ہاتھ لگے تو البتہ منوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسین اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
 رکھا ہے انتہایہ۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضائقہ نہ مانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک ادلی یہ کہ بد دن حائل کے نہ چھو دے منع۔
 یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما مرین الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا دم و دینار و مہراب و دیوار و
 بھونون داسکے مانند ہر لکھنا مکروہ ہے۔ پچانہ غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضائقہ نہیں
 کیونکہ آب مستعمل آنکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر مانت کی یہی وجہ ہے تو فتویٰ آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی
 یہ حمام میں قنوت مکروہ نہ ہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ
 ہے تو اسین اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلات میں ہو جو تعویذ سے علیحدہ
 ہو تو اسکے ساتھ پچانہ میں مانا مکروہ نہیں ہے لیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے۔ ت۔ ولا باس بدفع المصحف الی الصبيان
 اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ حدیث کے ساتھ ہوں اسراج۔ لان فی المنع نصیب حفظ القرآن
 کیونکہ روکنے میں تو حفظ قرآن کو ٹھوکر دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے اچھو نہ دینا چاہیے
 تاؤتیک طہرت نہ کریں۔ جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا چاہیے حتیٰ کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر
 بالتطہیر حرجا ہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں آنکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے مشقت اپنے
 اکرم سے دور کر دی ہے تو اچھو طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے۔ ہر خلاف
 شراب و حریر وغیرہ کے کہ وہ باضرورت ہے۔ و ہذا ابو الصبح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں منہج ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ
 اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتیٰ کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان دہلی تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ و اذا قطع
 دم الجھن لاقول من عشرۃ ایام لم یحل وطہما حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت
 کے تو اس عادت کے ساتھ دہلی حلال نہیں ہے یا تک کہ وہ غسل کرے۔ لان الدم یدرتارۃ۔ کیونکہ خون کبھی درود کرتا ہے۔ و یقطع
 آخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا نہ کہ خون کا اور اراہین نہیں ہے۔ جیسے
 یہ احتمال ہے کہ یہ وقت غرکا ہو۔ ظاہر میں الاغتسال بستر حج جانب الانقطاع۔ متصل کر لینا مرد ہوتا کہ جانب الانقطاع کو حج
 ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال صحیح ہے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہو اور اسوقت دہلی روا ہے اور اگر غسل نہ تو بمنزک غسل
 کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یغتسل مضمی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کتر وقت
 نادر کا گزرا گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدیر علی الاغتسال و آخرتہ حل و طہما۔
 بقدر اسکے کہ عورت اسین غسل کر کے تحریر باندہ سکتی تھی تو دہلی حلال ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور میں نے کہا کہ کچھ عذر ضرور ہے لیکن اس میں سے کسی عذر کو بھی نہ مانو۔ بلکہ اگرچہ عذر
 ناز کا ادا نہ کر کے تو اس سے بھی دلی حال ہو جائیگی کیونکہ غسل ملے گی۔ لان الصلوٰۃ صارت دینی ذمہ صلی علیہ وسلم
 کیونکہ ناز کے دوسرے عذر ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ فت۔ کیونکہ ناز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوئی ہے پس حق دینی کی
 ہوئی۔ دینی اللہ تعالیٰ کی اگر دقت عید کے ظاہر ہوئی تو اس پر وقت انصر کا گذر جانا ضروری کما فی السراج۔ اور روزہ کے واسطے قدر کرنا
 شرط نہیں ہے صبح پر۔ یعنی صرف نہانے کے پیرے پینے کی شرط ہے اور یہ وقت ابتداء سے کم میں حیض میں شمار ہے اور تحریم ہر حال میں
 حیض سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دوس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو ناز کی قضاء واجب ہونے کے لیے بعد دوس کے عذر
 تحریم ہر کا دقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام ثرہ نہ جاوین۔ ولو کان انقطاع الدم دون عادتها فوق الثلث
 لم یقر بما حتی تمضي عادتها وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اس کی عادت کے ایام سے کم میں لیکن تین روز سے اوپر
 میں تو عورت سے غربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہاں تک کہ اس کی عادت گند جاوے۔ فت۔ پھر اگر عادت گندی وغیرہ نہ ہو تو
 مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادة غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا
 اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ دلی سے اجتناب رکھے۔ فت۔ اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں گھر جانے کا احتمال
 ہو۔ وان انقطع الدم عشرة ایام حل وطہا قبل الغسل۔ اور اگر اس کا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اس کے ساتھ دلی گواہی
 نہانے سے پلے حلال ہے۔ لان الحيض لا یزید علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنسبی فی القراۃ بالشدید۔
 کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پلے دلی کو نہ مستحب نہیں
 بوجہ اس عانت کے جو قراۃ بالشدید میں وارد ہے۔ فت۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا تقر یوں ہی یقرن۔ تشدید طہار کیونکہ اسی طہارت
 پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین اور حجاز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاوین اور ظاہر
 کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قرأتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے ہوا
 ہوا اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرا کتبہ یا یودیہ جو روزہ اور دس سے کم میں اس کا خون منقطع ہوا اور دقت عید
 کہ صرف غسل کر کے تو قبل غسل کرنے کے اس سے دلی روا ہے اور اگر اس کو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہونے ہی
 رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے طہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہونے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اس پر غسل کرنا واجب
 نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے لیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ ہنر کہ جب کے ہے مسئلہ
 ولات کرتا ہے کہ کافر اگر خوب ہو پھر مسلمان ہو تو اس پر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن الامام رحمہ نے مسائل مذکورہ حق کی خیر میں کہا کہ حاصل
 مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہو یا کم پر پھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہو یا اس سے بھی کم پر پھر تین روز سے
 تا نہ جن میں اول صورت دس پر منقطع سے بجز منقطع ہونے کے دلی حلال ہے اگرچہ غسل تک متعارف مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ
 دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے دلی رد نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جب تک کہ اس کی عادت کے ایام نہ گزریں۔ دوسری
 صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اس میں اگر غسل کرے یا اس پر ناز کا دقت گند جاوے یعنی ناز کا دقت نکل جاوے حتی کہ ناز اس کے
 قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی۔ رد نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس سے
 کم میں منقطع ہو تو دلی نہیں جائز حتی کہ اس کی عادت شرط گند جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہو تو وہ دقت نکل جانے پر روا ہے
 جس میں ظاہر ہوئی انداز پر ہے چاہے ہر دو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ اولی وقت ناز سے مراد وہ دقت ہے جو آغلا جڑ ہے کہ اس
 جزو سے دقت نکل جانے تک اس قدر جو کہ غسل کر کے تحریم کی نیت کرے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت ظاہر ہو تو اس سے وقفہ
 گند جاوے کہ اس میں غسل نہ ہو لیکن جو کہ اس سے وہ غرض پاک نہ ہوگی بدلیل اس کے کہ فقہار نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ ناز کے

وہ ترخہ ہو گئی اور جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یوں کہا کہ یا نازا اُس کے ذمہ دین ہو جاوے یا میں طہرہ کہ ادنی وقت ناز جو غسل
 و تحریرہ کو کافی تھا لہذا جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین یوں آنے سے پاک ہو بیٹھیں مین ہر کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
 آسنے پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پاتا تو شوہر کو اس سے وطی جائز ہو لیکن وہ قرآن دہڑے الفتح۔ مجندی رحم نے فرمایا کہ یہی اصح ہے اسلئے
 کیونکہ جب اس نے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسے پانی پاتا تو آنسو غسل واجب ہوا اور اتنا جب کے ہو گئی یہ قرآن کے حق مین ہر الفتح۔
 اور زباد ہی نے ناز کے حق مین کہا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا
 تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ ناز وقت کردہ مین ہو جاوے ۱۰۔ اور اگر مین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک
 تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط دھو کر کے ناز پڑھے۔ الصدر۔ م۔ اور خلاصہ مین ہر کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
 منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب ناز جانی رہنے کا خون ہو اس وقت غسل کرے اور ناز پڑھے اور احتیاطاً اسکا شوہر اس کے ساتھ قرب
 سے اجتناب کرے یہاں تک کہ اسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ مدت کا قبل حیض ہو تو احتیاطاً جب منقطع
 ہو گئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشر مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے
 اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہو اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی استبراء مین ہر کہ جس استبراء
 کر یا یہ وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
 تجاوز نہ کیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہ ہو گا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
 دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے
 تجاوز نہ کیا تو جب قدر عادت سے استقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
 تجاوز نہ کیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہو گا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اس صورت مین بھی فاسد ہو گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
 انقطاع حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا پسیدی خالص سے پہلے انقطاع منبر ہے۔ حق یہ کہ موجب انقطاع نہیں بلکہ دلیل ظہور ہے حتی کہ اگر
 دس سے تجاوز نہ کرے اور پسیدی خالص نہ ہو تو دس پر تہہ جسے قطعی ہر اسی طرح اگر دس سے پہلے پسیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے
 اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز نہ کرے لیکن قبل عادت کے یا عادت تک
 اگر قسطہ میضاً یعنی پسیدی خالص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یہاں تک کہ دس گذر جاوے۔ م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہو تو آخر وقت
 تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہو تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور
 دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رحم نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
 ہونے پر تنصیح کی ہے۔ ع۔ اور خلاصہ مین ہر کہ اسی طرح اگر ابتدا مین یک عورت نے خون دیکھا اور حیض اسکا شلہ پانچ روز برادر نکاح
 میں روز پر منقطع ہوا اور اس نے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح و جہ یہ کہ عادت اسکی اول مرتبہ سے ثابت ہوگی جب تک
 کہ دوم مرتبہ یکسان نہ ہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہے کہ اسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا م پھر واضح
 ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض
 مین شمار ہے الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض مدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف
 اسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام جمع مین سے نہیں الفتح۔ ورنہ دس سے نازد ہو جاوے گئے۔ م۔ پس اگر اول
 صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف استقدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریرہ باندھے تو پھر اس
 ناز کی قضاء واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا لیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی کہ مین
 رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف ناز کے واسطے ہی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہیں ہو سکتی ہر رہا فائدہ

کے لیے وہ مختار میں مذکور ہے اور ابن معروف کتابوں میں نہیں ہے اور تحریر کو چھنی نے لکھا کہ طہین کے نزدیک صرف اس کے اہل بیت کے نزدیک ہے اور ابعد اگرچہ ہم۔ اور نوادر میں لکھا کہ اگرچہ دس پر پاک ہوئی تو بائیں مل مکن ہونے کا وقت شرط نہیں صرف ہفتہ وقت ہو کہ تحریر باندہ کے تو اس پر اس وقت کی ناز قرض قضا کرنا واجب ہوگی حتیٰ کہ اس کو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریر کا وقت داخل ایام نہیں ہے بلکہ اس وقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ م۔ اور اجماع ہے کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریر بھی نہیں باندہ سکتی تو اس پر اس ناز کی قضا نہیں ہے الفتح۔ اور جب تحریر کی گنجائش ہے تو بنا بر ذکر مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی ناز قرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہے ورنہ ایام دس سے بڑا حادثہ ہے۔ م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر جھٹل شروع ہو تو یہ ناز اس کے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اسے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہے تب جھٹل طاری ہوا ہو برحالت اس کے اگر اس نے نفل شروع کی اور اس میں تحریر صحیح ہو جانے کے بعد جھٹل طاری ہو تو ہمارے علماء و فہم کے مذہب میں اس پر نفل کی قضا واجب ہوگی۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک اگر قدر ناز کے باقی ہو تو قضا واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق میں لکھ چکا ہے۔ م۔ اور اگر کوئی نرکا با احتلام باغ ہو اور نہ جاگا حتیٰ کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہے کہ اس پر عشاء کی قضا واجب ہوگی اگرچہ اسے خواب سے پہلے بڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اس پر عشاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر یہ کہ قبل بلوغ کے جو ناز ادا کی وہ فرض نہ سمی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر کے ہنوز وقت باقی ہے۔ فہم۔ المسئلہ۔ و لفظ اذان نفل میں الدین فی مدۃ الحيض فهو كالدم المتوالي۔ اور طہر در بیان ہیں دو خونوں کے نفل انداز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ بڑا در پڑ خون کے مانند ہے۔ ف۔ یہ در حقیقت طہر شرعی نہیں جو مکترہ ہے۔ کا ہونا ہے بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا یا لگایا ہے تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہو اور در میان میں کئی روز تک خون نظر نہ ہووے تو یہ طہر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہے کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون ہونا کفایت کرتا ہے اور واضح رہے کہ خون میں مسئلہ یوں ہی مذکور ہے تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے در مختار میں لکھا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ ہذہ احادیث الروایات عن ابی حنیفہ رحمہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایات اس مسئلہ میں ہیں انہیں سے یہ ایک روایت ہے۔ ف۔ اور اسکے سوا چار روایتیں دیگر ہیں ع۔ و وجہ ان تنبیہا۔ الدم مدۃ الحيض ليس بشرط بالاجماع فيعتبر اوله و آخره۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہے کہ خون کا نام مدت حیض میں بھر ہوا ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رحمہ کی امام اعظم سے ہے اور مقتضا سے روایت یہ ہے کہ حیض کی ابتدا دیا خاتمہ ایسے وقت سے ہوگا کہ اس وقت خون نہو بخالت آئندہ روایت کے پس اس روایت پر اگر ابتدا میں ایک عورت کو حیض آیا پس اس نے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت ادا ایک روز خون دیکھا تو یہ دس دن حیض ہیں کما فی البسوطا۔ اور اس عورت کے ہاتھ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت متعارف ہو اس نے اپنی عادت سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر تو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انہیں سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی البسوطا۔ کیونکہ یہ ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہے۔ ابن المبارک رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہے کہ خون دس دن میں تین ہو اور یہی زفر رحمہ کا قول ہے۔ م۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گندی کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہے بلکہ اول و آخر کافی ہے۔ کا نصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ میں نصاب کا حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ مثلاً دو سو درم بزرگوہ ہے تو تمام سال بھر مدت دو سو درم رہنا طہر نہیں بلکہ ابتدا میں وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دو سو ہوں حتیٰ کہ شروع ہو جائے پھر چاہے درمیان میں کم ہو جاوے پھر آخر سال پر تو دو سو ہوں تو زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع ہو پھر آخر خون پایا گیا تو سب حیض ہے۔ وعن ابی یوسف و ہور روایت عن ابی حنیفہ و قبل ہو آخر اقوالہ ان الطہر

اذا كان أقل من خمسة عشر يوماً لا تفصل وهو كذا كذا المثل الى لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم۔ اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رحم سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رحم کا آخری قول ہے کہ جب طہر نہ رہے دن سے کم ہو تو غسل نہیں سمجھایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کمال نہیں ہے تو بمنزلة خون کے ہوا۔ ف۔ اس قول کا مقتضایہ ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر ہر روز ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دنوں طرحت خون ہونا چاہیے پس اگر متباعدہ یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسے ایک روز خون اور جو روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور دونوں طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر متباعدہ عورت ہو یعنی اُسکو دوبار ایک عادت پر حیض آجکا ہو پھر اُسے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا ہے۔ ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت دس روز حیض قرار دی جائے اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے جس میں بالکل خون نہیں دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً نو مرت عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بهذا القول ایسر۔ اور لیا اس قول کو بہت آسانی ہے۔ عورت کی سمجھ میں آسانی سے آجائیگا اور فتویٰ دینے والا بھی آسانی سے بتا دیگا۔ و تمامہ یعرف فی کتاب البیض۔ اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب البیض میں مذکور ہے۔ ف۔ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتویٰ دیا۔ الصدر و الثمین۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الفج۔ اور اسی پر اسے صدر رشید حسام الدین بھی۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر و متباعدہ دونوں پندرہ دن کم سے کم ہیں پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے درحقیقت طہر نہیں ہے پس جب دونوں کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرض کہ میں روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہوا۔ اگر تین سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مقام کو ترجیح کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ مرت اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ یہاں اقوال میں قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونوں طرحت ٹھہرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا بیسیا ہو پس اگر متباعدہ ہو تو دس پورے حیض ہیں مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سو طہر تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت متباعدہ ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہے ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گزرجی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تغا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر ہے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہوا کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہو گئیں اور اگر سطح نعین ٹہریں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی ناز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صودت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحم سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سولہ روز میں اولیٰ و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انہیں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کالی پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

ملہ شایہ کہ اگرچہ طہر ناقص و متباعدہ دونوں پندرہ دن کم سے کم ہیں پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے درحقیقت طہر نہیں ہے پس جب دونوں کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرض کہ میں روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہوا۔ اگر تین سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مقام کو ترجیح کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ مرت اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ یہاں اقوال میں قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونوں طرحت ٹھہرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا بیسیا ہو پس اگر متباعدہ ہو تو دس پورے حیض ہیں مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سو طہر تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت متباعدہ ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہے ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گزرجی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تغا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر ہے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہوا کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہو گئیں اور اگر سطح نعین ٹہریں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی ناز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صودت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحم سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سولہ روز میں اولیٰ و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انہیں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کالی پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

چند سہ ماہی - کذا نقل عن ابیہیم الخثعمی - یہ بھی حضرت ابراہیم خثعمی ثمالی سے منقول ہے - و انما یعرف الا توہمنا - اور
 یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی بدین توہمات کے - و من یمن قیاس و ما سکھ فل نہیں ہو سکتا یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شایع طبع
 اس پر واقع فرادین تو ضرور ہوا کہ ابراہیم خثعمی نے اسکو صحابی سے اور صحابی نے حضرت علی اسر علیہ وسلم سے سکھایا فرمایا ہو -
 اس پر حضرت جہاک کتب حریف و آثار میں ابراہیم خثعمی کا یہ قول نہیں ملتا یہ لفظ یعنی داہن الامام رحم نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر
 اثبات کیا - یعنی رحم نے لکھا کہ کثر طہرندہ روزگار کسی قول ثوری و شافعی رحم وغیرہ کا ہوا اور ابن النہد نے ذکر کیا کہ ابو ثور رحم نے لکھا
 کہ میری دانست میں اس بارہ میں آنکے درمیان اختلاف نہیں ہے - مذہب میں لکھا کہ مجھے اس میں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کہ کالی بن
 لکھا کہ باجماع کثر طہرندہ روزگار اسی کے مانند تندیب میں ہے - امام نووی رحم نے لکھا کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ اس میں احمد
 و اسحق و مالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے - مع - میں کتابوں کہ ظاہران لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ قابضین میں اس بارہ میں اختلاف
 نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اسکے منافی نہیں ہے - م - اور ابن النہد نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کثر جیف تین دن ماکر دس روز
 اور دوحیف کے بیچ میں کثر پندرہ روز میں اسکو فانیہ الیسان میں ذکر کیا اور قاضی القضاہ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب
 کیا اور سابق میں علی تنابہ سے حدیث ابو سعید خدری رحم میں یہ گند چکا ہوا اور کہا گیا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور
 یہ بھی دلیل ہے کہ مدت مردم کی پندرہ روز ہو تو مدت اقامت کے ہو گئی الفتح - اس قیاسی دلیل میں نظر ہو سکتا - بالجموع قرار یہ پایا
 کہ کثر مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہے - ولا غایتہ لا کثرہ - اور کثر طہر کی کوئی انتہا نہیں ہے - و ف - برخلاف جیف کے - لانه یستدالی
 سنتہ و سنتین فلا یقدر بتقدیر - کیونکہ طہر مدت کیچے جاتا ہے سال دو سال تک - و ف - بلکہ مرکب - ہم ہیں کسی تقدیر سے متقدیرین
 ہو سکتا - و ف - مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رحم نے استثناء کیا - بقولہ - الا اذا استمر بہا الدم بعرفت ذلک فی
 کتاب الجیف - مگر جبکہ عورت کو خون آنا ستر ہو جاوے یہ بات کتاب الجیف مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے - و ف - کیونکہ یہ
 جبکہ خون مثلاً ابتداء سے ستر ہو گیا تو اس عورت کی عادت کیونکر گزرے یا عادت جانی تھی مگر بھول گئی اور اب خون ستر ہو
 بالجموع میں صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ خواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اس پر کا ہوا ہے تو اجتہاد سے
 مقرر کرنا چاہیگا ضرورت پانچویں شریعت - ابن الامام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداء شرع ہوا اور وہ
 نہوا تو وہ استحاضہ کے ساتھ بانچ ہوتی - دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون جیف دیکھا بانچ ہوتی ستر آئے ایک سال بھر طہر دیکھا پھر اسکو
 برابروں جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پاوے گی - سوم یہ کہ وہ عادت تھی کہ مدتوں سے اسکی عادت معلوم تھی پھر
 اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول و آخر و اسکا دوران بھول گئی - پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء
 استحاضہ بانچ ہوتی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روز جیف کے قرار دیے جاویں گے اور باقی ایام طہر میں جب مہینہ پورا ہو تو اس
 طہر کے اور اگر انیس کا ہو تو ۱۹ روز طہر کے ہونگے اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز جیف بھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو قاضی
 ابو حازم رحم کے نزدیک جحدہ ساہام جیف دیکھے ہی رہیں - رہی تیسری صورت کہ جو ایام کا شمار اول و آخر و دور بھول گئی ہے پس اگر
 ان تین باتوں میں سے بعض بھولی و بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہے یا جیف کے ایام ہیں تو ہر نانہ کے وقت
 کے لیے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر لکھا ہو کہ طہر ہے یا جیف سے اب نکلی ہو تو استحاضہ نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نماز الہی نہیں پڑھے
 نہ کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے - محیط - اور یہی اصح ہے مبطوہ السخسی بھی صحیح ہے البھر الرائق اور رمضان میں کسی روز حرکت نہ کرے
 اور بعد مہینہ گزرنے کے ایام جیف کی تعداد پر رخصتے خدا کرے پس اگر وہ جانے لگا کہ جیف رات سے شروع ہوا تھا تو سہ ماہی
 رخصت کی تعداد ہے اسکا اگر دن سے شروع ہوا تھا تو احتیاطاً ۲۲ دن کی قضاء ہے - اور اگر ماہ یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ
 کہتے ہیں کہ اس پر ۲۰ کی قضاء ہے اور فقہ ابو حنفہ احتیاطاً ۲۱ روز کہتے تھے - پھر چاہے وہ رمضان کے بعد ہی غسل تھا تو کوہے یا

تغریق اسکے بعد قضاء کرے کفانی مبسوط الامام السرخسی۔ اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہو گئے تو اسپر واجب ہے کہ تحریری کرے
یعنی لکھنے دل میں کسی جانب مائے قائم کرے اگر کسی راے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی راے
غالب بھی قائم نہ ہو تو اسی کو مجربہ کہتے ہیں تو اسکے واسطے تعیین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ میں احوط کو اختیار
کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اسکو چھوئے و مسجد میں جانے و شوہر سے ودعی کرنے میں احتیاطاً حائض کا حکم ایسے یعنی یہ چیزیں حلال
نہیں ہیں اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دح۔ ہی صبح ہر نہ وقت نادر کما مرین مبسوط السرخسی۔ ہم۔ پس اس غسل سے فرض
و وتر پڑھے الفتح۔ اور سنن موکدہ پڑھے البحر۔ اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ
واجب ہیں الفتح دح۔ اور ہی صحیح۔ اور ان دونوں کو بغیر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح البحر۔ اور رمضان کے روزے رکھے پھر
پچیس روز قضا کرے۔ اور عدت میں صبح یہ کہ ایک ساعت کہ چھ ماہ ہر جس۔ اور اسی قول پر اکثر شایخ ہیں۔ اور حاکم شہید رحم نے متقی میں کہا کہ اسکا طہر وہا
کا ہے۔ اور برہان الدین مرغینانی رحم نے ذکر کیا کہ فتویٰ حاکم شہید کے قول پر ہے۔ نع۔ پھر سوائے حدت کے دیگر احکام کے بارہ میں تو بالاتفاق اسکا طہر
کچھ قدر نہیں ہے بلکہ جس سے حائض احتیاط کرتی ہو اس سے ہمیشہ احتیاط کرتی رہے مانند قراء قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا
شوہر کبھی اس سے ودعی نہ کرے۔ مع۔ پھر امام مصنف رحم نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور منسبیلہ
و دم الاستحاضہ کا لرحاف لا یمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی۔ اور خون استحاضہ کا مانند خون تمسیر کے نہیں روکنا
روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ ودعی کو۔ و۔ یعنی خون حیض تو ایان چیزوں سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہیں جو حیض کا ہے بلکہ کبھی
سے آتا ہے وہ کبیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے ودعی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے
اسکے واسطے مانند بیاردن و عارضہ والوں کے احکام خاص ہیں اور وہ فقیر مذکور ہونگے اور بیان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف
حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و ودعی وغیرہ نہیں ہے۔ م۔ اور ہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ج۔ لقولہ علیہ السلام تو وضائی و وصلی
وان قطر الدم علی الحصیر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو دھو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون پر
پر پڑے۔ و۔ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ عائشہ بنت ابی حبیب رضی اللہ عنہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
اور عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پاک نہیں ہوتی سو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے
ایام میں نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے۔ و رواہ ابو داؤد و ایضاً اور دونوں
کی استا جن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ
یہ بھی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا اور ابن
عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں نہیں بلکہ عروہ مزی کے ترجمہ میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنا ذکر کیا ہے
اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اس میں یہ زیادت مذکور نہیں ہے۔ ” اگرچہ خون ہو یہ
پر پڑے۔ ” الفتح۔ امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و ہزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا لیکن عروہ
کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزی معبد بن ابی اوفی کچھ نہیں کہا لیکن ابن ماجہ و ہزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان میں اس
حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے اور دارقطنی نے اسکو سنن میں روایت کیا۔ ابو داؤد سے شوق ہے کہ حفص بن غیاث
نے اسکو امش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر دفع کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے امش سے
موقوف روایت کیا۔ بالکلہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اس میں یہ نہیں ” اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے۔ ”
جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ خود ثابت ہے۔ دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا

جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں ہزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا۔ جواب یہ کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن میں عمرہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہر تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہر امر یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو تنقی پر مقدم کرتے ہیں۔ چارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے جواب یہ کہ اگر بعض نقات مثل دکیغ وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو ان کے مثل دوسری نقات مانند جریری و سعید بن محمد اور ابی و عبد الصمد بن نمیر نے امش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ فقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت علی الصری علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اس میں کچھ منافات نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔ جب اس نص سے ناز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو ایام مضمت سے فرمایا۔ ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع۔ اور جب اس حدیث نص سے ناز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم نتیجۃ اجماع ثبوت ہو گیا۔ و۔ معنی یہ ہیں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ ناز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب ناز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فاری نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ جس کا خون کترات پر منقطع ہوا باندھ غسل کے وہ ناز پڑھے مگر وطی نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ توحیف میں ہے اور بیان مراد یہ کہ جو خون مانع ہو وہ سب کا مانع اور جو نہیں کسی کا مانع نہیں ہے علاوہ ازین و طی میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن جندب بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیش مستحاضہ تھی و اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیعتی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور جندب کا شوہر طلحہ بن عبید الصری بن مع۔ المسئلہ۔ ولوزاد الدم علی عشرة ایام ولما عاودہ معروفہ دونہا روت الی ایام عاودہا۔ اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاوے گی اپنی عادت کے ایام پر۔ و۔ معنی عورت میں حال سے خالی نہیں یا تو متبدل ہوگی کہ اسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا متعاد ہوگی اور متعادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلف ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہیں پس قسم دوم کہ متعادہ بعدت معروفہ ہو جب دس سے جو انتہائے مدت ہر خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب خلیفہ متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائے گی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے میں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے۔ والذی زاد استحاضۃ۔ اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھادہ استحاضہ ہے۔ و۔ اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی تا زین قضاء کرے اور اگر خون دس سے تجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو۔ خواہ متبدل ہو یا مختلف ہو اور قرار دیا جائے گا کہ اس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت متبدل ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے ولیکن مرت مسئلہ مذکور کہ صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہر توحیف مرت عادت معروفہ نہ ہوگا باقی استحاضہ ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرانہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت علی الصری علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ کر ناز کو اپنے ایام حیض میں۔ و۔ تو مرت ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ مرت اپنے ایام بھر ناز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروف ہیں پس انھیں ایام تک چھوڑے گی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوئی یا کہ اسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اس کے حق میں اسکے ایام پورے دس ہیں۔ رہی یہ حدیث تو ان میں جہاں نے

لیجایا میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شہادہ کر کے چھائی تو فرمایا کہ میں نے تم کو
میں چھڑے پھر ایک غسل کر کے پھر ہر ناز کے وقت وضو کر کے سوار علی بنی کے پاس لے گیا وہ ساری اسناد سے روایت کیا اور ام سلمہ کے
قلم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے جو مستحاضہ ہو گئی تھی ہر طرف سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ناز کو اپنے پاس میں چھڑے پھر غسل
کرے اور کپڑے سے دھو کر ناز کرے۔ اور طہنی نے روایت کیا کہ اس کا ایک رادی سب فقہ میں ادا ہو گیا ابی شیبہ نے
یہی روایت کی کہ اس کے واسطے وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک من ثانی من سلیان
بنی یسار عن ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحاضہ
کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ نے اس کے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو چاہیے کہ مینہ میں سے ان
ماتون دونوں کا شمار دیکھے جس میں اس کو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اس کو پیدا ہو گئی ہے میں مینہ میں سے اسی قدر نازین
چھڑے پھر جب یہ دن گزر جائے تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استدفا کرے پھر ناز کرے۔ ورواہ مالک و احمد و نسائی
اور اسناد بشرط بخاری و مسلم ہیں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تہا ذکر کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض میں شمار
کرے و باقی استحاضہ ہے۔ ولان الزائد علی العادۃ یجاءل ما زاد علی عشرة فلیقی بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
پر ناز ہے وہ ہمیشہ اس کا ہی جو قیاس پر ناز ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ وفت۔ یہ تنبیہ ہر قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ دہم
کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ نص کے موافق ہے اور اس سے مخالفت نہیں ہے
کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علمائے متفقین حکمتیں بیان کرتے ہیں اور یہ بیخ علم ہے۔ وان ابتداءات مع البلوغ
مستحاضۃ فیضھا عشرة ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ بچے اس کو حیض نہ آتا تھا اسی میں سے
بانتہ ہوئی مگر بالنتہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض طبع کا آیا دس سے تہا ذکر کر گیا اور ستر ہو گیا تو اس کا حیض ہر مینہ سے
دس روز میں اور باقی استحاضہ ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ بچے اس کو حیض پہچانا۔ وفت۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک ہمارے خون آیا
اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر احتمال رہا کہ شاید اگر مستحاضہ نہ ہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ فلا ینخرج عنہ بالشک والحد اعظم۔ پس اس
میں سے شک کے ساتھ نکال دیا جائیگا واندہ تعالیٰ اعلم۔ وفت۔ ابن الحام نے کہا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب آئے عادت سے
نارہ خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی ناز بافضل چھڑے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ بان چھڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ
خون صحت کا ہے اور بیاہری کی وجہ سے استحاضہ پر اسے محمول کرنا بید ہے یہی قول اصح ہے۔ وفت۔ اور مجتہبی میں ہے کہ یہ بھی صحیح ہے۔ اور اگر
دس سے خون نہ نکلے تو با اتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اس کی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے
کے نہوگی اور یہ بھی اس پر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طریقین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک بان میں
اور یہی شافعی صح کا قول و ضرب اسکے مالک کا قول ہے۔ اور خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ امام ابو یوسف کے قول ہے کہ چھڑے
اصلی عادت میں ہر نہ جلی میں الفتح۔ اصلی عادت بھی دوسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق دو طرح متفق پر در دیکھے۔ مع۔ اقول در شمار
نے دہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت متفق ہونے میں ہے پس جب دوبارہ
متفق حیض دیکھے تو اصلی عادت ہے نہ شلایتین دن حیض دیکھ نہ دن طہر وقت معلوم میں متفق ہونے اور دوسم قسم ہے کہ دو خون دو طرح
مختلف دیکھے پھر خون ستر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے رام طرح حیض وہ میں ہر آخر دیکھے ہیں اور طریقین کے قول ہے
اختلاف ہے بدین وجہ کہ جن میں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جلی ہے کہ میں خون و طہر مختلف دیکھے پھر خون ستر
ہو جاوے۔ مع۔ اور عادت جلی سے یہ مراد کہ اس کی کوئی عادت حسب حال بنا دیا جاوے مثلاً عادت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور
چھ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین دن خون دیکھے پھر اس کو خون ستر دیا گیا اور پھر ایک

میں مانی کی اوسط ادا پر مدار ہوگا اور قبول ابو عثمان سعید بن مزہم کے اخیر دوم تہ میں سے کم پر مدار ہوگا پس قبول اول صورت مذکور میں
 اول اشترار سے چار چھوڑے، و سئلہ روز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور قبول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے
 یہ تو جعلی عادت ہے کہ ضرورت بنا دی گئی ہو یوں ہی معنی میں مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتوں پر آسان ہر جہ
 میں اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۵ اسولی طہ اور ۲۔ خون ۱۶۔ طہ سچہ ۵۔ خون اور ۱۶۔ طہ دیکھے تو بالاتفاق ۴۔ خون ۱۶۔
 طہ ہوگا لہذا اگر ۴۔ ۵۔ ۱۔ طہ اور ۳۔ ۵۔ ۱۔ طہ دیکھے تو ۲۔ خون ۱۶۔ طہ ہوئے قبولی فتویٰ مع۔ پھر فقہانے اختلاف
 کیا کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت جاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی۔ ائمہ نے کہا کہ نہیں کیونکہ یہ اصلی سے کتر ہے اور ائمہ بخاری نے کہا
 کہ ہاں کیونکہ بر خلاف اصلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھلایا گیا۔ الفتح۔ مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی
 عادت ۵ یوم جنس ہو تو جعلی ثابت نہوگی مگر جب سے یا سات یا آٹھ دیکھے سے اور اس میں مکر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار
 ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار سچ ہیں اور عادت اصلیہ تکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جبلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہر مع۔ پھر
 جعلی عادت میں اگر ایک بار سچی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے۔ الفتح۔ بالجملة عادت دوم ایک اصلی دوم جعلی۔ پھر اصلی
 دوم ایک متعینہ متغیہ۔ دوم مختلفہ مع۔ حال المترجم کلام اس مقام پر شجر ہوا کہ استخاضہ کس کو کہتے ہیں اور کین وجہ سے استخاضہ کا حکم ہوتا ہے
 پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوا سے جنس و نفاس کے جو خون آدے وہ استخاضہ ہے اور چونکہ استخاضہ کے احکام آئینہ فضل میں امام مصنف نے
 بیان فرمائے ہیں تو استخاضہ کی صورتوں کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجہ بہت ہیں۔ از انجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آدے
 وہ استخاضہ ہے لیکن اسپر نماز فرض نہیں ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتد جنس ہے تو خون آجانے پر اسکے بانٹہ ہونے کا حکم
 دیا جائیگا اور غیر الفرض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتویٰ سن سے ہے جس کے ساتھ جنس یا اختلام نہو۔ فافضلہ۔ اور نو برس
 یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شریع ہو اپس اگر دس سے تجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استخاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی
 تو سات سے زائد استخاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسے استمرار دیکھا تو پانچ غسل کر کے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے
 اور دور و زنک استخاضہ کے طور پر پڑھے پھر اشوبین روز غسل کر کے استخاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہے اور اگر ایک روز خون
 دیکھا اور چودہ روز طہ ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو بتدیہ ہو تو دس تک جنس ہے اور باقی ایام میں وہ استخاضہ کے حکم میں ہے اسی پر
 فتویٰ ہے اور اگر متعادہ ہو تو عادت تک اس صورت میں جنس ہے اور اول و آخر جو ایام میں جنس استخاضہ کا برتاؤ کرے گی۔ اند اگر اتفاق
 دس ہی دن میں ہو تو کل جنس ہے اور بہت سی صورتیں استخاضہ کے اور کے کلام فتح اللہ پر سے معلوم ہوئیں تو جس صورت میں جنس
 کا حکم نہیں ہے وہ بان استخاضہ کا حکم ہے۔ پھر سن یا اس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استخاضہ ہے۔ لیکن سن یا اس کی تحقیق ہے کہ ایک روایت
 اہم دم سے یہ ہے کہ یا اس کی کوئی مدت مقرر نہ کی جاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آٹھ ہو تو آٹھ۔ پڑھنی میں پونچھ کے اس میں
 میں ایسا عورت کو جنس نہیں ہوتا ہے پس مہینوں سے حد پوری کرے۔ لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو جنس ہوگا پس حدت مہینوں سے
 اور کثاوت جائیگا اور دوسرے سے نکل گیا تو فاسد ہوگا۔ کتابہ رع دت۔ اور اگر اسکو کبھی جنس نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہنچ گئی کہ
 غالباً اسکے مثل سب کو جنس آگیا تو اسکے یا اس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب ۱۰۔ برس کو پہنچو جاوے وہ جنس نہاؤںے تو اسکے
 یا اس کا حکم ہوگا۔ اور محمد بن مقاتل مع نے کہا کہ حد لا یا اس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ جنس نہوگا یہی قول ابو جہد ہے
 الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقہ ابو الیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رحمہ کا ہے۔ و علی
 بھروسہ معمول ہے۔ ۴۔ اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ البتہ وغیرہ۔ اور حدت کے حق میں حد ۵۔ ۵۔ برس ہے۔ ضیاء میں کہا کہ یہی پر
 اعتماد ہے۔ ۵۔ اور محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۔ ۵۔ برس کا فتویٰ دیا ہے سب اقوال میں سے اعدل و اقرب ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے
 الفکاحۃ۔ اسی پر اعتماد ہے نہ انہا یہ اسراج ۵۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ہر معراج۔ ۵۔ ۵۔ برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب میں جنس نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر قوی خون و اندسیہ و دگرے سنج کے دیکھا تو حیض ہوگا اور صدر شرح الجمع لابن ملک - ف - تو مہینوں سے مدت گذار
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر مدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹے گی - یہی مختار ہے - اور صدر - ع - ہی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے بعض
الکفایہ - اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے - البجہرہ - و - پھر یہ آسوت کہ عورت کے ایاس کا حکم
نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا سنا نہ ہوا ہو کہ فاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور فاضی نے حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد جو خون کیجے
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے - ع -

فصل - یعنی بعض احکام مستحاضہ و مستدرین کے بیان میں ہر قسم - ابتدا میں غرضات ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ غرضانہ
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کر لے یہی عامہ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب طریقی ہی ہوگا
کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ ہو کہ اس قدر سے خالی نہ لے کہ وہ وضو کر کے بدو اس قدر کے نماز پڑھے لے یعنی جگہ وضو کر کے نماز
پڑھنے کے زمانہ میں ضروریہ قدر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اس طرح گزرے کہ ایک لمحہ کے لیے منقطع نہ ہو پس مرد پر کہ
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی قدر سے اتنا نہ لے کہ وہ وضو کر کے نماز پڑھے لے تو یہی معنی میں کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگر چہ پیشہ
حکمی ہو کیونکہ خفیفہ دیر کا انقطاع ہنر نہ ہونے کے ہر دم - چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے لہذا شائع نے کہا کہ اگر ایک شخص کی
تکسیر ہوئی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھے
کافی اندر خیرہ - پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا آئین وہ قدر منقطع ہو گیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا
اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا - اور ایسے ہی قدر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب
وقت کامل شرط ہے چنانچہ شائع نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع قدر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہو
پس اگر دوسرے وقت میں قدر نے وضو کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں وضو کر
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے - ع - و الغمرات - بالحوادث ثبات قدر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا ہونا
ہو اگر چہ چلتا ہو اور انقطاع قدر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو اگرچہ انقطاع حقیقی ہونہ حکمی کا معنی یہ فی القنویہ - م - یہ تو ابتدا
ثبوت قدر کے لیے ہے اور بقاے قدر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گزرے مگر اس حال میں کہ جس قدر میں قبلہ ہو یا جاوے قبلہ
اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو حکم معذور بیان فرمایا بقولہ - استحاضہ من بہ سلس البول والروحات الدائم والجمح الذی
لا یرقا یتوضا وول الوقت کل صلوة فیصلون بذلک الوضو فی الوقت ماشا وامن الفراغ والنوازل -
استحاضہ جس آدمی کو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو جسکو دائمی تکسیر ہو اور جبکہ ایسا زخم ہو کہ میں تھمتا تو یہ لوگ وضو کر کے نماز کے وقت
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فراغ و نوازل سے جو چاہیں پڑھیں - ف - خواہ فرض وقتی یا قضاء اور شن موکدہ
نوازل مستحبہ - وقال الشافعی توضأوا لمستحاضة لكل مکتوبہ - اور امام شافعی رحم نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے
ف - یعنی وقت فریضہ کے لیے بین بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی واسکی تابعات سنن نوازل ادیکے
تو حرامے نزدیک جنگ - وقت ظہر باقی ہو وضو باقی ہو اور امام شافعی کے نزدیک طہارت باقی رہی - لقولہ علیہ السلام استحاضة توضأ
لکل صلوة - بدلیل حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے - ف - اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ
روایت کیا اور اس میں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المؤمنین عائشہ رض سے دوبارہ فاطمہ بنت ابی عیش روایت کی
آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر - و رواہ ابن جان و ابویعلی - اور بعض روایت میں عند کل صلوة نزدیک ہر نماز کے
ماتع ہے - پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے - ولان اعتبار طہارت تھا ضرورتہ ادارہ مکتوبہ فلا یجی بعد الفراغ نہ
اداس دلیل ہے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادا سے فریضہ کے پرتو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہی

ولنا قولہ علیہ السلام المستحاضۃ توفضاً لوقت کل صلوۃ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے ہوا وسطہ وقت ہر نازک
 ف۔ یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبشہ میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے معنی میں ذکر کیا۔
 ح۔ اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اسکو روایت کیا انہی۔ اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابو حنیفہ نے
 ہشام سے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے آئے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبشہ
 سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نازک کے۔ اسکو امام محمد نے اس میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ حنفی میں اسکا اقرار کیا۔ معنی۔
 میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابو حنیفہ رحمہ کی صحیح ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نقلاً امام مسلم نے میں شک نہیں جیسے فضائل جلیلہ معروف ہیں اور ہشام
 بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو کل صلوۃ اور وقت کل صلوۃ کے معنی
 واحد میں ہوا امام حنفی رحمہ نے کہا۔ و هو المراد بالاول۔ اسی معنی میں مراد میں اول روایت میں۔ ف۔ یعنی لکل صلوۃ۔ لکل صلوۃ
 میں۔ لان الامام استعار للوقت۔ کیونکہ لام استعارہ ليجاتی ہر وقت سے۔ ف۔ تو لکل صلوۃ یعنی وقت کل صلوۃ ہوئے۔
 جیسے قولہ تعالیٰ۔ اتم الصلوۃ لدرک الشمس۔ یعنی قائم کرنا زکوۃ وقت زوال آفتاب کے۔ یہ مفسرین میں اتفاق ہے۔ یقال آتیک الصلوۃ
 الظہری وقتاً۔ بولتے ہیں کہ آتیک الصلوۃ الظہری۔ اور وقت صلوۃ ظہر۔ ف۔ یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
 لکل صلوۃ کے معنی وقت کل صلوۃ ہوئے تاکہ دونوں رعایت میں توفیق ہو جاوے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ وقت کل صلوۃ۔
 بہ نسبت لکل صلوۃ کے زیادہ حکم ہے کیونکہ وقت کل صلوۃ تو صرف وقت ہر نازک کے معنی میں ہے نہ جملہ لکل صلوۃ کے کہ یہ دو معنی کو متصل ہے جیسا کہ
 بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اس لیے کہ صلوۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف و دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
 ہو رہا ہے پس شریعہ کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان الصلوۃ اولہ و آخرہ۔ نماز کے واسطے اول و آخر ہے۔ حالانکہ مراد وقت نماز کے ہے۔
 اور قولہ علیہ السلام۔ یا رجل اور کہہ الصلوۃ غلیصہ جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پھر ملے۔ حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے۔ اور مانند
 اسکے بہت ہیں۔ معنی۔ بلکہ قولہ تعالیٰ۔ خلعت من بعد ہم خلعت اضاعوا الصلوۃ کے یہی معنی اوجہ واضح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
 تا خلعت قائم ہو جائے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا۔ نہایت۔ علاوہ برین فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا با لاتفاق جائز ہے تو
 معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نازک کا وضو مراد نہیں ہے تو جب حقیقت مراد نہ تھی تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع فعل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
 نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوجہ ہے۔ معنی۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام منصف سے
 خارج ہو تو اس پر ایک غسل واجب ہوا اور قول طائفہ علیہ السلام و خلعت کا اور نہ ہب ہما و شافعی واحد اور ایک روایت میں مالک کا
 ابراہیم غنی رحمہ نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و شامین اور فجر کے واسطے کل
 کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے لیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
 بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نازک پر وضو کرنا روایت کیا اور غیر مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر
 انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے۔ ابن عبد البر نے استدلال کیا
 کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے۔ اس بیان سے علاوہ فائدہ
 کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نازک پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نازک پر وضو کر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اہل
 بر تقی ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہر نازک کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ احتیاط طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
 ہر نہ لحاظ نماز میں اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ مستحاضہ توفضاً لکل صلوۃ۔ کی تفسیر اسی طہر صحیح بتاتی ہے کہ وہ وقت ہر نازک
 وضو کرے۔ ولان الوقت ایقن مقام الا و اتیمہ سرافیدار الحکم علیہ۔ اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام میں
 آداب کے آسانی دینے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر جو غلط نہ نفس نماز پر حاصل آہنگہ بالاتفاق ادا کرے کا حکم وقت سے مطلق

ہوتا ہے حتیٰ کہ وقت کے اندر جس جہ میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ نزدیک اول وقت اور بعد اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعمیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اور تعالیٰ نے دینی کی وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس ادا کا حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کر لی۔ واداً خرج الوقت بطل وضو ہم دستا نقوا الوضوء لصلوۃ اخری۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہو گیا اور دوسری ناز فریضہ کے لیے نئے سرے سے وضو کرین ہوگا عند اصحابنا الثلثۃ۔ ادیہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ و۔ ادا اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اس وقت سے جریان خون وغیرہ جو غدر ہر بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو یا کوئی دوسرا حد پیش نہ آوے انفع۔ اور جب نہیں پیش آیا تو معذوریں وضو سے دوسری ناز پڑھ سکتا ہے التبعین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خضبن میں۔ اگر وضو سے پہنچنے تک اس کا غدر جاری نہیں ہوا منقطع رہا حتیٰ کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند ندرت کے ہے حتیٰ کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ استا نقوا اذا دخل الوقت۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید وضو کرین۔ و۔ یعنی مرت زفر رحمہ مخالف ہیں گویا اس کے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔ فان تو وضو دوا صین طلوع الشمس اجزاہم حتیٰ یدرب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جو موت کے آفتاب نکلے تو ان کو کافی رہیگا یہاں تک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ و۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ ناز کا وقت نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ داخل کا ہے یا عید کے روز ناز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کئی وقت فریضہ کا خارج ہوا لہذا وضو باقی رہیگا جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہ۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک ہے وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتیٰ یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہے گا یہاں تک کہ ظہر کا وقت آوے۔ و۔ حاصلہ ان طہارۃ المعذورین یقتضیٰ بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہ اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ و۔ یعنی فقط بخروج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے کہ وضو کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ شرع نے بوجہ حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث کا اعتبار ہوا لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جاتے تک پابا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹے گا لہذا اگر نفل شروع کر کے تو اسے تو اس پر قضاء واجب ہے بالجملہ معذور نے جب غدر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلا پھر بعد حدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کا قول ہے۔ م۔ ادیہ قول صحیح ہے الحیف۔ و۔ بدخول الوقت عند زفر رحمہ اور زفر رحمہ کے نزدیک نقطہ وقت مغربہ داخل ہونے سے ٹوٹی ہے۔ و۔ یہ رعایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ ہے۔ و بایضا کان عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذوری کی طہارت ٹوٹ جائیگی۔ و۔ اگرچہ ہر ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے مگر کیا فائدہ ہے تو امام حنفی رحمہ نے فرمایا سو فائدہ الاختلاف لا یظہر الا فیمن توضع قبل الزوال کما ذکرنا۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر جیسے معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ و۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی ناز مغربہ کا وقت خارج ہوگا تو زفر ابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹیگی۔ او قبل طلوع الشمس۔ یا اس معذور کے حق میں جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا۔ و۔ کہ طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت لائے ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہی جابر روایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ کے۔ نیز زفر ان اعتبار الطہارۃ مع المناقیہ۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا جہر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ مرث اسی قدر کے لیے کہ ادا سے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ ف۔ اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اس کے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعسر۔ اور وقت ادا سے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت جہر نہ ہوئی۔ ف۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آوے گی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا یعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ ف۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ متقنا سے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی گویا زفر ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معتبر صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آوے گی۔ لہذا انہ لا بد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لیکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرے۔ ف۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معتد آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی مرث معصی پر جا کر نماز ادا کرے ونگا تو وقت سے پہلے جو از طہارت ضروری ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ وخرج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فطر اعتبار الحدیث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اس وقت میں حدیث سابقہ کا اعتبار ہونا معلوم ہو گیا۔ ف۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اس میں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ نماز الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد و زفر سب متفق ہیں کہ معتد کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اس وجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا مقرر شرع میں معتبر ہے اور بیان بھی شبہ رہ گیا حتیٰ کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت میں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتیٰ کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنز غفر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونوں کا معتبر نہ ہونے کے پر معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادا سے نواخل و قضاے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ و المراد بالوقت۔ اہم مراد وقت سے۔ ف۔ یعنی جسکا داخل ہونا و خارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ ف۔ نہ نواخل و واجبات۔ حتیٰ لو تضرعاً المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عندہما۔ حتیٰ کہ اگر معتد نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اعتبار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھے۔ و ہو الصحیح لانہما بمنزلۃ صلوۃ النضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلۃ نماز چاشت کے ہے۔ ف۔ یعنی مفروضہ نہ ہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلۃ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ و لو تضرعاً مرة للظہر فی وقتہ و آخرتی فیہ للعصر فعندہما یصلی النہایہ العصر

بالتقاضہ مخرج وقت المفروضة۔ اور اگر معذور نہ ہو ایک بار وسط نماز کے وقت ظہر میں وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر میں
 وسط عصر کے وضو کیا تو امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو یہ اختیار نہیں کہ اس وضو سے عصر کی نائز پڑے کیونکہ مفروضہ ظہر کا
 وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا۔ فسیبی قول صحیح ہے۔ السراج۔ کل الامور کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرف میں
 کے نزدیک یہ کہ اس صورت میں دخول وقت مع خروج وقت ہر الفتح۔ والمستحاضۃ ہی التی لا یحیی علیہا وقت صلوة الاولاد
 بالقیابۃ بہ یوجد فیہ۔ اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جب کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گزرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث
 میں وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اس میں پایا جاوے۔ وکذا کل من ہونی معاہا۔ اسی حکم پر اس معذور کا ہر مستحاضہ کے معنی میں ہو
 و ہون من یکرناہ۔ اور مستحاضہ کے معنی میں وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا۔ فسیبی جبکا پیشاب نہ گھے اور جبکی کبیر نہ رے اور جبکی
 جرح نہ گھے۔ ومن بہ استطلاق بطن و انفلت ریح۔ اور وہ بھی جسکو پیٹ جلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار
 ریح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورة بهذا تحقق وہی نعم الملک۔ کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے اور
 ضرورت سب کو عام ہے۔ فسیبی ہر ایک حکم معذور ہوا۔ واضح ہو کہ وہ مختار وغیرہ میں مجبور معذوریں کے شمار کیا جسکی آنکھ کے اشوب
 سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہیں یا چونکہ حاکم کے درد سے کچھ جاری ہوا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو اور یوں ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے
 اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو۔ فسیبی میں کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے
 کہ وہ پیس ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یواضع وضو میں ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا راعادہ کرنا کتب نما ہی وغیرہ سے بخیر نقل کر دیا ہے
 ولکن شیخ ابن العارم رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ دلیل کو شاید وہ پیس ہو اسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استجابی ہے کیونکہ احتمال و شک اس کے ناقض ہونیکا
 استعدت نہیں رکھنا کہ ٹوٹ جائیگا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہر بان اگر طبیوں کی خبر
 دینے سے گمان غالب ہو یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہو تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا
 مع (فروع) اگر وقت مفروضہ میں بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہو تو وضو کرے اور یوں ہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے
 حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہو تو دوبارہ وضو کرے۔ واللہ اعلم۔ ایک شخص کے چپک میں بعض ہستی ہیں اور بعض نہیں اُسے وضو کیا
 پھر وہ بھی جو نہیں ہستی تھی تو وضو ٹوٹ گیا۔ السراج۔ اور اگر کئی دل ہوں تو اس صورت میں بھی حکم ہر وہ اصل میں ہے کہ اگر وہ متحزون
 میں سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسے وضو کیا پھر دوسرے شخص سے جھنے لگا تو اسے وضو لازم آیا۔ الفتح والبحر۔ مستحاضہ نے
 اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اسے جیسا کہ قضا لازم ہے انطیہ۔ اصل
 یہ ہے کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر دوسرا
 حدث پیدا ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور دونوں کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو
 نہ ٹوٹے گا اگرچہ کئی عذر ہوں ہم۔ اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ نئی باندھ کر یا اندر ٹخنوں کو سیلان کو منقطع کرے یا اسکی کیفیت
 ہو کہ میسر نہ آئے تو نہیں بتا اور کھڑے ہونے سے بٹنا ہے تو اسے وضو واجب ہے کہ اسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا
 ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلاف حالت عذر کے کہ اگر وہ خون کا درد روک دے تو وہ عاقلہ رہے گی۔ اور اگر اور عذر ہو سکتے ہیں
 ہو تو واجب ہے کہ میسر نہ آئے سے بچے کیونکہ اشارہ سے بچنا حدث کے ساتھ بڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے بڑھنا
 حالت اختیار ہی میں فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور عذر کے ساتھ حالت اختیار ہی میں نماز کا وجوب نہیں
 پایا گیا اور یہیں سے ہم نے کہا کہ جب اسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے بڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چپ بیٹھے بڑھتا ہے
 تو سیلان نہیں ہوتا ہے تو اسے کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت ویسے ہی
 چپ بیٹھے نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت تو اس میں دونوں برابر ٹھہرے ولکن دونوں میں حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر بڑھنا صحیح ہے

کیونکہ اس میں ارکان ناز و سب حاصل ہونگے۔ اور ناز میں ہر کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اسپر خرم ہاندا اسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے کو لگ گیا اسنے ناز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جادے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اسکو دھوا تو ناز سے خارج ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہو جاتا تو نہ دھونا جائز ہو اور اگر یہ حالت نہ تو دھونا واجب ہو ہی مختار ہو۔ اسفتح میں حضرت میں لکھا ہے۔ م۔ اسی طرح مریض اگر اس حالت میں ہو کہ جو کپڑا بچھا تا ہو فوراً نجس ہو جاتا ہو تو دھونا ترک کرے۔ در۔ مہسوط و غیرہ وغیرہ میں ہر کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اسپر لازم ہو کہ دھو دے بشرطیکہ مقید ہو کہ دوبارہ اسکو نہیں لگیا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زیادہ ہو تو جائز نہیں ہو اور اگر وہ مقید نہ ہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہو اور دھونا واجب نہیں جب تک عقد قائم ہو اور اسی کے مثل سلس البول و جج سائل کا حکم ہو۔ حاوی میں ہر کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہو اور مجہول کہتے کہ خون وغیرہ میں اسپر ہر وقت ناز پر یکبارہ دھونا مثل وضو کے لازم ہو اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہیں لازم ہو اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر ناز پر استنجا کرنا بھی وجہ جج کے لازم نہیں ہو پھر واضح ہو کہ جو طہارت کر سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہیں ٹوٹتی اور دوسرے حدیث سے ٹوٹ جاتی ہو اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہو۔ پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اس طرح ہو کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طہاری ہو جاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو۔ پھر وقت نکل جانے پر حدیث سابق کا حکم ظاہر ہو جائیگا حتی کہ وضو کرے اور ناز میں ہو تو اسکو نئے سرے سے پھرے اور اسپر بنا نہ کرے اور اگر ناز نفل ہو تو وجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک نیتھنے کے لیے وضو تھا پھر دوسرا ہا تو طہارت لگنی اور اگر وضو دونوں کے واسطے ہو پھر ایک بند ہو گیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہو جب تک وقت ہو اور علی بنہا اگر پھرے شخصیاں ہوں اور انہیں وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہو تو اسی تفصیل سے حکم ہو۔ مع جس شخص کو بے اختیار ریح نکل جانے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے ناز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو کیونکہ ریح خود پاک ہو اور کپڑے پر نہیں لگتی اور پیشاب خود نجس و پڑے پر لگ جاتا ہو۔ بین کہتا ہوں کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ سلس البول والے کے پیچھے اعتقاد نہ کرنا واجب ہو لیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہو اسواسطے کہ سلس البول والے کو خود اپنے حق میں تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہو پھر اسکی ناز اسر تعالیٰ کے نزدیک مقبول بلکہ اسکے لیے طاعت کا اور مرض پر مہربان و نواب ہو اور جب شرع نے وقت کے اندر اسکے عذر کو معدوم کر دیا تو نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہو پس حق یہ کہ حکم مذکور استحباب ہو غافلہ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام انکے حق میں مشقت و ابتلا و امتحان مزید ہیں اور فرما ہر داری پر انکو ثواب بھی مزید ہو کیونکہ عذرات حاوی ہیں اور حدیث صحیح میں مخصوص ہو کہ بلا و موکل بابا علیہ السلام پھر جدہ بہ رجب اولیاء و برگزیدہ بندوں پر اور حضرت ابوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فقہاء و اسر تعالیٰ علم

فصل فی النفاس۔ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے۔ فن۔ تین قسم خون میں سے حیض و استحاضہ و اسکے احکام گذر چکے اور توابع اسکی کسیر و نامور وغیرہ احکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا۔ و النفاس هو الدم الخارج عقیب الولادة۔ اور نفاس وہ خون ہو کہ خارج ہو پیچھے لگا ہوا ولادت کے۔ فن۔ یہی متون فقہ میں مذکور ہو انبیاء۔ پھر امام مہض نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض میں ایک قول گذرا ہو۔ لانه ما خوذ من نفس الرحم بالدم کیونکہ نفاس ما خوذ ہو اس مجاورہ سے نفس الرحم بالدم یعنی تھوہک نکالا رحم نے خون کو۔ او من خروج النفس معنی الولد او معنی الدم کا نفاس ما خوذ ہو خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس معنی تھوہ یا معنی خون ہو۔ فن۔ بالجلد نفاس نام خون کا ہو جو ولادت کے پیچھے ہو۔ ابن العامر نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اسنے خون نہ دیکھا تو زوجہ نہوگی۔ اسفتح یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا۔ یہی صاحبین سے مروی اور مفید و حاوی میں اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہو۔ لیکن امام جج کے نزدیک احتیاطاً

نعل واجب ہوگا۔ محیط میں ہر کہ اکثر مشائخ نے امام رحمہ کا قول لیا اور انہی پر صدر شہید رحمہ نے فتویٰ دیا۔ مضمرات میں ہر کہ ابو علی النفاق نے کہا کہ ہر اسی کو کہتے ہیں۔ وجہ ہر نہ وہ میں ہر کہ فتاویٰ میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ منع ۳۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رحمہ نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی "میرے نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ انقباس روتہ الدم الخ یعنی نفاس نام ہر خون دیکھنے کا الخ تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہوا الدم الخ اور یہ عام ہر کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت طہل خون سے خالی نہیں ہوتی ہر اور یہی بعینہ امام اعظم رحمہ کا قول ہر فافتم۔ بھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف میں اولاد کے بعد من الفرج پڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پہلے جو خون آوے وہ نفاس ہے۔ کیونکہ اگر عورت کی ذات کی طرف سے بچہ نکلا یا بن طہ کہ اس کے پیٹ میں زخم تھامہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بننے والی ہوگی نفسا نہ ہوگی۔ اقوال ہی ظہیر یہ تبیین میں مذکور ہر اور درختار و مطہادی میں ہر حایا کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونے حتیٰ کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہوں تو مجھے طلاق ہر تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق محل دی ہو تو عورت گذر جائیگی۔ بقول۔ یہ فتح القدر میں ظہیر یہ سے نقل فرمایا اور استثناء کیا کہ گزرات کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفسا رہی ہوگی کما فی الزلیعی ص ۱۰۰۔ اور درختار میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہر جبکہ ذات ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو لیکن اسکا نفسا ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فرج القدر تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہر فافتم۔ پس میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بچہ کی کوئی ضرورت نہیں ہر کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معدن ہر اور ہر ذات کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی بان یہ قید توضیح کے واسطے آجھی ہر م۔ والدم الذی تراه المحال ابتداءً و احوال ولادت سے قبل خروج الولد استحاضہ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان متدا۔ اگرچہ وہ خون متد ہو۔ فت یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہر تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک متد ہو تب بھی استحاضہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداء سے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہو وہ خون بھی حیض یا نفاس نہیں ہر حتیٰ کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ فت یہی اس کے مذہب میں قول صحیح تھا یا لکھا ہے۔ اعتباراً بالنفاس او ہما جمیعاً من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس ہر ہر کیونکہ یہ خون و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ فت اور رحم میں ٹرکا ہوا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہر حتیٰ کہ ایک محل میں دو بچہ کے پیرا جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحمل فیسلم الرحم کذا العاۃ۔ اور ہر دلیل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہر یوں ہی عادت جاری ہے۔ فت حتیٰ کہ اطمینان ہر کہ اسقدر سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انقضاء بخریج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ نکلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ فت اور بیان کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا یا ام حمل میں نہ آیا۔ ولہذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفہ و محمد لانہ فیفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ نفس خون کہتا ہے۔ فت لہذا نام نفاس ہوا۔ علی رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلعت رحم لے ابو یوسف عن ابی حنیفہ یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

کل بچہ برتے۔ شیخ الاسلام نے بسوط میں لکھا کہ ابو یوسف رحمہ موافق ابو حنیفہ میں کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ اور یہ ذکر فرمایا کہ امام محمد بھی موافق ہیں۔ غنایہ۔ قدوری رحمہ نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ ع۔ مصنف کے کلام میں بعض اولد سے اکثر مرہو ہے۔ و۔ اور اگر اکثر اولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہیں بتیسین۔ میں کتابوں کے دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا منہ کھلنے پر جو خون آدے وہ رحم سے ہے اور بعض اولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اسوقت بھی جو خون نظر آدے وہ نفساء ہو گا یا نہیں۔ م۔ یون ہی اگر رحم میں بچہ پارہ پارہ ہو گیا اور اکثر نکلا لایا یا نکلا تو بھی وہ رچہ ہو جائیگی۔ بتیسین۔ اور اگر اکثر نہیں نکلا تو نکلے تو عورت وضو کرے اگر جو کے در نہ تم کرے اور اشارہ سے ناز پر ہٹے تاخیر نہ کرے۔ و۔ اور کبریٰ میں بھی لکھا کہ عورت اپنے بچے کی شکل رکھے یا لڈھا کھو دے تاکہ بچہ کو تکلیف نہ ہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رحم نے بطور ضعف کے ذکر کیا کہ لایا گیا ہے۔ الخم۔ اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلات کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں ایسا ہی خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جو رو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرنے پھر رہنے دے حتیٰ کہ پاک ہو جاوے پھر اسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو جو دے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کیا کہ اس پر عورتیں طلاق دیجا دیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارہ ان عورتوں کے جو غزوہ ادھاس میں گرفتار ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی بے محل سے وطی نہ کیجاوے یہاں تک کہ ایک حیضہ سے اسکے رحم کی برادرت دریافت کر لیجاوے۔ رواہ ابو داؤد یہ ظاہر ہے کہ اگر محل میں بھی حیض آتا ہو تو خون سے کیونکہ برادرت دریافت ہوتی۔ اور حدیث رفع بن ثابت رحمہ میں ہے کہ کسی کو حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچدے اور حلال نہیں کہ کسی ہانڈی سے وطی کرے یہاں تک کہ اسکو حیض آجاوے یا اسکا محل ظاہر ہو جاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہو گیا کہ دوسرے کا نطفہ اس کے رحم میں نہیں پہنچا تو اس سے اور اگر حیض نہ آیا تو محل کھل گیا پس اس سے وطی نہ کرے پھر اگر حیضہ کے بعد بھی محل کا احتمال ہو تا تو وطی حلال نہ ہوگی کیونکہ فرج کے معاملہ میں حیضا طمرعی ہے۔ مع۔ بالکلہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اس وقت ہو جاتا ہے کہ اکثر اولد نکل آدے۔ رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کماں تک ہے تو فرمایا۔ والسقط الذی اسہنان بعض حلقہ ولد اور سقط یعنی جو پٹ گر جاتا ہے اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے۔ حتیٰ تصیرہ نفساء۔ حتیٰ کہ ایسا پٹ گرنے سے عورت رچہ ہو جائیگی۔ و تصیر الامہ ام ولد ہے۔ اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی کو اپنے تحت میں لیا اسکے بیٹ رہا اور وہ پٹ گر گیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام ولد ہوگی یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث دار شان ہوگی بلکہ آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہو تا تو وہ شل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو گا لہذا بعض متلفضی ہے۔ اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر محل کی حالت میں طلاق دی ہو تو اس نیت کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع محل ہو تو اس سقط سے وضع محل صلوٰۃ ہو گا مع بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت نکلتی ہو۔ اور اگر صرف تو مشر ہو اسکی کوئی خلقت ظاہر نہ ہو تو عورت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے۔ پھر جو اسے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ ہوا تو اس سے پہلے طہر کمال ہو چکا ہو تو حیض کہنا جائز ہے۔ اور اگر عورت نے استطاق سے پہلے خون دیکھا اور استطاق کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط نہ کرایا ہو کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہ ہو گا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

نہا ہر سوئی تو جو اپنے استطاق سے پہلے دیکھا اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا انتہا یہ۔ اور قنادی میں ہر کہ ایک عورت دو مہینہ پاک رہی اس کو گمان ہوا کہ حمل ہر سہر بعد دو مہینہ کے استطاق ہوا کہ اس کی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسے استطاق سے پہلے اس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہو گا کیونکہ طرح صحیح کے بعد ہر اور جو کہ عورت نے ایسا نہ سمجھا اگر ایسا کہ اس کی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو کسی حکم میں اس کو ولادت ثابت نہ ہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اس کے بیت میں خون حکمہ تحلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ افش۔
 اول الفاس لاحد لہ۔ اور کثر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ لان تقدم الولد علم المخرج من الرحم۔ کیونکہ قدم فرزند کا یہ دلیل ہر رحم سے خارج ہونے کی۔ فثوبالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہو۔ فاعنی عن امتداد اول علما علیہ پس بے پردائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہو کہ وہ رحم سے آیا۔ فثوبن روزیہ زیادہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ بخلاف الجفص۔ ہر خلاف حیض کے۔ فث کہ اس میں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی کہ امتداد ہو مہینہ روز یک تا کہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہو۔ حاصل آنکہ حیض میں شرط ہو کہ کم سے کم مہینہ روز ہوتا کہ اس امتداد کی علامت سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہو کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہیں ہوئی ہر اور نفاس میں ہر فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم سے آیا ہو نہ فرزند کے بعد خون آیا ہر ثواب امتدادی علامت کی ضرورت نہیں ہر جتنی لگا کر یک ساعت خون آیا تو بھی وہ رحم سے ہر ہو اکثرہ اربعون یوما۔ اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے۔ فثبہی اکثر علما کا قول ہر جمع۔ سراجہ میں ہر کہ اول نفاس جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور ایسی ہر فتویٰ ہر اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں ۶۔ چالیس روز کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نفاس ہر اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور ایسی ہر فتویٰ ہر ہر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اس کے مخالف دیکھنے سے عادت منقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہر اختلاف ۷۔ ہر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہر بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون دیکھا ہر خون منقطع ہو گیا تو وہ ناز پڑے روزہ رکھے اور جو اس نے دیکھا وہ نفاس ہر ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کچھ اختلاف نہیں ہر اور کچھ اختلاف ہر وہ اس صورت میں ہر کہ جب عادت گزرنے میں کثر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے جو روز سے کہا کہ جب توجہی تو تو طاقہ ہر پس عورت نے کہا کہ میری عادت گزرنی تو اس صورت میں کہ قدر مقدار کثر نفاس کے واسطے مع مہینہ حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہر تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی عادت ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رحم کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہر اور ہر روز ٹانگہ کے حق میں تو کثر نفاس وہ جو پایا جاوے۔ مع۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے ناز وغیرہ میں سوا سے ضرورت عادت کے ہر کہ کثر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ والزام علیہ استحضار۔ اور چالیس ہر بقدر ہر ہر جادے وہ استحضار ہے۔ فثبہی بتدبیر عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے نائد استحضار میں اور مقدار عورت کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہر اور عادت سے زائد بھی استحضار ہے۔ اب دلیل اس کی کہ انتہائے نفاس چالیس ہر امام مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ لحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفاس اربعین یوما۔ بدلیل حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ فث۔ ابو داؤد نے متابعہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے یوں روایت کی کہ نفاس والی نائد حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے بعد نفاس کے چالیس دن و چالیس رات بیٹھی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر درس ملتے تھے یعنی جہانیں کی وجہ سے۔ ورواہ الترمذی و ابی نعیم اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الامسناد ہر اور اس کو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رحم نے کہا کہ محمد بن اسماعیل بخاری رحم نے اس حدیث کی تبار بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہر اور عبد الحق رحم نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہر

اور ابن القطن کے کلام پر کہ منہ رحم کو بھول گیا اور ابن جان کے کلام پر کہ کثیرین زیادہ راوی کو ضعیف کہا ہے کچھ انتہات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رحم نے اس حدیث کی ثناء و صفت کی اور کہا کہ یہ منہ رحم از دیہ عورت ہے اور کثیرین زیادہ ثقہ ہیں یوں ہی ابی نعین
نے کہا ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رضہ حدیث جبہ رضہ اور ضعیف کرنا مردود ہے۔ میں کہتا ہوں کہ منہ بھیم و تشدید میں حملہ
از دیہ عورت ہے جسکی کیفیت ام سلمہ رضہ سے باوجود و تشدید میں حملہ ہے اور یہ عورت سوا بے اس روایت کے دوسری روایت
ابو داؤد میں بھی مذکور ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ حدیثنا احسن بن بھی حدیثنا محمد بن حاتم حدیثنا عبد الصمد بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیرین زیاد بن ہسل قال حدثنی منہ الامازنیہ قالت صفت فخر طلت علی ام سلمہ فقلت یا ام المومنین ان سیرہ منہ
جندب تا امر النساء یقضین صلوة الحیض الخ۔ یعنی منہ از دیہ نے کہا کہ میں حاضر ہوئی تو میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سیرہ جو ہندب کی بیٹی ہے وہ عورتوں کو حکم دیتی ہے کہ دس حیض کی نازین قضا کرتی ہیں
تو ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتوں میں سے عورت اپنی نفاس میں چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نازین قضا کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث میں جو
چالیس دن رات مذکور ہیں اس سے یہ مراد نہیں کہ کل عورتیں اسی قدر بیٹھتی ہیں بلکہ مراد یہ کہ اتنا سے مدت تک نفاس میں بیٹھتی اور
اسکو قضا سے ناز کا حکم نہ تو نام۔ اگر کہا جائے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس میں نہیں بیٹھتی سوائے خدیجہ رضہ کے
اور وہ متعدد تھیں تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہے کہ حضرت کے کنبہ کی عورت جو علاوہ برین مار یہ قطیعہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب میں احادیث دیگر میں آنا سجدہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کہ رسول
صلی اللہ علیہ وسلم نے طہار کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکے اس سے پہلے صردی تھے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور مسلم
بن سلیم ہادی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہے۔ اور دارقطنی و حاکم نے
عبد الصمد بن عمر رضہ سے اور دارقطنی نے سنن میں اور ابن جان نے کتاب الاصفار میں حضرت عائشہ رضہ سے اور طبرانی رحم نے جابر رضہ
سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتیں کیں اور ضعیف ہیں لیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہیں۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہنچ گئی ہے۔ ف۔ ابن المنذر رحم نے یہی قول حضرت عمرو بن عباس و ابن عمرو
انس و عثمان بن ابی العاص و عاتق بن عمرو اور ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ میں کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور
ابو عبیدہ رحم نے کہا کہ جاہت سلیمین اسی پر ہیں اور اسحق رحم نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہے اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
شہر یا آنکے واسطے کوئی حدیث نہیں صحیح ہے بلکہ بعض تابعین سے مروی ہے اور ہادی رحم نے کہا کہ تسانہ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں
ہے بلکہ آنکے بعد بعض تابعین سے مروی ہے اور ہادی کے مذہب کے مثل ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضہ سے مروی ہے۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہے بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رضہ۔ وہو حجتہ علی الشافعی فی اعتبار السنین۔ اور یہ
حدیث جنت ہے امام شافعی رحم پر آنکے ساتھ دن اعتبار کرنے میں۔ ف۔ کیونکہ ساتھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں اور
نہ کسی صحابی کا قول ہے و مرت بعض تابعین کا اور مقرر ہے کہ مرجع نص ہے تو اسکے خلاف قبول نہیں ہے۔ پھر امام مصنف رحم نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہے یا یہ کہ بعض صورت میں چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو جاوز الدم الاربعین
و کانت ولدت قبل ذلک و لم یأخذ فی النفاس۔ مدت الی ایام عادتہا۔ اور اگر عورت نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی رچہ ہو چکی ہو تو نفاس میں اسکی عادت ہے تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ ف۔
پس جعفر یا ام اسکی عادت ہوئی وہی نفاس قرار دیے جائیگی اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہو نہ استحاضہ قرار دیے جائیگی
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہیں۔ لما بینا فی الحیض۔ پھر اس دلیل کے جو ہم نے جن میں چالیس مروی ہے۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے تجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہو تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان لم تکن لها عادتہ فاجتہد انفا سہا اور بیون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہ ہو تو اجتہاد اس کے نفاس کی چالیس دن میں۔ لانا ممکن جملہ نفاساً۔ کیونکہ چالیس کو نفاس شہر نامکن ہے۔ فـ یعنی ہر درجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کمی مشکوک ہے تو چالیس ہی رہیگی۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون تجاوز ہو تو مقبذہ میں چالیس اور متادہ میں قدر عادت نفاس میں گذارنی الجبـ اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مقبذہ ہو یا متادہ ہو سب نفاس میں پھر وہ غسل کر کے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزہ سے قضاء کریگی بالجمہ چالیس تک جبکہ تجاوز نہ ہو ہر عورت کے حق میں نفاس میں۔ مع خالی ولدت و لدین حتی یطمن واحد قفا سہا من الولد الاول عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و ان کان بین الولدین اور بیون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہوگا اگر چہ دونوں بچوں کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ فـ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونوں کے درمیان نہو اور وہ کتر جہ مینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے چھ مہینہ سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رحمہ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے کہ امام مصنف رحمہ نے اختیار کیا کیونکہ انتہا سے مدت نفاس کی چالیس ہیں وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور اگر دونوں بچوں میں (۳) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہیں۔ مع۔ اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر تین بچہ ہوں کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہیں اور دوسرے و تیسرے میں چھ مہینہ سے کم ہیں لیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ زیادہ ہیں تو صحیح ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رحمہ سے بنا ہے صحیح امام احمد بن دغزالی ہے۔ وقال محمد بن الولید الاخیر۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اجتہاد ہے نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ فـ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ و ہو قول زفر رحمہ لانا حال بعد وضع الاول فلا یضمیر نفسا رکما انہا لا یضمض۔ اور یہی قول زفر رحمہ کا ہے کیونکہ اول بچہ بننے کے بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس دالی ہوگی جیسے جنس نہیں لاتی ہے۔ ولہذا تنقضي العدة بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے عورت کی مدت بالاجماع اخیر بچہ کے بننے سے پوری ہوتی ہے۔ فـ یعنی حاملہ کی مدت بوضع حمل ہر اول بچہ کی وضع سے نہیں پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولہذا ان الحامل انما لا یضمض لانسداد رحم الحسم علی ما ذکرنا وقد افتح مخرج الاول تنقض بالدم نکان نفاسا۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو جنس مرت اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہاں پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور اسے خون آگاہ پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ فـ کیونکہ رحم کا خون تنفس کرتا ہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ مدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا متناول الجميع۔ اور مدت کا نطق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت کی طرٹ مضاف ہو پس وہ کل کو شامل ہے۔ فـ یعنی ایسے میں فرمایا۔ اولات الاحمال طمن ان یضعن حملن۔ حملون وایمان عورتیں انکی مدت یہ کہ اپنا حمل وضع کریں تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو مدت پوری ہو اور انکا حمل نقط پہلا بچہ نہیں بلکہ جو کچھ ان کے پیٹ میں ہو ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو مدت پوری ہو۔ ایک عورت غرہ رمضان میں جنی اور اسے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ میں جنی گھر دونوں میں چھ مہینہ میں تو روزہ سے نعت اول

کے اور غرض سے انہیں کی تمنا کر کے مع حکم میں انہیں انجاس کا ثبوت نہیں ہوتا مگر غرض کے خروج منہ سے اور یہی جو ہے انجاس کا ناہرہ سبب اور ایسی برائے مشائخ اصحابی پر جو ہی پر الجھت۔ جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھنے ہی نماز پھوڑ دے اور فقیر کا کہہ کر اس کو پتے میں بھی بھیج دے انہیں داتا غایہ واسر تھا سائے سلم

باب الانجاس و تطہیر

یہ باب ہے جس میں بیان انجاس و اٹلی تطہیر کا ہے۔ ف۔ جب نجاست کہ جسے معنی حدت و منور اور نجاست اصل ہے جو مع و جیض و نجاس سے نراخت ہوئی تو حقیقی نجاست و اس کی تطہیر کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس یعنی ذی و کسر جمع وہ چیز جسکو نجاست پہنچی ہو اور جس میں نجس جمع وہ چیز جو طہر ہو یعنی میں نجاست۔ اور بیان مراد ہے کہ نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جو طہر ہو اور کچھ مکان چنانچہ جب نجاست و در کی گتیں تو ان چیزوں کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی۔ اور نجاست پاک، ایسے معنی میں کہ جب کسی محل میں پاک کے جاوین تو معبود و فرد جل کی جناب میں تقرب و اس کی کمال عظمت سے مانع ہیں۔ مع۔ ہر کلام اس باب میں چند امور میں ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاست کے انواع۔ چارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو جس کو ذی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا مستند ہے۔ ہفتم تطہیر انجاستہ واجب من بدن اصلی و ثوبہ و المکان الذی یصلی فیہ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہر محلی کے پل سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نماز پڑھا ہے۔ ف۔ واجب یہی فرض ہے۔ اور مراد یہ کہ جس چیز جس مقدار کو شرح نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا نازل کرنا فرض ہے۔ م۔ نجاست اگر غلط ہو تو ایک درم سے نادر کو دھونا فرض حتی کہ اس میں نماز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اس میں ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیف ہو تو جب تک ماحض نہ ہو نماز نہیں ہے۔ اور مکان سے اسی قدر جگہ مراد ہے جس میں وہ نماز ادا کرتا ہے۔ م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض ہونا وہ باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اسکا نازل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ نازل کرنے میں ناری پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ نجس ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ پر کہ تطہیر بے پردہ تنگ ہونے کے اسکو نجاست نازل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو وہ تنگ نماز نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنہ نفس ہے اور جو شخص دو بلا دن میں قبلہ ہوا سپر واجب ہے کہ دونوں میں سے ہر آسان ہو اسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست ملے گی جو اسکو حدت بھی ہے اور اسکو حدت بھی ہے پھر اسے صرف استدر پانی پایا کہ ایک علامت کو کافی ہو تو اسپر بھی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صرف کرے اسکے بعد پھر تمیز کرے تاکہ اسکو دونوں طہارتین حاصل ہو جاوین پھر یہ جو جتنے لگا کہ اسکے بعد پھر تمیز کرے تو اسکا حل کہ یہ تمیز سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابویوسف رحم کے نزدیک چلے سے تمیز بھی رہا ہے۔ اف۔ اور اگر اسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی و لیکن گنہگار ہوا۔ م۔ اور اگر کسی کو نجاست در کرنے کی قدرت ہو جو سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جان نجاست ملے گی جو وہ اسپر خفی ہو حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست کہیں ضرور ملے گی تو کیا کیا کہ واجب ہے جو کہ اس کپڑے میں سے کوئی طرف دھو دے اسے جب کوئی طرف اسکی خواہ تھری سے یا بغیر تھری کے دھو دے تو وہ پاک ہو گیا اور توجہ سے معلوم ہو گا کہ تھری کرنے کو کچھ دخل طہارت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھونا اصل بیان کپڑے کی طہارت ہے اور تمام نجاست میں شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی امام ابوحنیفہ رحم نے شرح جامع میں ذکر کیا ہے۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اسکو بھول گیا اسنے بدن تھری کے اسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے۔ لکھنؤ۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھو دے۔ محیط السرخسی۔ اور یہی تطہیر میں بدو فی غلط ہے نہ کہ وہ کانی ہے۔ پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نازین تھریں پھر ظاہر ہو کہ اسکے دوسرے کو نہ میں نجاست تھی تو جو نازین تھریں میں

انکا اعادہ کرنا واجب ہے مگر خلاصہ۔ لیکن نظیر یہ ہیں کہ مختار یہ کہ پہلے نازوں کا اعادہ نہیں مگر جو ناز پڑے رہا ہے اسکو شے سے
چرے کافی اندر۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہو کہ یہ نجاست دہی ہے جو نامعلوم ہو گئی تھی تو حکم مذکور خلاصہ
ظاہر ہو اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہیں کب لگ گئی ہو تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر چنانچہ نجاست معلوم ہوئی ہو تو تین
دن رات کی ناز اور اگر جدید تازہ ہو تو ایک رات دن کی ناز پڑے جیسا کہ نوین کی نجاست میں حکم ہے اور وہاں مذکور ہوا بر خلاف
اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اسوقت سے لیکر اب تک جو نازیں اس میں پڑیں اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ لیکن یہ
میں ہے کہ اگر اپنے کپڑے میں نجاست مغلطہ قدر دم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہیں کہ کب لگی ہو تو بالاجمل کسی ناز کا اعادہ نہ کرے
اور یہی صحیح ہے محیط والو ہر۔ پھر معتبر ظاہر ہی بدن ہر حتیٰ کہ اگر نجس سر نہ لگے میں لگایا ہو تو اسکا و حونا واجب نہیں اسرہ۔ اگر اسے
ناز شروع کی اور اسکے دونوں قدموں کے نیچے قدر دم سے زائد نجاست ہو تو اسکی ناز فاسد ہے۔ یوں ہی اگر دونوں میں سے ایک قدم
کے نیچے ہو تو یہی حکم ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اسکے پیروں میں جو زمین یا نیلین میں تو اسکی ناز نہیں جائز ہے
اور اگر اسے دونوں جوتیان بچائیں اور آہستہ ناز پڑھی تو جائز ہے۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہیں جائز ہے اور
اگر نجاست کپڑے میں ایک طرف ہو اور اسکی دوسری طرف پاک ناز پڑے تو جائز ہے خواہ ہلانے سے نجس کو نہ ہٹا ہو یا نہ ہٹا ہو
یہی صحیح ہے۔ ت۔ بھی صحیح ہے۔ ع۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اسے نجس کو ناز میں بردال دیا اور ناز پڑنے لگا
پس اگر اسکی حرکت سے پڑے ہوے کو نہ کو بھی حرکت ہوتی ہو تو نہیں جائز در نہ جائز ہے۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر ناز پڑے جیسا
اشترینی نیچے کی ہے نجس یا اندر نجس ہے وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہو جس کے محاذی ہو پس اگر سلا یا مانا لگا ہو تو بالاتفاق
جائز ہے بھی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اور اگر جو راہ تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے نہیں۔ مع۔ م۔ اور قول محمد اوطی
اقاضیخان۔ اور اگر نہ ہو اور ایک نجس ہو گیا اور بوٹ کر دوسرے پاک نجس پر ناز پڑے تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے
عدم جواز ہے اور اگر چاہے پر ناز پڑے اور اسکے زمین یا رکاب پر نجاست مانع ہو تو بوسط میں ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز
ہو الفتح۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی انٹین ایک نجس سے نجس ہون دوسرے پاک نجس پر کھڑا ہوا اگر جمی فرس
ہو تو روا ہے اور اگر غیر مغروش ہوں تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے عدم جواز ہے۔ ع۔ لیکن قاضیخان میں مطلقاً جواز آیا ہے
اور اگر پاک جگہ ناز پڑے اور اسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے میں اسکے کپڑے میں سے نجس جگہ پر پڑتا ہو تو جائز ہے محیط۔ اور اگر
پاک جگہ شروع کی پھر نجس جگہ تحول کیا بھر وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر رنگ کرے جیسے کتر کن احاطہ
ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا بھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہے۔ ع۔ اور اگر نجاست مانع مقام سجود میں ہو
صحیح یہ کہ بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ م۔ مع۔ دونوں ہاتھوں و دونوں گھٹنوں کے نیچے نجاست کا اعتبار اسوقت نہیں ہے کہ نازی ان
دونوں کو زمین پر نہ رکھے بنا برآں کہ رکھنا واجب نہیں لیکن جب اسے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھا تو انکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہے۔ م۔
فقہ ابو الیثم مع و معنی نے اختیار کیا کہ سجود میں دونوں ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہیں مگر ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہ کہ نہیں ہے
اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ نجس ہو تو جائز ہے اور فقہ ابو الیثم مع اس روایت سے انکار کرتے تھے اور میں میں اسی کو صحیح کہا
اسراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف ناز جائز ہے اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
اور پیشانی کی نجس ہو اور اسے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہے اور اگر دونوں کی جگہ نجس ہو تو زندہ ویسی رح نے ذکر کیا کہ
امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور ناز جائز مگر پیشانی میں غلہ نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بدوین غلہ کے نہیں جائز
ہو محیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو صحیح قول پر نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر ناز میں اپنے کپڑے پر قدر
سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہو تو افضل یہ کہ دھو کر ناز کا استقبال کرے اور اگر جلالت یہاں جاتی ہو مگر وہاں

پا دیگا تو بھی یہی حکم ہو اور اگر خوف ہو کہ جماعت دبا دیگا یا وقت نکل جائیگا تو نادبوری کرنے والا ضررہ اور اگر وہ مسجد میں پہنچا اور لوگ غازی میں ہیں اور خوف ہو کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جانی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے۔
 النجاست - اگر وہ تہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر سچوٹے اور قدر درم سے ناند ہو تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی احوط ہے قاضیخانہ
 اگر ایک درم دونوں طرف سے بچس ہو تو مختار یہ کہ مانع جو از ناز نہیں ہے النجاست - یہی صحیح ہے القاضیخانہ - اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
 کم نجاست گرجے کرنے میں درم سے ناند تو جائز نہیں ہے قاضیخانہ - یہی مختار ہے المصنفات - ہون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
 کو جمع کیا جائیگا النجاست - اور اگر کپڑوں میں درم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درم سے کم ہے لیکن سب مجہود درم سے ناند ہوگا
 تو جمع نہ کیا جائیگا النجاست - اگر بچس جگہ ناز شروع کی بھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو ناز شروع نہوگی - النجاست - اگر بچھونے پر ناز پڑے
 اور اسکا ایک کو نہ بچس ہے اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ بچس ہو تو ناز جائز ہے نہ وہ بچھو نا بڑا ہو یا چھو نا کہ ایک طرف کی جنبش
 سے دوسری طرف جنبش ہو - یہی مختار ہے النجاست اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج - کتاب حجت میں ہے کہ بچھونے میں اگر نجاست
 ہو نیچے اور نہیں معلوم کہ کمان پر ہو تو روا ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ ناز پڑے جہاں اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تا مار خانہ -
 اگر نہ نجاست پر کپڑا ڈال کر ناز پڑے اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز در نہیں
 اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا دھانسنے کے لائق ہو - النجاست - اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
 نیچے ناپاک ہے تو اس پر ناز جائز ہے المغنی والسراج - اگر چٹائی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑے بچھونے پر ناز پڑی اور باطنی رخ بچس
 ہے تو امام محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ابو بکر اسکاٹ فتویٰ دیتے اور یہی شہید ترمذی ہے - کمانی شرح المیۃ لایساحاج - اور
 یہی حکم نندہ کا ہے محیط اور یہی لکڑی کا جبکہ اسکی موائی استعمل ہو کہ در میان سے چیری جاوے - النجاست - اگر بچس زمین کی مٹی اور پر
 چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سو گھٹنے سے ہو معلوم ہوتا ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بست چھیلی ہو تو جائز ہے تا مار خانہ - اگر
 بچھونے پر نجاست ہے اس پر مٹی بچھانے تو نہیں جائز ہے السراج - میں کہتا ہوں کہ یہ طیل مٹی ہے در نہ ایک تہ مٹی کی بچھانے میں انظر
 جاز ہے - م - اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اس پر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تا مار خانہ بسانک تو ان مسائل کا
 مذکر اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط ناز میں مذکور ہو گئے - حاصل یہ کہ نجاست کا نازل کرنا اصلی کے بدن دو کپڑے دھانے
 سے فرض ہے - نقولہ تعالیٰ وثیابک نظیر - بدیل قول اللہ تعالیٰ وثیابک نظیر - یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر - یہ حکم واسطے
 وجوب کے ہے - وقال علیہ السلام حیث تم اقرضیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یطرب اثرہ - بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کہ اسکو چھیل بھر ناخن سے کھج بھر اسکو پانی سے دھو ڈال اور مجھے اسکا ذبح کچھ مفر نہیں - وف حضرت اسادت الی بکر
 رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک عورت نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون جھٹک جاتا ہے
 تو ہم اسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تفرضہ بالماء ثم تغتسل فیہ - رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ یعنی اسکو تھک کرے بھر اسکو پانی سے
 قرض کرے بھر اسکو نضح کرے بھر اس میں ناز پڑے - حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھج ٹٹالے اور قرض یہ کہ ناخن سے کھج چٹی
 و بانی ڈالتی جاوے - اور خطابی رحمہ نے کہا کہ قرض اصل میں یہ کہ جنگی سے خوب مل ملکر دھو دے اور نضح یہ کہ پانی جھٹکے اور کبھی
 پانی بہا کر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے - ظاہر اسی مراد ہے - منفع - حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھج کر چھیل ڈالے بھر ناخن سے
 پانی ڈال کر دھو دے بھر خالی پانی سے پاک کر دے - م - اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء - مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ائمہ میں
 بنت محسن میں البتہ یا کہ حلیہ طلع و اغسلیہ باء و سدر - یعنی طلع سے اسکو کھج ڈال اور پانی و سدر سے اسکو دھو ڈال اور
 حدیث میں دلالت ہے کہ خون نہیں ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی عدد و شرط نہیں
 بلکہ سحر کرنا مراد ہے اور وجہ ہستہ لال یہ کہ جہیفہ میں بھی یقینہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا - منفع - و اذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن واللباس لان الاستعمال فی حال الصلوۃ یسبب النجس۔ اور جب کپڑے کے حق میں پاک کرنا واجب ہو تو بدن و جامے ناز کے حق میں بھی واجب ہو کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا نیک کو شامل ہے۔ وفت۔ اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بابت مخصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدن کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور کپڑا پاک کرنا جو بہر حال ضرر و بدلات نص ثابت ہوا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ ملنا۔ ڈالنا۔ بھرجا۔ ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مہنف کے اصول مساک کی تحت میں آئی ہے۔ قال المصنف۔ یجوز تطہیرہ۔ اور صحیح ہر نجاستوں کا پاک کرنا یعنی نائل کرنا۔ بالمار۔ پانی کے ساتھ بالا جماع۔ ولیکل مانع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو چھٹی ہوئی ہے۔ وفت۔ بشرطیکہ آئینہ و دست ہوں اول۔ طاہر پاک ہو اپنی ذات میں سدوم یہ کہ۔ لیکن انرا انتہا ہے۔ اسکے ساتھ نجاست کا نائل کرنا ممکن ہو۔ کا لخل و مار الورد و نحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب دماند اسکے یعنی۔ ما اذا عصر الفص۔ ایسی چیزوں سے کہ جب بخوری جادین تو بخور جادین۔ وفت۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ بخورنے سے نہ بخورن اور جو چیز کہ بخورنے سے نہ بخورے اگرچہ مانع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کافی کافی۔ اور جیسے ناری و دودھ اور شیر و انکور کافی نہیں۔ وفت۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم۔ اور یہ حکم کلی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ و قال محمد و زفر و الشافعی۔ اور کہا محمد و زفر و شافعی نے۔ وفت۔ اور ایک دھاتہ فقہار نے۔ ع۔ لا یجوز الا بالمار کہ تطہیر نہیں ہر گز پانی کے ساتھ۔ وفت۔ یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سواے دوسرے مائعات طاہرہ و فریضہ سے تطہیر نہیں جائز ہے۔ لانه یجس باول الملاقاة۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی لائن سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ وفت۔ یعنی جبکہ پانی یا طہارت کھنڈہ چیز کو نجاست پر مثلاً اور نجاست کے کچھ اجزاء آئین آئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ و النجس لا یقید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ وفت۔ اگر کہا جاوے کہ کچھ بھی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے اب یہ کہ بان۔ الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورة۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے خروک کیا گیا۔ وفت۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے نئے پانی میں یہ قیاس جھوٹا اسی جہت سے پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں جھوٹا النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا و فیزل لکم من السماء ماء یطہرکم بہ الا یہ۔ تو معلوم ہو کہ پانی سے مخصوص تطہیر ہے۔ ع۔ جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے۔ ہم۔ بصری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز میں نہ است جیسے حدیث حلی کے ساتھ اور وہ پانی سے بوضوہ نائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے نائل ہو گئی۔ ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو دھو بھی اُسے جائز ہو۔ اسراج النیر۔ جواب یہ کہ نجاست حلی یعنی حدیث تو پاک مانع شرعی ہے کہ دوسری کوئی چیز طاہر نہیں ہو تو شرعی مانع اسی طور سے نائل ہوگا جس طرح شیخ میں مہمود جو بر خلاف نجاست حلیقہ کے کہ دھوس چیز اسکا قیاس حدیث نہیں روا ہے۔ م۔ و لھا ان المانع قانع۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ مانع طاہر غرض تو قطع کرنا والی چیز ہے۔ وفت۔ یعنی نجاست کو اکھاڑ کر زد کر دیتی ہے۔ والطہورۃ لعلہ القطع والازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت ہے جو قطع نجاست نائل کرنے کے ہے۔ وفت۔ اور یہ معنی دوسرے مانع غرض میں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بچھے رگہ نماز نجاست کا رنگ نہیں دور کرتا اور سرکہ تو اس کا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے ہر باہر جو تم نے کہا کہ مٹھریں خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہیں تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں ہوا النجاستہ للنجارۃ فاذا انتہت اجزاء النجس متقی طاہر۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا وجہ مجاورت و ملا ہے نجاست کے ہر چہ نجس کے اجزاء ہر حکم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہ گیا۔ وفت۔ اسی وجہ سے اکول اللحم کہ شیباب سے ہے۔

نجاست دور کیا دے تو بعد دھوئے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہو گا جو مکمل اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہر حتیٰ کہ اگر جو تھالی پر
 ایک نہ ہو جسے تو جو از ناز کا مانع نہیں ہو تاج الشریعہ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرنا جیسا کہ شرعی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بقول
 ہے۔ مفع۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے۔ م۔ آب مستعمل سے تطہیر نجاست خفیہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے الزاہدی ج ۱ ص ۱۰۸۔ اور
 اسکے بھلونے مانند سبب وغیرہ کا پھوڑا ہوا اور درختوں کا پانی وغیرہ جو کلمہ می و تر بوز و صابون و باقلا و گلابی اور ہربانی
 جس سے کوئی پاک چیز ملے اس پر غالب ہو گئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ العلماء ہی۔ حتیٰ کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ
 اگر بچہ نے ماں کی چھائی پر نوکر دی پھر دودھ پیا حتیٰ کہ تر کا اثر زائل ہو گیا تو پاک ہو گیا اسی طرح اگر کسی کی منگلی میں نجاست
 شراب بھر گئی اور شراب بخوارنے اُسکو جس لیا حتیٰ کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی۔ اگر شراب بخوارنے شراب پی اور بار بار منہ میں
 تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہو گیا حتیٰ کہ ناز بڑے سے توضیح پر بدقول محمد رحمہ نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مفع۔ ہا بلکہ نجات
 ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیعین رحمہ کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ
 حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اُسکو حیض آتا تھا پھر
 جب اُسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اُسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ ابنہ خاری۔ اور ایک روایت میں ہے
 کہ اُسکو تھوک سے تہر کے اُسکو ناخن سے کھچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہ تو نجاست کی زیادتی
 ہو جاتی۔ پھر کیا پانی داسکے مانند اعضاء مزلیہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ وجواب
 الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ فسے کیونکہ
 جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و اعضاء مذکورہ سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ و ہذا
 قول ابی حنیفہ و احمدی الروایتیں عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک حدیث
 ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر مطلق کے جوٹنے سے جھاتی پاک ہونا اور جوٹنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل
 شفع میں۔ و عنہ انہ فرق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ اُنھوں نے بدنی کپڑے
 میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے مجوز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیچانہ
 وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ و اذا صاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند
 اسکے جو نہ وغیرہ کو۔ نجاستہ لما جرم۔ ایسی نجاست خفیہ یا خفیہ جس کا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اس کا جسد نظر آتا ہے خواہ
 میں نجاست کا جو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اُسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصبح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوہر۔ والحدرة۔ اور
 آدمی کا پیچانہ۔ والدم و المنی۔ اور خون منی و عذقت۔ پھر نجاست لگ کر خشک ہو گئی۔ ف۔ لکھ بالارض جائز
 پس اُسکو زمین سے لے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ فکر بدن پانی و مانع کے پاک
 کرنے کا ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم پہلے استحسان ہے۔ وقال محمد لایجوز و ہوا لقیاس الان فی المنی خاصۃ لان
 المتد اخل فی الخف لایزید الخفاف والد لک بخلاف المنی علی ما مذکورہ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے
 اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اُسکو خشکی و طنائات نہیں کرتا
 بر خلاف منی کے بنا برائے کہ جو آئندہ ہم ذکر کریں گے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح ہے کہ امام محمد رحمہ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے
 ج۔ و لیس قولہ علیہ السلام فان کان بہا اذی فلیسہا بالارض فان الارض لما طہور۔ اور شیعین کی دلیل حدیث
 حضرت علی الصریحہ و سلم کا یہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو اُنکو زمین سے لے دے کہ زمین اُنکے واسطے طہارت
 کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی الصریحہ و سلم سے روایت کی کہ اذی و علی احدکم الاذی بغیرہ تطہر بہا التراب یعنی

جب تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روند جاوے تو ان دونوں کے پاک کرنا الیٰ شئی ہو۔ رواہ ابو داؤد و ابی حنبلہ
 فی صیغہ و قال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نو دی رحم نے غلامہ میں کہا کہ اسناد ابو داؤد صحیح ہے۔ مع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جنتی میں بیید سی یا گندگی ہو تو
 اسکو رگڑ دے اور انہیں ناز پڑے۔ و۔ یعنی بچے ہوئے چنانچہ اسی قصہ میں یہ حدیث ہے اور ابن عمر نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی جنتیوں یا موزوں سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونوں
 کو پاک کرنے والی شئی ہو۔ واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں کوئی فرق درمیان تر خشک کے اور درمیان گازی و پتلی کے
 نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابو یوسف رحم نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوائے رقیق نجاست
 کے اور امام رحم نے اسکو جرم و خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہاں یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً
 موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک میں چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک لگ گئی
 تو پاک ہو گیا۔ ولان الجملہ لصلابہ لا یتداخلہ اجزاء النجاستہ الا قلیل ثم یقصد بہ الجرم اذا جفت فاذا زال زال
 ما قام بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کمال میں بوجہ سختی کے اجزاء نجاست نہیں سمجھے کہ کم بھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہو تو اس کا
 جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہو تو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ و فی الرطب لا یجوز حتی
 یفصل۔ اور تر نجاست میں نہیں جا کر جرم یا خشک کہ اسکو دھو دے۔ و۔ یہی ظاہر اردو ادب ہے قاضی خان۔ لان المسح بالارض
 بکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پیلا دینا اور پاک نہیں کرے گا۔ و۔ کیونکہ ہم یاقین جانتے ہیں کہ جنتی و موزہ
 نے جب پیشاب یا شراب جو سہلی تو مسح سے زائل نہ ہوتی حتیٰ کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا
 تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابو یوسف رحم نے خشک ہونا شرط نہیں کیا۔ مع۔ و فی الی
 یوسف انه اذا مسح بالارض حتی لم یبق اثر النجاستہ یطہر لعموم البلوی و اطلاق ما یرد ی۔ اور امام ابو یوسف رحم
 سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتیٰ کہ نجاست کا اثر نہیں رہا تو وہ پاک ہو گیا بوجہ عموم ہونے
 و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ و۔ یعنی حدیث میں مقید خشک و تر کی نہیں۔ و علیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔
 و۔ اور اسی پر فتویٰ ہے قاضی خان و مفتی الامام ابی حنبلہ رحم۔ و۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہو یا
 جرم دار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرم دار ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان
 فرمایا۔ فان احصاہ بول فیس لم یختر حتی یفصل۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جانا نہیں جانتا کہ اسکو
 دھو دے۔ و۔ کذا کل ما لا جرم له کما نحر۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہ ہو مانند شراب وغیرہ کے۔ و۔ اور فرق یہ کہ
 جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہر و بر دھون وغیرہ تو جرم دار ہو یا نہ ہو جب خشکی کے نظر آوے تو وہ
 بے جرم ہے۔ مع۔ لان الاجزاء ترشرب فیہ ولا جاؤبہ بحد نہا۔ وجہ یہ ہے کہ اجزاء نجاست اس میں بی جلتے یعنی جو سہلے جاتے
 ہیں اسکو کوئی چیز جذب کرنے والی نہیں جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کر لے۔ و۔ بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جب اسکا
 جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چسٹا د خشک ہوتا گیا۔ قیل ما یتصل بہ من الرمل جرم له۔ اور کہا گیا کہ جو چوبچ
 وغیرہ اس کے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ و۔ صحیح ہے تبیین اور ابی پر بوجہ ضرورت کے فتویٰ ہے معراج الدراہ
 اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام ہے ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہے اور شرح نے مطلقاً مسح کو اس کے واسطے
 ظاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندر دنی رہتا ہے کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل ہٹا ہے وغیرہ میں ہے کہ
 افصح القدر میں رگڑ دیا یا موزہ برین اگر موزہ بچا نہ میں نہ لگتا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گوہر کا خود کر گیا تو لازم آتا ہے کہ

مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ خلاف مذکور ہے۔ و فرج (۱) اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگا دی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس بہت سے کہ نہیں
 میں ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہے اس کے شگافوں سے جس پانی داخل ہو تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور
 میں بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو پھوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المیٹ۔ نواز ل میں ہے کہ مختار بہ کہ ہر بار چھوڑے یا ہاتھ
 کہ تقاطع قطع ہو جاوے تا مار خانہ۔ جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈور سے کا جال دیکر خوشنما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر سے
 تمام سوتی ہو جائے اگر نجاست اس کے نیچے ہو چکے تو وہ میں بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایک بار دھو کر
 چھوڑ دیا جاوے یا ہاتھ کہ چمکنا موقوف ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ (۲) طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول
 میں زیادہ احتیاط ہے المیٹ۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اس میں فرک جائز ہے یعنی لکڑی جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک
 ہو جائے اسی طرح اگر پستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جرم دار ہو اور خشک ہوئی تو ل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی۔ المعصرات
 و الثوب لا یجری فیہ الا الغسل وان لم یس۔ اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست
 خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب تلطخ بیداخلہ کثیر من اجزاء
 النجاست فلا یجوز جہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے میں اسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاء نجاست داخل ہو جاتے ہیں
 تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اس میں نصوص ہیں جن میں دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو زبان
 یا ہاتھ چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا المیٹ۔ و المنی یجس بفسلہ رطباً۔ اور منی جس پر جب نرم ہو تو
 اسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاست دھونے جاتے ہیں۔ فاذا جفت علی الثوب اجزائیہ الفرك۔ پھر جب
 منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اس میں فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی لکڑی جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے الغناء۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک
 ہو یا بن طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی
 میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ معز نہیں جیسے دھونے کے بعد معز نہیں ہوتا۔ الزاہدی دح۔ اور اگر مرد محیط
 یعنی چمکلا سرخ خون ہو تو موسط بکرہ میں ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی فسخ یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ح۔ اور
 یہی نظر ہے۔ م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھونے پاک نہوگا اور یہی اوجہ ہے۔ باور اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی
 صحیح ہے ابوہریرہ و اہلبین۔ لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رضی عنہا غسلیہ ان کان رطباً و افرکیہ ان کان یا بساً۔ بدیل
 اس کے کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی عنہا کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں
 فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے باین الفاظ
 نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ صحیح
 ابو عوادہ میں ام المؤمنین عائشہ رضی عنہا کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی اگر وہ
 خشک ہوتی اور مسح کر لی یا دھوئی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے دھونے میں حید ہی راوی کو خشک ہے کہ کون لفظ فرمایا
 اور دارقطنی نے صرف دھونا بدو ن شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المؤمنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم
 نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رحمہ کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ کچھ حضرت ام المؤمنین کیا کرتی
 تھیں وہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانستہ ہیں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین کی حدیث
 ہے کہ آپ منی کو دھونے پر ہنسی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اعلیٰ کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر
 خود آپ کے دھونے کے معنی تھے جادین تو ظاہر ہے کہ منی جس قسمی اسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر
 ہے۔ مع۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المؤمنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی پس اسی کپڑے

میں ناز کر رہے تھے وہ راہ اہل دین و اہل حق سے روایت کر کے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
 کپڑے سے خشک مٹی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اس میں آلودہ تہ و اوردین چنانچہ میں اپنی خیمہ سے حضرت عمرؓ سے
 اور عطاء بن ابی ریحانؓ سے روایت کرتا تھا کہ وہ میری عمر رضی اللہ عنہم و جامعہ تابعین سے روایات کہیں ہیں
 دیکھو کہ ان صحابہؓ نے ان تابعین نے مٹی کو دھویا اور اس کے دھونے کا حکم دیا حتیٰ کہ ابو ہریرہؓ نے جب چہ نہ معلوم ہوتا تو کل کپڑے
 کے دھونے کا حکم کیا جو پس مٹی جس پر جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی - مع - وقال الشافعی المٹی طاهرہ - اور شافعی
 رحمہ نے کہا کہ مٹی پاک ہے - فت - نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اخلاق میں صحیح یہ کہ مٹی عورت و مرد کی پاک ہے اور مٹی رح نے بھی
 یہی احادیث جن میں فرق نہ کر رہے آنگا استدلال بیان کیا - انا نجلہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ میں رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے مٹی نرک کرتی اس حالت میں کہ آپ ناز میں ہوتے تھے - رواہ ابو بکر بن خزیمہ فی صحیحہ بیہقی نے
 کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اس کے ساتھ ناز و دانوتی - جواب دیا کہ ام المومنین نے خود مٹی کے حق میں فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جادے
 اگر تو اسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اسکو طہر کر - رواہ الطحاوی و اسکی اسناد صحیح ہے - اگر کہا جادے کے نفع تو یہ کہ پانی
 بہرے دیا جادے اور اگر نجس ہوتی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا - جواب دیا کہ نفع بہنی دھونے کے آثار ہیں اور احادیث صحیحہ میں
 وارد ہے - مع - اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ دھونے کا حکم دیا کہ کپڑے کو لگ جادے
 تو فرمایا کہ وہ بنز لاریٹ و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چیتھرے یا از خرطاس سے بوجھے - بیہقی نے کہا کہ صحیح ہے کہ
 کہ یہ حدیث ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہیں ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود یہ قوی دیا ہے - ولیکن ابن ابی حزمی نے تنقیح
 کہا کہ اسحق اندق نے اسکو ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین میں روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول
 ہے - افتح - جواب یہ کہ سوال ابن عباسؓ سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق اندق نے سوال حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے اور جواب
 ذکر کیا اور یہ زیادتی نہیں بلکہ تفسیر ہے لہذا بیہقی رحمہ نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقت ہے پس ابن ابی حزمی پر انکشاف نہرگا
 م - دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ مٹی انسان کی پیدائش کا مبداء ہے تو اصل انسانی نجس نہوگی جو اب یہ کہ منوع ہے کیونکہ انسانی پیدا
 مٹی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوئی ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہے حالانکہ مٹی سے پیدا ہے - اور حدیث اگر
 مرفوع صحیح مان لیا جائے تو معارض ہاری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہاری روایت مرجع ہوگی کیونکہ وہ صحیح ثابت کرتی ہے
 افتح - لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا کہ - و البتہ علیہ مار ویناہ - اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی - وقال
 علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس فذكر منها المٹی - اور دیگر حجت حدیث حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزوں
 سے دھویا جاتا ہے اگر اناجہ مٹی کو ذکر فرمایا - فت - اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے عارضی یا سررضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ میں ابوبکر
 کو مٹی پر بار کیا کہ چوتھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمارؓ تو کیا کرتا ہے میں نے عرض کیا کہ یا
 رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر ندامت میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی اسکو دھنا ہوں تو فرمایا کہ اے عمارؓ کپڑا تو پانچ چیزوں
 سے دھویا جاتا ہے گوہ سے ویشاب سے وقر سے وخن سے وخی سے - اے عمارؓ تیرا ریش و تیری آنکھوں کے آنسو اور میری ریکہ
 کا پانی یہ تو سب برابر ہیں دارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حاد و ضیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے - جو اب دیا گیا کہ
 تابعین بکے ہرانی نے مجمع کبیر میں اسکو ابواسم بن زکریا مہملی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اور دن نے
 تضییع کی اور بخاری رحمہ نے توفیق کی ہے - دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی حجت نہیں ہے اور جو اب دیا گیا
 کہ خدیجہ نے کہا کہ وہ حدود ہے اور اسکی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے - علی رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ہم مسلم نے
 دوسرے کے ساتھ مقرون کر کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی - مع - کہ امام احمد نے مسند میں اس سے روایت کی

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اہل حق دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس حجت سے ہو کہ سحرائی کے خلاف دفع بد بودار ہو۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالفت قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لازماً نہیں ہو سکتا حالانکہ پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہو علاوہ برین ریث وغیرہ میں بھی سحرائی ضرور ہر حالانکہ شرعاً اسکو شل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہو پان ایک بات یہاں باقی رہی کہ جب منی میں اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیہ ہوتی۔ جواب یہ کہ امام رحم کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہیں ہوتا و اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ غاصم۔ ولو اصاب البدن۔ اور اگر منی بدن کو لگ گئی۔ ف۔ یعنی خشک ہو گئی۔ قال مشائخنا لیطہر بالفرک لان البلو فیہ اشد۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اس میں قبل از ہوا بہت زیادہ ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ہے۔ ت۔ ومن ابی خفیۃ انہ لا یطہر الا بالغسل۔ اور امام ابو خفیہ رحم سے روایت ہو کہ بدن نہیں پاک ہو گا مگر دھونے سے۔ ف۔ خواہ ترمیمی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضی خان و غلامہ میں ہے۔ لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم۔ کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہے پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ ف۔ یعنی جو اخراج جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکل کر جرم میں نہ ہونگے۔ والبدن لا یکن فرک۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ تو لامحالہ دھونا لازم ہے۔ اتقول۔ اس دلیل میں تامل ہو اس واسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اخراج متداخل ہوے وہ برآمد نہ ہونگے اور نیز بدن کا فرک با منی ممکن ہو کہ کھچ کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہے غاصم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجمہ ظاہر مذہب و فتویٰ اسپر ہے کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہے کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا۔ م۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدن غسل کے پاک نہ ہوگی اور یہیں سے شمس الائمہ رحم نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی ہے منی نکلتی ہے مگر ائمہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی طہیل مطلوب اور منی میں لگم ہو گئی تو اس کے تابع قرار دی جائیگی۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہے اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہے کہ مذی کو تابع داسمین لگم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجاء نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدن دھونے کے پاک نہ ہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نازہ سے پیشاب تہا ذر منتشر نہو پھر منی نکلے تو اسکے نجس ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ یون ہی اگر پیشاب و منتشر ہوا لیکن منی کو ذکر اسطرح نکلے کہ نازہ کے سرے پر منتشر نہو تو بھی پاک رہے یعنی پیشاب میں مخلوط نہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استر ہو وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمنا شمی رحم نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ الفتح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری ہو چکی ہو مختار یہ ہے کہ نجاست عود نہیں کریگی الغاصم۔ والنجاستہ۔ اور نجاست۔ ف۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جردار ہو یا بے جرم ہو۔ التیسین۔ جیسا کہ فتویٰ کے واسطے مختار ہے۔ الغناہ۔ اذا اصابت المرأة او السیف۔ جب لگ جاوے اُنہ کو یا تلوار کو ف۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہو بدن اسکے کہ جس پانی سے اسپر ملے ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔ المحیط۔ الکفی بسجھا۔ اُنکے مسح کر دینے پر کفایہ بھی جائز ہے۔ ف۔ مثلاً پاک کپڑے سے جو چوڑا لا جاوے المحیط۔ لانه لا یند اخلما النجاستہ و ما علی ظاہرہ یزول بالنسح۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہے اور جو انکے اوپر وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہی مختصر کرنی میں مذکور اور امام قد درمی و مصنف کا مختار ہے اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔ ج۔ اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھر کھری یا نفس دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی التیسین مسئلہ۔ اگر چھینے لگائے کی جگہ کو میں پاک کپڑے پیچھے ہوئے سے پوچھ دیا تو بجا سے دھونے کے کافی ہے کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہیں محیط السرخسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نہیں پانی سے طبع کیا یعنی اسپرناک پانی سے تین بار طبع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمانی محیطہ۔ چھری اگر نہیں ہوئی اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر دیا تو پاک ہوگئی۔ قاضی خان۔ دافع ہو کہ معتقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں خبر ہو حتیٰ کہ اگر اسپرناک جو توبہ دون دھوئے پاک نہ ہوگی اور امام مصنف رحمہ نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہنچی کہ اصحاب رسول صلی علیہ وسلم کافر دن کو تلواردن سے قتل کرتے پھر تلواردن کو مسح یعنی رگڑ کے آنکے ساتھ ناز بڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل منفع ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر نجاست ہو اور اُسے رگڑ دیا تو پاک ہو گیا اسی طرح آگینہ دروغین دار برین و غراطی لکڑی اور نرمل کا بوریا ہر۔ الفخ۔ یون ہی معتقل کیا۔ اگر پتھر بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری دج کر کے آنکے بالوں پر پتھر کی رگڑ دی پاک ہوگئی۔ ع۔ مسئلہ۔ وان اصابنا الارض اور اگر نجاست پہنچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی ہو۔ فحفت بالشمس۔ پھر وہ شلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگیا ہوا یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ ف۔ البحر۔ و ذهب اثر یا۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ دبو جاتی رہی۔ ف۔ البحر۔ اور مزہ بھی جاتا رہا۔ ج۔ جازت الصلوۃ علی مکانہا۔ تو ناز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز ہے یہی ظاہر روایت ہے۔ اور شافعیہ میں سے نووی رحمہ بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ وقال زفر والشافعی لایجوز لانه لم یوجد المنزل ولہذا لایجوز التیمم بہا۔ اور زفر و شافعی رحمہ نے کہا کہ ناز بھی اسپرناک نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی نازل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب قبول ہے وہ پانی گئی۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام وکافۃ الارض میسما۔ اور ہماری دلیل حضرت صلی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی آسا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو طلحہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو طلحہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہور ہا۔ زمین کا خشک ہو جانا اسکے واسطے طہور ہے اور مسوطین مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واصلہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یعنی رحمہ نے کہا کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتویٰ جائز رکھا تھا تو جب آنھوں نے اس بارہ میں یہ فتویٰ دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو طلحہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوصاً جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے پس اسی پر مراد ہوا علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں گئے پیشاب کرتے اور اقبال واد بار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انہیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں جھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں باب طہور الارض اذا بست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اولیٰ تو مسجد کی تعمیر کا حکم واجب اور دوم خوب معلوم کہ اس جھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں ناز بڑھنے کا حکم تھا تو انھیں جگہوں پر کھڑے ہونا پڑتا تھا اور کتوں کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں بھی بدلیل عابریت و مدارہ حدیث کے جو کہ بدترین واقعہ ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رحمہ نے تادیل کی کہ کتوں کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تادیل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصحیح موجود علاوہ اسکے پھر جھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ مسجد میں من اعرابی کے پیشاب کرنے اور اسپرناک ڈول پانی ڈالنے کا حکم مروی ہے۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا اصل دونوں طریق پر ہے۔ ابن الامام رحمہ نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا ماتم تھا اور دن کا

در نماز ہوتی ہر اندک کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اس کے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہی
لٹون کا پیشاب مندر خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
باعتقاد کیا۔ افتح مدہا یہ کلام کہ پاک ہو گئی تو اس سے تیمم کیوں روا نہیں ہو جواب دیا کہ۔ واما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصید
ثبت شرطاً بنص الکتاب فلا تتاوی می باثبت بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے راتے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ حدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی اور انہو کی۔ قطع اور ادلی یہ کہ جو کما گیا
لہ صید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جہلتی الارض مسجد اوطور۔ پھر
اس کے نجس ہونے پر وہ کھول دھوا جائے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنے والی بھی ہوئی تو یہ وصف بھول رہا اور جب طہارت معلوم تو تیمم بھی نہیں جائز ہے۔ کفائی افتح۔ جب زمین کو پاک کرنا
پاٹ دیا اگر آپر سے نجاست کی ہو معلوم نہ تو اس میں نماز جائز ہو ورنہ نہیں۔ پھر جو چیز زمین پر آگئی و متصل ہو جیسے درخت و گھاٹ
اس میں اختلاف ہے۔ م۔ اور امتداد اس پر کہ اگر حکم مانند زمین کے ہر چنانچہ ہند یہ میں ہر کو زمین کے حکم میں ہر وہ چیز جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیوار بن و درخت و تر گھاس و تر کل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و تر کل کا تلی گئی اسکو
نجاست ہو نہی تو بدون دھو کے پاک نہو گی البوہرہ۔ اور اسی برتن پر میں جزم کیا اور تر کل کا جھرو جو جھنوں پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہیں اسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار میں کھر کھرے تھو کو اگر چہ جدا ہوا مگر زمین کے قراہ یا م۔ پانی نہیں
اگر مفروش ہوں تو بمنزکہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے۔ محیط اور یہی کہی
ایٹون و پھر کا حکم ہر المینہ۔ اور اگر اس کے بعد زمینیں اٹھاوی گئیں تو کیا نجاست عود کریں اس میں دور و اتین میں قاضی خان نے لکھا
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم۔ اور اگر آپر ہوں تو بدون دھو کے خشکی سے پاک نہو گی محیط المینہ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اسکو پانی پہنچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریں گی۔ اگر آپر پانی جھڑک کر بھیجے تو مضائقہ نہیں ہر قاضی خان۔ ولیکن امام شافعی
کے نزدیک نجاست عود کریں گی اور یہی احوط و اشد ہے و اما م۔ م۔ کو را برتن و کوری ایٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو تین بار پانی
سے دھو یا ہر خشک کیا پاک ہو گئی محیط۔ اور اگر برانی ٹیٹ ہو تو یکبارگی تین بار دھونا کافی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوئی زمین نجس کو اگر دھو نیکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اسپر تین مرتبہ پانی بہا دے وہ پاک ہو گئی اور اگر سخت ہو تو کما گیا کہ اسپر
ڈال کر مٹا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہا
اور زمین خشک ہو گئی تو پاک ہو گئی قاضی خان۔ بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرورت نہ کہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا تر کل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بخلاف پاک ہو گا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہر محیط
قاضی خان۔ اور اگر بوریا خراکی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار سر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی برتنوں پر شرح المینہ۔ جب ابتدا میں نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہو گا اسی پر شاخ میں قاضی خان نے لکھا
ابن الماعز رحمہ نے کہا کہ بنا خشک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چاہا امور سے ہر دھونا دل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صیقیل میں مسح کرنا یہ پھر فرک
داخل ہر مل ڈالنے میں۔ اور باقی رہا پھینکوں کی جگہ کو پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرنا ہر تو یہ قیاس محل نص پر ہے
کیونکہ بنانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔ اور ایک بات چوان امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
خیراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اس میں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے۔ امام شافعی
نے تجنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اسکی راکھ کنوین میں گری تو پانی تھاب ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
لوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سوراخ گدھا نکسار میں مرکز تک ہو گیا تو یہ تک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف ہے

بغلاف قول محمد رحمہ اور وجہ یہ کہ راکہ اجزاء نجاست ہیں تو ایک جت سے نجاست رہے تو ہر جت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط لازم ہے انہی کلامہ مترجا۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رحمہ اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے۔ قول اسی بر تاج الشریعہ نے وقایہ میں جویم کیا۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہے تو اب اسپر نمک کا حکم ہے اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ لطفہ نجس پھر علقہ ہو تب بھی نجس پھر گوشت کا مصغہ ہو تو پاک ہے اور یوں ہی شیرہ انگور پاک ہے پھر غمر جو کہ نجس ہو تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطا کی کہ نجس پانی و نجس مٹی سے ملا کر گار بنایا تو پاک ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی نجس ہو تو گار نجس ہو گا اور اسی کو یقینہ ابوالبیٹھ نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہ لکھا یہی صحیح ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ زمین جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ طے سے و کپڑا فرک المٹی سے اور چھری مسح کرنے سے اور زاپاک کنواں پانی انچھے سے یا پسلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر کھلا کر مدبوح کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہنچا تو کیا نجاست خود کر گی اس میں ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں یوں ہی مفروش انیشین بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہوئے بعد اٹھاڑی گئیں تو کیا نجاست خود کر گی اس میں بھی دو روایتیں ہیں۔ م۔ اور علماء کے فتاویٰ مختلف ہیں امام مصنف رحمہ پانی دکھانے کے حق میں احوط کو لیتے ہیں اور فرک مٹی و چھری کے مسئلہ میں نظیر مسح و فرک کو بجائے غسل قرار دیتے ہیں و علی ہذا قاضیخان کی تصحیح مذکور مخالف نہیں ہے۔ م۔ شایع اکثر نے کہا کہ ظاہر اکل میں نجاست مغیر ہے اور اولیٰ یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کجا دے جیسا کہ شایع جمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا۔ برخلاف اسکے جب سواے پانی کے دھیسے وغیرہ سے استنجاء کیا اور طیل پانی میں دھل ہوا تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہو گا۔ م۔ ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہے۔ شایع کنز الدین العام کا میلان اختیار طہارت ہے اور اسی کے بحر الرائق میں بیعت کی فاحفظہ۔ اور جہد یہ میں ہے کہ گو برا گر جلا یا گیا حتیٰ کہ راکہ ہو گیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکی طہارت کا حکم ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ وقایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہے البھر۔ پھر امام مصنف رحمہ کے کلام تجنیس سے ظاہر ہے کہ اس میں نظیر کا استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف استنجاء یا جادے حتیٰ کہ طیل پانی فاسد ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہے۔ م۔ بکری کی سدری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتیٰ کہ خون جاتا رہا تو پاک ہونے کا حکم ہو گا۔ نجس گاڑے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پانی لگائی تو پاک ہوگی۔ المصیط۔ نجس گارے سے کچی انیشین بنا کر پانی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے نور کو نجس بیٹھا کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی ملن تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہ ہوئی المصیط۔ نور اگر لید و گوہر سے گرم کیا تو اس میں روٹی لگانا مکروہ ہے اور اگر پانی جھڑک دیا تو کراہت جاتی رہی اقیقہ۔ یہ کراہت ظاہر انتزہی ہے بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھوان کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح ہے کہ اسکو نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلا یا گیا اور دھوان خبر حکم کو کھیلے کے تو بے پر شغہ ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو شہا خراب نہو گا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا القابہ۔ یہی حمام کے ناہخانہ کا حکم قاضیخان میں مذکور ہے۔ مشہور مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کو رے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی اقیقہ۔ یعنی باتفاق صاحبین چنانچہ گندام۔ شراب میں روٹی ملی تو صحیح ہے کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی نظیر یہ بھی صحیح ہے اور یوں ہی شراب کی پیاز یا بے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں پانی بڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہے خلاصہ۔ شوربا میں شراب پھر سرکہ بڑا کہ ترمش بے اثر شراب ہو تو پاک ہے نظیر یہ۔ شراب میں چوپامرا اور بھونے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو طہال ہے اور اگر اس صودت میں پھنسنے کے بعد نکلا تو حرام پاکتے کا لعاب بڑا کہ شہرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کما فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب اگر سرکہ ہوئی حرام۔ کما فی خلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہو کیونکہ جس میں تغیر نہیں ہوا کمانی قاضیخان۔ سو یا گد حاجب ایسی جھیل میں پڑا جان تک ہو گیا یا چہ بچہ بچہ گیلی شہ
 ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو محیط السخسی۔ شیرہ انگوڑا کاٹا اگر جوش میں آیا وگاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جو شخص
 قسم گیا بھوہ خراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر ٹکے کے تھہر ہو چکے تو وہ پاک ہو گیا۔
 اسی طرح شراب کا بھر اکپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہو قاضیخان۔ نجس تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہو جانے کا فتویٰ
 دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی۔ مخرج کتابا کہ صابون میں تیل بعینہ باقی ہو اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب میں
 پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہو لیکن ابن العمام رحم نے فتح القدیر میں اسکو نقل کر کے کچھ کلام
 نہیں کیا اور نویر میں اسی کی تبعیت کی اور شایع نے کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ عام بلوئی پر یعنی عموماً اس میں لوگ مثلاً
 مین اور نویر میں اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہو۔ ت۔ حلی رحم
 نے شرح فیہ میں شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر ہو۔ و۔ مین کتابا کہ آگ سے اجزائے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
 صرف پاک مٹی رہ گئی بر خلاف صابون بنانے کے کہ اجزائے نجاست باقی ہیں بدون استعار کے مگر جبکہ استعمال ہو جاوے یا جل جائے
 اور میرے نزدیک دالہ علیہ علم۔ بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اڑ جاتی ہو اور نجاست جو مٹی یا تھک گودہ دگر وغیرہ کے
 رہ جاتی ہو بر خلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اس میں بھی حلی رحم نے شرط کی کہ اثر ظاہر ہو فانہم۔ پس احوط یہ کہ فتویٰ دینے میں
 نال کیا جاوے دالہ تعالیٰ علیہ علم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہیں جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے۔ اگر بعض
 حضرات نجاست لگ گئی اور اسکو بکری گائے نے زبان سے جات دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا۔ کمانی قاضیخان۔ کپڑا اسطرح جانا تو بھی
 پاک ہوا محیط خود چائے تو بھی پاک ہوگا لیکن منع ہو اور بلی چائے تو اختلاف ہو اور اصح طہارت ہو۔ م۔ روئی نجس ہوئی اگر نصف
 تک ہو تو دھنی جانے سے پاک ہوگی اور اگر قلیل ہو کہ حسین یہ احتمال ہو کہ اس نعل سے جانی رہیگی تو اسکی طہارت کا حکم ہوگا
 الاصلہ اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی طہارت ہو۔ م۔ جیسے کھلیان روند اگیا اور نجس ہو گیا بھوہ کا شکار دزمیندار کے پیر
 تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الاصلہ۔ یون ہی مطلق مذکور ہو اور اخیر یہ کہ کل نجس ہوا ہو چنانچہ وغیرہ میں ہر گھبوند
 کو گدھون سے روند ایا جاتا ہو گدھے پشایب دید کرتے ہیں وہ بعض گھبوند کو پونچتا ہو اور خلیو پونچا دہ باقی سے مختلف ہو جاتے
 ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گھبوند جدا کر کے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تادل مباح ہو۔ اسی طرح اگر بعض جدا کر کے
 کسی کو پہا یا صدقہ دیدے تو باقی مباح ہیں۔ م۔ نجس رنگ کو اگر گھیلا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے البقیہ۔ مٹی میں جو پا
 مر گیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چھبے کے گرد سے حلقہ دار کر کو ل کر کے پھینک دیا جاوے باقی پاک ہو کھایا جاوے اور اگر گھی پھینک دیا
 ہو تو کھایا نہ جاوے لیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ میں روشن کرنا اور کھال کی دباغت میں مرمت
 کرنا۔ الاصلہ۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کو ل کر گردھا کرنے سے پاک ہو گیا۔ ہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
 تو وہ چیز نجس ہوئی۔ م۔ جب اس نجس مٹی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ بھڑنے سے بھڑتی ہو تو دھو کر
 بھڑتی جاوے مین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر بھڑتی نہ ہو تو ابو یوسف رحم کے نزدیک مین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جاوے
 البدلے۔ اگر گھی میں سے ہا بھوہ سیوقت لگیا تو پھل پڑنا کاڑھا کر آگے اسکے انزائب۔ مسئلہ وقدر الدرم و ماوونہ من النجس المخلط کالم
 والبول والنحر و غرز الدجل و بول النحر جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجوز۔ اور قدر درم کے مختلف نجس سے
 مانند خونی سے ویشاب وغیرہ مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اسکے ساتھ ناز جائز ہو اور اگر زیادہ ہو تو نہیں جائز ہو
 فس۔ اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق میں چند امور ضروری ہیں۔ اول قدر درم اسکو امام مصنف رحم نے خود شریع میں ذکر کیا۔ دوم
 خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد۔ سوم جواز ناز سے کیا مراد ہو۔ واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہو خواہ آدمی کا ہو

یسی حیوان کا جو اور اس سے بارہ خون مستثنیٰ ہیں۔ خون شہید و حکم منہر و درگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد از صبح کے منصفیہ
 نے اس میں کلام کیا و خون غیر سائل و مجلی کا خون و جون و پسو و مچھر و مصل کا خون ہر قطلیل آگے آویگی۔ البول۔ پیشاب آدمی کا
 مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہر جنکا گوشت نہیں
 کھایا جاتا ہو اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سو اسے چگا ڈر کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہر چنانچہ سسلہ گندرا اور سوسے جو
 لکے موت کے کہ اس سے احتراز و خواہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتار خانہ۔ اور شہابہ میں ہر کہ ملی کا پیشاب بھی سو اسے پانی کے
 برتنوں کے اور چیزوں میں عفو ہو اور اسی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت
 ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اس قدر کے ساتھ نماز مکروہ محوی ہو اور اسکا دھونا واجب ہو اور جبکہ زیادہ دم سے ہو
 تو نماز باطل ہو جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ وقال زعفران الشافعی قلیل النجاستہ و کثیر یا سوار۔
 اور زعفران شافعی رحمہ نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکساں ہے۔ لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔ کیونکہ نص خبر نے
 پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہو اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ و۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا
 حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ غلیظ ہو یا مخففہ جو سب سے
 تطہیر واجب ہے۔ و لئلا ان القلیل لا یملکن التخریج عنہ فجعل عفو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے
 کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو عفو قرار دیا جائیگی۔ و۔ یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہر گز غرض
 نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر بندہ کو بفضل کے ساتھ بقدر امکان سکھایا ہے اور یہاں قلیل سے احتراز کرنا امکان سے
 خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے۔ و قدرناہ بقدر الدرسم اخذنا عن موضع الاستنجاء
 اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک دم سے قدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ و۔ یعنی موضع استنجاء بالاجزاء
 عفو ہو تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک دم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہیں ہو سکتا کہ کھس کے پتال برابر
 ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ درمین سے بہت نظر آویں وہ بالا جماع عفو میں تو نص تطہیر لا محالہ
 مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آویں مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہے تو جب
 آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب رد ہوا ہے کہ قدر دم تک خاص کیجا دے بذریعہ اس نص کے جو دھیلون و پھرون سے استنجاء
 کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک دم ہے اور حال یہ ہے کہ دھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہیں
 ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا سیراجاع دلالت کرتا ہے۔ مع۔ ہم یہودی اعتبار را الدرسم
 من حیث المساحۃ و ہو قدر عرض الکف فی الصبح۔ پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا ازراہ مساحت یعنی مساحت
 ایک درم ہو اور وہ صحیح قول میں بقدر عرض بتیلی کے ہے۔ و۔ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہرا۔ اور بعض نے
 کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ ازراہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے۔ ویرودی من حیث الوزن و ہو الدرسم
 الکبیر الثقال و ہو ما یبلغ وزنہ مثقالاً۔ اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا ازراہ وزن کے اور وہ درم کبیر ثقال ہے اور
 یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال ہو نیچے۔ و۔ مثقال ۲۰ تیرا۔ و قیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق الثانی
 فی الکثیف۔ اور ان دونوں روایتوں میں توفیق یون دی گئی کہ دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور براہ مساحت تو تیز
 نجاست میں ہے اور براہ وزن کا رچی نجاست میں ہے۔ و۔ حتیٰ کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی
 بتیلی کے معر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہو اور اگر گویہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے۔ یہ توفیق نقیبہ
 ابو جعفر رحمہ نے دی ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کہ درمی ہیں کہا کہ یہی مختار ہے۔ مع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و کث

تھا دسی میں لیا ہے۔ بدائع میں اسی کو مختار شائع اور انہر کہا اور زلیعی و زہد ہی کے صحیح کہا۔ اسی پر نویر میں جزم کیا۔ واما کانت نجاستہ ندہ الاشیاء منغلطہ لانہا مثبتہ بدلیل مقطوع بہ۔ اور ان چیزوں یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے منغلطہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوئی ہے۔ فت۔ معنی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارضہ دوسری نص نہیں ہے۔ مہاز یہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں ہوں جیسے خفیف آجائی ہے یعنی ایک کے حق میں دو مختار من نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوئی ہے اور اس وقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حج پیش آوے۔ میں کتاہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نجس ثابت ہو کہ جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حج بھی نہیں ہے باوجود اسکے سبھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام و صاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا منغلط ہونا امام رحمہ کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص ثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک منغلط ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست میں جس میں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا طور ایسی نجاستوں میں جیسے گوہر کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک یہ نجاست منغلط ہے بدلیل حدیث ابن مسعود رحمہ جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجاء کے لیے دو پھر اور ایک گوہر لایا تو گوہر کو پھینک دیا یہ کہہ کر کہ یہ رجب بارکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارض میں نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوہر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ انانجلہ خون مسفوح کہ حرام مخصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی باخلافت ہے۔ مع۔ میں کتاہوں کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم و لیکن نجاست منغلطہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نواقض وغیرہ میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گزرجکی ہے خارج الیہ۔ انانجلہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین منغلطہ نجس ہے اور ابن المنذر نے خفیفہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نجس منغلط ہونے میں سبھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اور اذاعی رحمہ نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھادے اور یہی جہد امیرین دہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی مالک و عائدہ فقہاء کے نزدیک نجس منغلطہ ہے۔ مع۔ میں کتاہوں کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا برخلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جادے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ امام مصنف نے گدے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ انانجلہ عمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے نجس ہونے پر اتفاق ہے تو اسکی نجاست منغلطہ ہے۔ مع۔ پھر سوائے عمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں منغلطہ مثل خمر کے اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے منغلطہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ و۔ و ان کانت مخففہ کبول مایوکل لحمہ جائزات الصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ ناز جائز ہے حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ فت۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کرامت کی راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جادہ عمدہ قدریہ کو ناکردہ ہے۔ بالجلہ مخففہ نجاست کم چارم کپڑے سے غفور ہے۔ یر دمی ذلک عن ابی حنیفہ رحمہ لان التقدر یرقیہ بالکثیر الفاحش والربع لمحق بالکل فی بعض الاحکام۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر نو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہو گئی ہو تو نہیں

جائز ہو اور چارم کا انداز بیٹھے احکام میں کل کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ وفت۔ جیسے چارم سرگامح منبر کہ کل کے ہے۔ تو چارم کپڑا گو یا کل کپڑا
 وکثیر فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چارم اور تمام کپڑے کا چارم ہو اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن امام نے کہا کہ یہ احسن ہے اور صحیح ہے
 شرح المفیہ میں اسی کو مختار کہا اور نہ اتفاق میں اسی کو ترجیح دی۔ وفت۔ وعنه ربع ادنی ثوب یجوز فیہ المصلوۃ کالمیز۔ اور امام
 ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جس میں نماز جائز ہو جاوے اس کا چارم مقدار ہر جیسے میرزہ۔ وفت۔ تہ بند اور اس میں احتیاط ہوا
 ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہ بند کا چارم جس مخففہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع الذی صابہ
 کا لذیل والد خریض۔ اور کہا گیا کہ چارم اس جگہ کا مراد ہے جان نجاست لگی جیسے دامن وکل۔ وفت۔ پس اگر دامن کا چارم
 جس ہوا نجاست مخففہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و تحفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ بدائع و جہتی در سراج میں اسی کو صحیح کہا اور خفاق
 میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ فتویٰ کا لفظ اصح و مختار پر مقدم ہے ح ط۔ وعن ابی یوسف رحم شبرنی شبر۔ اور امام ابو یوسف رحم
 سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ وفت۔ استقدر اگر نجاست مخففہ لگ جاوے تو ردائیں اور اس سے
 کم ردائیں۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اسی کپڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن وکل تو اس قول
 پر مقدم ارجح ہوگی و علی ہذا جو بندہ و تربیان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہو گا فافهم۔ وانا کان ہذا مخففا عند ابی حنیفہ و
 ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ و التعارض النصیین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب
 اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اس کے جس ہونے میں اختلاف مجتہدین ہے یا اس کے حق
 میں دونوں باہم متعارض ہیں بر بنا و دونوں اصل مختلف کے۔ وفت۔ پس ابو یوسف رحم کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
 تحقیق ہے اور امام رحم کے نزدیک تعارض نصیین ہے یعنی حدیث عوینین تو اذیت کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث
 استمر جو امن ابول۔ دلالت کرتی ہے کہ انکا پیشاب بھی نجس ہے مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ و نجاست خفیفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی
 غلیظہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً۔ لکان فی الظہیر و التنبیہ۔ حتی کہ اگر غلیظہ ایک دم سے کم ہو و خفیفہ سے ملکر دم یا زائد ہو تو ملا جائیگا
 م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ جس غلیظہ ہے جیسے گوہ و پیشاب و منی و ندی و ددی و سب
 و کج لعد و منہو بحر و البحر۔ و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں
 الاختیار۔ شراب و خون مسفوح و مردار وغیرہ ماکول اللحم کا پیشاب ولید و گاسے کا گوہر دکنے کا گوہ و مرغی و بط و اوز کی بیٹ جس غلیظہ
 میں۔ قاضیخان۔ و زندون و بلی و جبے کا گوہ السراج۔ ادبلی و جبے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگا جاوے و قدر دم سے زائد ہو تو نجاست
 کر یا کسی ظاہر ہے قاضیخان و الغلام۔ اوپر گذرا کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب غلیظہ جس میں اور جنک کا
 گوہ بھی۔ التمار خانیہ پر چمچری و ذرغہ کا خون جب سائل ہو جس پر انظیر ہے۔ حتی کہ اگر قدر دم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو نافع جو از
 نماز ہے محیط۔ ماکول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرندہ ماکول اللحم کی پخاں جس مخففہ ہو اکثر۔ اور ہر چیز کا مردار اس کے پیشاب کے
 میں انظیر ہے۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اسکی خفت سوا ہے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی لکانی۔ حتی کہ اگر کوئی
 میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا شرط ہے۔ پھر چونکہ جس میں انکا بیان م۔ خون شہید جب تک اس پر ہواک اور جب تک
 جدا ہو جس ہوا۔ انظیر ہے۔ زوج کیے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون راہد کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
 یون ہی جو اس کے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے
 المذیہ کلیجہ و کلی کا خون جس میں نہیں ہے۔ خزائہ الفتادی۔ پس وہ مسفوح و خون مکمل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ اسراج۔ اور مصلی و ج پانی
 کے چنے والے جانور میں طرین کے نزدیک انکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال جس پر اگرچہ دھج کیا جاوے
 ہو۔ انظیر ہے۔ سانپ کی کھال صبح یہ کہ پاک ہے۔ الغلام۔ سونے آدمی کا لٹاب خواہ بیٹ سے آدمی یا سر سے آترے طرین م۔

نزدیک ایک ہزار سیڑھیاں تھیں جو سب سے کھانسی کے لیے تھیں۔ اس طرح دھیمے کے کپڑوں کا پانی ڈال کر فٹ اٹکی
بیت پاک پر۔ اچھنچہ پورے کھانسی کے لیے تھیں۔ اس طرح دھیمے کے کپڑوں کا پانی ڈال کر فٹ اٹکی
پر اچھنچہ پورے کھانسی کے لیے تھیں۔ اس طرح دھیمے کے کپڑوں کا پانی ڈال کر فٹ اٹکی
ڈال گئی حالانکہ انہیں میں نیکی تھی یا ایک مشکلی تیل میں گرے تو آما یا تیل خراب ہو گا جب تک آٹکا ضرر نہیں ہو۔ حقیرہ ابو الیث
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ مسائل ابو حفص میں کہ جو ہے کی نیکی گری سرکریا ب میں تو اسکو خراب نہ کر کی الجھت۔ رب پھر نا ہو
کا و حاکم دیا جاوے خواہ انکو نا ہو یا سبب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو جس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا
تو بیس نے کہا کہ ہلاک ہوئے سے ملے ہر آدمی کو اکثر دن نے لیا ہر اسراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ المینہ۔ نجاست کی مقدار میں
اعتبار ناز تر سے کے وقت کا پڑ نجاست گئے کے وقت کا قول اکثر۔ المنزد۔ جو نجاست منقطع کہ کنوئین میں گر کر اسکی نہ کی مٹی میں
مٹی ہو گئی تو جس دیہ کی کو فٹات منقلب ہو گئی اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ اگر جس کپڑے ترک پاک کپڑے خشک میں پینا پس
اسکی نی پاک کپڑے میں ظاہر ہوئی ولیکن استدر زری نہوئی کہ اگر جو زمین تو اس سے کچھ پیسے یا چٹکے تو اس سے کہ وہ جس نہو جائیگا۔
یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت میں خشک جس کپڑے یا خشک زمین جس پر بھجایا اور اس نجاست نے کپڑے میں اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ چڑے سے کچھ پیسے یا چٹکے گرنی کی جگہ ظاہر ہوتی ہو تو اس سے کہ وہ جس نہو جائیگا اصطلاح۔ بعض اسکے
و قایہ میں لیا ہر۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو جس زمین یا جس سجھونے پر رکھا تو وہ جس نہو گا اور اگر خشک پانون کو جس بھیگے سجھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہو گیا تو جس ہو گیا اور نہی کا اعتبار زمین پر اور یہی مختار ہر اسراج عن اصطلاح وغیرہ۔ اگر گارے میں گو بر ڈالا
اس سے چھت پر کھل لگائی وہ خشک ہو گئی پھر اسپر سجھا رد مال وغیرہ رکھا تو وہ جس نہو گا۔ خشک گو بر یا جس مٹی کو اگر مو اسنے
آٹا یا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہو جس نہو گا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناباک چیزوں کو گو بر کو اڑا لانے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی ہو پانی جاوے تو وہ جس ہو گیا۔ اور نجاست کے بخارات اثر کر جو کپڑوں کو لگتے ہیں آٹے
کپڑا جس نہیں ہوتا اور یہی صحیح ہو۔ نظیر یہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور منہل سے نہ پوچھا کہ اس کے پانی نکلی تو عامہ علماء کے نزدیک
اسکا اثر نہیں ہو گا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اسکا پانجامہ پیسنے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کے پانی نکلی تو یہی حکم ہو۔
اصطلاح۔ اسی طرح جائون میں مرط میں داخل ہوا یعنی جان لید کا الاؤ لگا ہو اور اسکا بدن سجھا ہو یا کوئی بھیگا کپڑا لگیا ہو
اسکی گرمی سے سوک گیا تو وہ جس نہو گا مگر جبکہ سوکھنے پر اسکا اثر تندرزدی وغیرہ کے بھیگی ازار و پانجامہ وغیرہ میں ظاہر ہو
الذخیرہ۔ اگر سجھونے پر مٹی لگ گئی اور خشک ہو گئی اسپر سو یا اور پسینا آیا اس سے سجھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اس کے بدن میں لگی ہو
نہو تو جس نہ ہوا اور اگر سجھونا تر ہو کر اسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن جس ہو گیا۔ قاضی خان۔ گدے سے پانی میں
پیشاب کیا یا انہیں گدے سے چھتیں اڑ کر کپڑے کو پہنچیں اگر اس میں اثر ظاہر ہوا تو جس ہوا ورنہ نہیں یہی مختار ہر اور اسی کو حقیرہ ابو الیث
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہر ہو۔ شرح المینہ للعلی۔ پانخانہ کی کیماں کپڑے پر پھینچیں تو اسکو خراب نہ کر نیکی مگر جب کہ بہت غالب
ہوں۔ قاضی خان۔ کپڑے میں چلا اور بے پانون دھونے ناز تر سے تو جائز ہو اگر اس میں نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاط اوسے سچو
عن الفتاویٰ عن الحسامیہ۔ جس سجھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا پس اگر سجھوسا بعدہ قائم دکھائی دیتا ہو تو جس ہر بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہیں قاضی خان۔ اور اگر خشک ہو تو اسکی طہارت کا حکم ہوا الحمد۔ کہتے نے اگر آدمی کے عفتو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو خشک
اس میں تری ظاہر نہو جس نہو گا خواہ کتنا قصہ میں ایسا کرے یا کھیل میں المینہ اور صیرفیہ میں کہا کہ یہی مختار ہو شرح المینہ للعلی۔ مسجد
پورہ پر کھتا تھا ہوا اگر خشک ہو تو جس نہ ہوا اور اگر سجھا ہوا اور اثر بورہ میں ظاہر نہو تو بھی جس نہیں قاضی خان۔ با تھی کی
کہ جس کا کپڑا ہو۔ اچھنچہ انہی کا حساب نہیں ہو جیسے عاب چتے وغیرہ۔ اگر با تھی نے سوئند سے کسی کپڑے کو ملایا تو جس

ہو اقا ضیخان۔ کتے کے بانوں کا کہہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہر الظاہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الامام رحمہ نے قول المصنف و لو اصاب
 و شوبہ قدر الدہم الخ۔ میں لکھا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست بہت کم فاحش
 نہ ہو مگر نازنین اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں مقبوضہ وقت کو نجاست
 گے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مضر ضیانی رحم دایک جماعت کا مختاریہ کہ مانع نہیں اور
 دوسروں کا مختاریہ کہ مانع ہر حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے ناز پڑے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا
 ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہر کیونکہ وہی دونوں طرف ایک ہی۔ بر خلاف اسکے جب دوسرا ہوتا تو
 ہو گا دلی بنا اگر درم کے دونوں رخ نجس ہوئے تو نازنین جائز ہے۔ پھر مانع ناز وہی نجاست ہر جو مصلی کی طرف منسوب ہو
 حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جیسے کپڑے بدن نجس ہیں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کپڑا پیر بیٹھ گیا
 تو ناز جائز ہے بر خلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہیں ہر تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور ناز جائز
 ہوگی یعنی جبکہ درم سے ناز نہ ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ ناز جائز ہر مگر کردہ ہر حتی کہ کہا گیا کہ اگر دقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت
 جاتے رہنے کا خون ہو تو اگر ناز میں نجاست پر واقع ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک
 مقبر اختلاف علماء ہر حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رحم کے نزدیک تعارض انصیین سے خفیفہ ہر دبرین تقدیر خون و غیرہ فرمی بلا داؤز
 کی پیمال اور آدمی وغیرہ کو لایم کا پشاپ سواے گھوڑے کے۔ اور نیز سب بالاتفاق مختلف ہیں کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ
 نہیں ہر اور خون سے وہ مستثنی ہر جو رنگوں میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں کھم نہروں ہر جب کاٹا جاوے تو وہیں
 جو خون ہر وہ نجس نہیں اور یوں ہی کلیجہ میں جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رحم نے نجس میں فرمایا کہ اس میں نظر
 ہر اس وجہ سے کہ اگر وہ خون ہو تو کچھ مشک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہر اور نجس کی مجاورت سے خیر نجس ہو جاتی ہر اور
 امام ابو یوسف رحم سے باقی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں مغز ہر نہ کپڑے میں۔ قال المرحم۔ دلیل تو یہی قوی ہر جو امام
 مصنف رحم نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق میں باقی ہر وہی دم مسفوح کا بقیہ ہر اور اگر نہ تو اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ دم
 مسفوح سے مجاور رہا ہر ہر بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید جوع و شفت ہر لیکن اگر صحیح ہو جاوے تو عذر کافی
 ہو گا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہر جب تک شہید ہر جو حتی کہ اگر ناز میں شہید کا خون آوے وہ دوسرے
 جو تو صحیح ہر بر خلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہواہ اُسکو فصل نہیں دیا گیا یا کافر ہر اگر ہر اُسکو فصل دیا گیا کیونکہ وہ فصل سے
 پاک نہواہ خلاف مسلم کے کہ وہ بعد فصل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنی ہر یعنی اگر جہ وہ ہر ہر کا خون ہر۔ فقہاء نے کہا کہ
 مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اٹھانا جائز ہر باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہر آدمین نے اُسکی کوئی تطیل دیکھی نہیں لیکن بعض
 مغزوں و دستوں سے میں نے زیادہ کے حق میں گفتگو کی آدمین نے کہا کہ یوں کہا جاتا ہر کہ زیادہ ایک حیوان کا پسینہ ہر جسا
 کھا تو اس پر تو اس دست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت متعجل بصلح کر دے جیسے نوشہہ تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہر جیسے مشک
 حال المرحم غلطہ تطیل نہ بارہ مشک ذرا دے کہ یہ کہ وہ اگر نجس الاصل نہا مگر متعجل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف
 جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے عمر کا استعمال سر کی طرف اجماعاً جائز ہر اور یہی صواب ہر کیونکہ یہ استعمال مشک
 وغیرہ کا بہتر نہ خون کے گوشت ہر چنانچہ کے ہر دلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ پھر یہ وہ مجر و پھیل کا خون کچھ نہیں ہر یعنی اُسکو مستثنی
 نہیں کہنا چاہیے کہ یہ در حقیقت خون نہیں ہر۔ رہی تو توشہہ پھر نجس غلیظہ ہر اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہر اور یہی مختار کھا
 گیا ہر۔ اور تطیل نے دودھ پیکر تو کردی اور ان کے کپڑوں کو لگی اگر نہ پھر ہر زیادہ تو من رحم کے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جب تک
 وہ کپڑا فاحش نہ ہو مگر ناز نہیں کیونکہ اس میں ہر درجہ سے نجس نہیں ہوا۔ یہی ابو حنیفہ کی فریب اور اتیہ میں مذکور ہر اور یہی صحیح ہر امام مصنف رحم

نے تجنیس میں بھی اسی کی تصحیح کی ہر اور ہم نے نو اقل و ضرور میں تجنیس و غیرہ سے نقل کیا جو اس فو کی طہارت کو مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہو
خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل ہے جس پر
قطعی قطعی واجب ہو کیونکہ فروع احکام میں دلیل قطعی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے۔ قال المترجم فعلی بنماز فرق غلیظہ و خفیہ میں شکل ہو گا لہذا
شیخ رحمہ نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گو بردید میں پیدا ہو گا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ پھر
امام محمد رحمہ نے آخر میں لید گو بر کی نجاست خفیہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری میں مارون بر خفیہ غلیظہ کے ساتھ گئے اور ہسٹون و ہانارون و
سراسے کو گو بر سے بھرا یا اور لوگوں کو عموماً قبلہ رکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو خضار اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلا و کیکر حکم جو از دیدہ یا
تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہو جو جواب یہ کہ یہ تساہل ہر اند تحقیق اس میں یہ کہ اس قدر تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدہ یا
پس اجتناب واجب ہو لیکن شرط امکان عمل پر حتیٰ کہ رجوع و مشقت دفع ہے یعنی اس قدر تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے بتلایا کہ حج نہ تو گو بر و لید کی جب یہ کثرت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اس کو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حج و مشقت
شدید لازم آوے اور حج کو اس قدر تعالیٰ نے دور کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ اس کو نجاست ہی نہیں رکھا ہو پس مجتہد کو شری دلیل قوی تاہم آئی
تو اسے حکم دیا کہ اس قدر تعالیٰ نے تم پر اس کو نجاست نہیں رکھا ہر اور ہر گز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہو۔ و علیٰ ہذا گو بر کے کندہ سے
جائز ہیں اور مسلمان گھوسوں کے حق میں گاسے بھینسون کا موت و گو بر و غیر نجاست نہیں ہر اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر
شائع نے بخاری کی کثیر کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی و جانور جو پایہ سب پلٹے ہیں بر خلاف ایسے شہر کے جہاں آدمیوں کی راہ ایک
و جانوروں کی الگ ہے۔ مفت۔ و مختار میں ایک ضابطہ پر بند کی سیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اس کی
بیٹ نجاست خفیہ ہے جیسے مرغی و بالوط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہو اگر وہ اکول الہم ہو تو اس کی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیہ ہے اور سو
پرندوں کے ہر جوان کا لید گو بر امام رحمہ کے نزدیک خفیہ و صاحبین کے نزدیک خفیہ ہے اور شر بتلایہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اکثر
ہر اور امام محمد رحمہ نے آخر اس کو پاک کہا یہی قول مالک رحمہ کا ہے اور اکول الہم جانوروں کا چشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے
نجاست خفیہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر اکول الہم پرندوں کی بیٹ خواہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیہ ہے اور کہا گیا کہ
پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اگر گدے و خیر کا لعاب علی الذئب پاک ہے۔ مسئلہ۔ و اذاصاب الثوب من الروث او من
اختاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم یجز الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ۔ اور جب کپڑے کو بید یا لاسے کے گو بر سے حدود درہم سے زیادہ
لگا تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نازنین جائز ہے۔ و۔ کیونکہ امام رحمہ کی اصل کہ نص با تعارض ہو موجود ہے۔
النص الوارد فی نجاستہ و ہوا روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ و قال ہذا جس اور کس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ
لید کی نجاست میں جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکا یا ادر کہا کہ یہ جس یا کس یعنی لید کی
ہر اس نص کا دوسرا معارض نہیں ہے۔ و۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور استنجا کے دو پھر دن و ایک دوشہ میں سے رتہ کو پھینکا یا
اد یہ فرمایا تھا پس اس سے جس جو ثابت ہو اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہونا ثبوت ہو۔ و لہذا ثبت التخلیض عند
و التخلیض بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رحمہ کے نزدیک مغلطہ ہونا ثبوت ہوتا ہے اور مغلطہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے
و۔ یہ امام کی اصل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکہ ہر جواب یہ کہ حقیقت جن تعارض نہیں ہے و لیکن ہر دو بیت
اس طرح ہونے کی ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ و قال ابی حنیفہ حتیٰ یغش۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گو بر کے ساتھ جائز ہے یا تک
کہ فاحش ہو جاوے۔ و۔ یعنی نجاست اس کی خفیہ ہے۔ لان للاجتماع فیہ مساقا و ہذا ثبت التخلیض عند ہما۔ کیونکہ
اس میں اجتماع کو گناہ پیش ہوئی ہر اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخلیض ثبوت ہو جاتی ہے۔ و۔ یہ تو صاحبین کے واسطے عمل
خاص ہے۔ و لان فیہ ہر وہ لا متلا و الطرق بہا وہی موثرۃ فی التخلیض۔ اور اس وجہ سے کہ اس میں ضرورت متحقق ہے کیونکہ

راہین اس سے بھر جاتی ہیں اور یہ بات تخفیف میں مؤثر ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہو تو لید گو بر میں بھی تخفیف پیدا کرے گا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض منسحقہ۔ بر خلاف گدھے کے پیشاب کے کہ آسکور میں جو سببی ہے فت۔ اگر کما جادے کہ عموم بلوے و ضرورت سے تو نجاست ساقد ہو جاتی ہے جیسے بی کا جموٹا۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن بی کی ہر دم ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید و گو بر میں کم ضرورت ہے لہذا مرث تخفیف لازم آئی کہانی بسوط شیخ الاسلام النہایہ میں کہتا ہوں کہ گھوسہ کو ہر وقت ہی بی سے زیادہ ضرورت ہے فافتم۔ قلنا البصر وہ فی التعلال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی تطهر بالمسح فقلت فی مؤنتھا۔ ہم کہتے ہیں کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جو بیوں کے حق میں مؤثر ہے اور اسے ایک مرتبہ تو خفا کر کے تخفیف کر دی حتی کہ جونی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہے پس ضرورت کی مؤنت میں کفایت کریگی۔ فت۔ الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے حسین حج تھا اسکی تطہیر میں تخفیف ہو تو بیان نجاست تو اپنے حال پر رہا و لیکن جونی کی تطہیر میں تخفیف کر دی تو یہی اسکی محنت و در کرنے میں کافی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت خالی جونی کے حق میں منحصر نہیں ہو سکتی ہے خصوص گھوسوں کے حق میں تو خفا ہر جگہ بخفی ملون شل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے و علی مذاہلی کے جھوٹے سے کم اسکی ضرورت نہیں ظاہر ہے لہذا شر بلا لیدہ میں کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے۔ کہانی الدر۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے آخر میں ابتلا سے عام دیکھ کر اسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رحمہ کا قول ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے عینس و کبری و دودھ کے جانوروں و گھوڑے میں ہے و قال المسرح۔ و لا فرق بین ما کول اللحم و غیر ما کول اللحم۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان کول اللحم و غیر ما کول اللحم کے۔ فت۔ یعنی جیسے غیر ما کول اللحم کا لید و گو بر وغیرہ جس سے اسی طرح جنگا گوشت کما یا جادے انکا بھی نجس ہے لیکن ہمارے بیان ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیسا کہ کہا گیا۔ و ز فرح فرق بینھا فوافق ابا حنیفۃ فی غیر ما کول اللحم ووافقھما فی ما کول اللحم۔ اور ز فرح نے دونوں قسم میں ازراہ حکم کے فرق کیا پس غیر ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو تو بموافقت امام رحمہ کے نجس غلیظہ کہا اور ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ و عن محمد رحمہ اللہ داخل الری۔ اور امام محمد رحمہ سے حکایت ہے کہ جب ملک رسی میں داخل ہوئے یعنی باردن رغیدہ غلیظہ کے ساتھ ہیں۔ و راسی البلو سی۔ اور لوگوں کو عموماً اس قبلہ دیکھا۔ فت۔ کیونکہ راہین و گھروں کے صحن و سراپن لید و گو بر سے بھری تھیں جیسے ہمارے ہندوستان میں اکثر جگہ یہی کیفیت ہے انھی ان اکثر الفاحش لا ینزع ایضا۔ تو امام محمد رحمہ نے فتویٰ دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع ناز نہیں ہے۔ فت۔ اور اس قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ و قاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کچھ کو قیاس کیا۔ فت۔ جو راہین آدمی و جانوروں کے متعلق آدرفت سے گو بر و مٹی سے مخلوط ہوتی ہے پس کہا کہ وہ بھی چاہے جعدہ لگے مانع ناز نہیں ہے۔ و عندہ لکھ رجوعہ فی الخف یروسی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رحمہ کا خفت کے مسئلہ میں رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ فت۔ پہلے کہتے تھے کہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ اُنکے نزدیک تو اس لید و گو بر سے تو نجس ہی نہیں ہوا اس جہت سے اللہ اور رحمہ نے سمجھا کہ اول منزہ کا فتویٰ دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتویٰ دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع ناز نہونے سے عمارت لازم نہیں کیونکہ شاید نجس ضرور ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتویٰ کے یہ ہوتے ہیں کہ تکلیف بخرج ہونے سے معلوم ہو کہ عمارت کے حکم میں یہ چیز نجاست ہی نہیں ٹھہری ہیں کما فی فیصلہ۔ مسئلہ۔ و ان اصحابہ بول الفرس لم یفسدہ حتی یغیش عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و عند محمد لا ینزع و ان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اسکو منصفہ نہو گا یا تک کہ فاحش ہو جادے یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہیں اگرچہ فاحش ہو جادے۔ لہذا بول مایوکل کحہ ظاہر عندہ۔ کیونکہ ما کول اللحم کا پیشاب امام محمد رحمہ کے نزدیک پاک ہے و فت۔ جیسا کہ اذ بیان گذرا۔ مخفف نجاست عند ابی یوسف۔ اور ما کول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ و لمحہ

ماکول حنفہ ہوا۔ اور گھوڑے کا گوشت حاجیوں کے نزدیک ماکول ہے۔ فتنہ اور مجبور علماء کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر لگے مفید و مانع نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیہ ہے تو جب تک فاحش نہ مانع نہیں ہے۔ واما عند ابی حنیفہ رحمہ فالتخفیف لتعارض الآثار اور رہے امام ابو حنیفہ تو اس کے نزدیک مخففہ ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ فتنہ اگر کما جاوے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بیان کی کہ گھوڑے کا گوشت امام رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کراہت ہے مانند آدمی کے در نہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اس کا پیشاب پاک ہو کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رحمہ کی بیان کی اسی پر بیان مدار رکھا کہ جب دونوں تعارض ہوں تو نجاست میں تخفیف آجاتی ہے اور بیان مراد تعارض سے حدیث استتر ہو امن البول اللحم۔ اور حدیث عربین ہے حسین اذ ثون کے پیشاب پینے کا عذرہ والوں کو حکم دیا تھا پس حدیث استتر ہو امن البول اللحم سے تو عموماً پیشاب سے بر نیز نکلتا ہے خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا جو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث عربین سے اذ ثون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب میں تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی و لیکن کلام بیان تعارض میں ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونوں نص اپنے ثبوت و دلائل وغیرہ جہات میں ملے ہوں اور بیان بہت فرق ہے ہوا اسے کہ حدیث عربین حسین اذ ثون کا پیشاب ان عربوں کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کہ جمیع مصالح استہ میں موجود ہے اور اپنے معنی میں صریح حکم ہے۔ اور حدیث استتر ہو امن البول اللحم کی اسناد میں بلکہ مرفوع کلام حضرت علی علیہ السلام ہونے میں کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہے اور معنی میں بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استتر ہو امن البول اللحم متصل ہے کہ البول سے معذور مراد ہوا اصل اللہ لام میں بھی عذر ہے اور مؤید اس کی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت علی علیہ السلام دو قبروں کی طرف گئے اور فرمایا کہ ان دونوں پر غدا ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے غدا نہیں کیے جاتے پھر دونوں کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نہایت نہ کرتا اور بعض روایت میں پیشاب کرنے میں بد نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل میں پیشاب نہ کرنے سے مانعت دوسری حدیث میں مروی ہے پس بقرہ نہ کر متصل ہے کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام تر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمکا در کا پیشاب اور جو ہے گا و مانند اسکے جو بیان ہوے ہیں مخصوص ہیں تو جب اس عام سے تخصیص ہو گئی تو دلالت اس کی قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اس کی اشال ماکول اللحم اس سے مخصوص کیے جاویں جیسا کہ اصول میں مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رحمہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل میں صحیح بدرجہ اعلیٰ حسین درجہ کے دونوں واجب العمل ہیں تو اس جہت سے مساوی ہیں اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چمکا در جو ہے وغیرہ کا پیشاب امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے اور اس کی طہارت یا بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رحمہ کا قول انکی طہارت میں نبوت ہو کیونکہ نجس میں ہے کہ ملی نے کنون میں پیشاب کیا تو باطلاق از روایات سب اچھا جاوے اور یوں ہی کپڑے میں لگ گیا تو اس کو خواب کر لیا کافی الفتح اور خلاصہ میں ہے کہ ملی نے برتن میں پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی جو ہے کے پیشاب کا حکم ہے اور فقہ ابو جعفر نے کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں انتہی۔ یہ مسائل دلیل ہیں کہ امام رحمہ کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہیں۔ دلیلیا یہ تخصیص اہل بیت کے نزدیک ہے پس امام رحمہ پر انکا مذکورہ دو کا قیاس فیہ ہم۔ مسئلہ۔ وان اصحابہ خروا لایوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرعہ اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد لایجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹا ہے ہر نہ کی گئے جو ہر ندون میں خیر ماکول اللحم میں اور یہ بیٹ قدر دم سے نادم ہے تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

ناز جائز ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ فت۔ میں کتابوں کے مجمع الانہر میں لکھا کہ جواز نماز اس کثرت میں صرف امام
 کے نزدیک ہے کیونکہ جن پر مذکور لاگوشت نہیں کھایا جاتا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور انکی بیٹ سے بجا ذکرنا مستند ہے اور
 صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ کی روایت پر وہ نجس مغلطہ ہے اور یہی صحیح ہے اور کرمی کی روایت پر شیخین رحمہ کے نزدیک
 نجس مغلطہ ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس مغلطہ ہے اور محس الاثر مہدی رحمہ نے لکھا کہ شیخین رحمہ کے نزدیک پر مذکور ہوا ماکول الحکم ہوں
 یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ غناہ میں لکھا کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں
 روایتوں میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں یہی فخر الاسلام نے شرح جامع منیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجہ اصحاب میں اختلاف ہے۔ فقہ
 قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد قیل فی المقدر وہو الاصح۔ پس لکھا گیا کہ اختلاف اسکی نجاست میں ہے اور لکھا گیا کہ
 اختلاف مقدار میں ہے اور یہی اصح ہے۔ فت۔ میں شائع نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام جڑیوں کی بیٹ کے ساتھ ناز جائز
 ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مغلطہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جو از نو میں شیخ کرمی رحمہ نے
 لکھا کہ جواز ناز اسوجہ سے کہ ان جڑیوں کی بیٹ شیخین رحمہ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ نے لکھا کہ اسوجہ سے کہ نجاست
 خفیہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول پر شائع متفق ہیں کہ وہ نجاست خفیہ ہے۔ پھر ابو یوسف رحمہ موافق روایت کرمی رحمہ کے ابو حنیفہ رحمہ
 کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقہ ابو جعفر کے امام محمد رحمہ کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ
 کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ فت۔ اور فخر الاسلام نے جامع منیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونوں پر
 ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رحمہ نے اسی کو اصح لکھا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضی خان و محیط بنی
 ہے کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بد بو و خرابی کی طرف متوجہ کر دیا ہے لیکن مسوطین و محیط سرخی میں
 اسکے خلاف مذکور ہے اور لکھا کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بد بو و خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجدوں سے کوئی پرند ہانکا نہیں جاتا
 تو ہننے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جٹکا گوشت کھایا جاوے اور جٹکا نہ کھایا جاوے دونوں کی پچال میں کچھ فرق
 نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر دالہ اہل علم یہ ہے کہ طیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونوں کی پچال میں فرق ہونے کا جواب
 یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں طہال و حرام کا فرق معلوم ہے اور مجبر اس میں طہارت و نجاست ہے پس دونوں کی پچال میں بھی فرق ہے
 حتی کہ حرام جڑیوں کی پچال نجس ہے۔ ہو بقول ان التخصیف للضرورة ولا ضرورة لعدم المحاطة فلا تخفف۔ امام محمد رحمہ
 کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق شہری تو اب نجاست کا مغلطہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمی
 کے ساتھ مخالفت نہیں تو تخفیف نہوگی۔ ولما انتہا تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذر فتحقق الضرورة۔ اور
 شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ جڑیاں ہوا سے پچال کر دیتی ہیں اور پر ہوا سے متعذر ہے تو ضرورت متحقق ہو گئی۔ فت۔ پھر ہر
 نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاف نہیں ہے تو اپنی حد تک رہی یعنی نجاست میں تخفیف ہو جائیگی اور اسی کو کثرت
 اختیار کیا جائے گا کہ پشاپ اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور پچال ان جڑیوں کی جو نہیں کھائی
 جاتی ہیں نجاست مغلطہ ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول ہے کہ ان جڑیوں کی پچال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح لکھا گیا
 کافی الدر۔ ولو وقع فی الانا فیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صول الا والی عنہ۔ اور جب یہ پچال برتن میں
 پرے تو لکھا گیا کہ اس کو محاب کر لی امد لکھا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا مستند ہے۔ فت۔ پھر اگر کھاجاوے کہ امام
 سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بچھونوں و کپڑوں پر مویا دیتی ہے وہ ظاہر ہے۔ مع۔ اور اسی کو ابو نصر رحمہ نے لکھا
 مع۔ اور یہاں حرام جڑیوں کی بیٹ کو نجس لکھا تو کیا فرق ہے جو اس پر کہ ان جڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ نجاست
 مشاہدہ ہوتا ہے جسکے بیٹ لگی ہو اندلی میں بھی ضرورت ہو مخالفت کے متحقق ہے لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہو اگر یہ صحیح ہو تو نہ نجیس میں ہر کہ بلی نے اگر گویں میں پیشاب کیا تو سب پانی الٹھا جادے کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور بدین ہی اگر کپڑے کو لگ جادے تو اسکو نجس کر دیتا۔ ولیکن بیان بلی سے وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی ہو نہ نجیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں شائع کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہر کہ بلی نے بزن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اسکو نجس کر دیتا اور یہی جو ہے کے پیشاب کا حکم ہے اور نفیہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ بزن نجس ہو گا اور کپڑا نہیں نجس ہو گا انتہی۔ قول ابو جعفر رحمہ اچھا قول ہے کیونکہ بزن خون کے دھکنے کی عادت جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں جو ہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن شائع کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے جو ہر ضرورت خفص کے برخلاف اسکی مینگی کے اسلئے کہ گیسووں میں یعنی اناج میں اسکی ضرورت ہے چنانچہ انھوں نے کہا کہ اگر گیسووں میں مینگی اگر لگی اور انہیں پس لگی تو انکا مانا جائز ہے جب تک کہ مینگی کا اثر یعنی بود مزہ وغیرہ آسین ظاہر نہ ہو۔ مفت۔ فتویٰ اسی پر ہے جبکہ محیط سے گذرا۔ اور بدین ہی بلی جو ہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے ناند لگے تو خلاصہ دفاضخان میں کہا کہ انہر روایت یہ کہ اسکو نجس کر دیتا کافی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہو گا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے بزن کے اور چیزوں میں غور ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ اور ابضاح میں ہر کہ چمکا کر کا پیشاب و بختال کچھ نہیں ہے اور دفاضخان میں ہر کہ چونکہ اس سے احتراز مستدر ہے تو وہ نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ میں کتا ہوں کہ دفاضخان کی تطیل مشعر ہے کہ وہ در حقیقت نجس ہے فافہم۔ م۔ مسئلہ۔ وان اصابع من دم السمک او من لعاب البغل ادا الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگایا خمر یا گدھے کا لعاب نگاہ زیادہ ہے قدر درم سے تو اس میں نماز جائز ہے۔ ف۔ ولیکن دونوں کی تطیل میں فرق ہے۔ اما دم السمک فافہم بدم علی تحقیق فلا یكون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس ہو گا۔ ف۔ اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انه اعتر فیہ اکثر الفاحش فاعقبہ نجسا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اخبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اسکو نجس اعتبار کیا۔ ف۔ یعنی خفصہ۔ شاید خون قرار دیا اور اسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدین اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار فافہم مشکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر۔ رہا خمر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُس کے لعاب میں شک ہے پس یعنی پاک چیز اس سے نجس نہ ہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ اور شامی رحمہ نے اس میں بسوط کلام کیا اور اسکی تطیل دلیل ہے کہ لعاب البغل میں بھی بامقرب ہی حکم ہونا چاہیے واندہ تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان میں خود ضرورت اسکی نجاست کی مستط ہے اور کثرت کہ خفص ہو اور اول اقویٰ اور یہ احوط ہے۔ م۔ مسئلہ۔ فان انتضخ علیہ البول مثل رؤس الابرقہ لک لیس شئی لانه لا یستطاع الاتضاع عنہ۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ بھو بارشل سوئی کے سر دین کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بھاد کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر میں نہیں۔ اور بدین ہی اگر سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہوں تو بھی شائع کے نزدیک معتبر نہیں واسطے دفع مرج کے۔ ا۔ لکانی وغیرہ۔ اور نوادر معلیٰ میں ہے کہ اگر ایسی جھینٹیں پڑیں اور انکا اثر دیکھا جاتا ہو تو دھونا ضرور ہے۔ الجہنی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتی کہ ناز پڑی پس اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیا میں تو درم سے ناند ہوتی تو نازا عادیہ کرے کذا ذکر البتالی والا امام الجہولی مع۔ اور در صورتیکہ وہ معتبر نہیں ہیں اگر انکو پانی بھونچا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے اطلع۔ اور فیہ میں ہے کہ اگر جھینٹیں ملکر پھیل گئیں اور قدر درم سے ناند ہو گئیں تو چاہیے کہ انکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس میں لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے ناز جائز اور اسکے بعد نہیں جائز ہے۔ م۔ اور یہ اسوقت ہے کہ ایسی جھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاسے ناز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور اگر بلی میں پڑیں تو اسوجہ سے کہ اسکو نجس کر دیتی اور حضور صلی کیونکہ بلی کی طہارت میں یہ نسبت بدین و کپڑے و جگہ کی طہارت ہے

زیادہ تاکید ہے۔ البھر وہ السراج۔ اور اگر چھینٹیں سوئی کے سردی برابر نہیں بلکہ سب سے کے سردی برابر ہوں تو عدم ضرورت کی بنا سے منع ہیں انکانی مع البھر یعنی جب قدر دم سے ناکھ ہوں اور شائع نے کہا کہ اگر پانی میں گوہ یا پیشاب نکلا اور گرنے کے بعد نہ خشک پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو جس نہ کریگا یا وہ جان لیوسے کہ پیشاب ہوا فتح۔ رنگ کی خصوصیت نہیں بلکہ اثر ظاہر نہ ہو کا سبق اور ہی مختار و واضح ہے۔ م۔ اور میت کے نکلنے والے براس حالت میں جو میت کے دھوون کے چھینٹیں پیرین خبیثے بجا و کرنا ممکن نہیں ہر تو اسکو جس نہ کریگی کیونکہ یہ عام بوی ہر افق۔ مصلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن میں گرین چنگ کرے کا موقع ظاہر نہیں ہوتا وہ غلو ہے جیسے راستہ کی کچھ رو جس کا دھوان و گوہر کا غبار اور کنون کے بیٹھے درہنکی جگہ کا غبار غلو ہے۔ م۔ و حال الم۔ و النجاستہ ضربان مرئیہ وغیرہ مرئیہ۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ۔ مرئیہ جو خشک ہو جانے کے بعد منہر و نظر آوے جیسے خون و گوہ وغیرہ۔ غایہ۔ نماکان منہا مرئیہ فطرتا رہا نبردال عینہا پس جو نجاست میں سے مرئیہ ہو تو اسکی طہارت اسکے مین کے نائل ہونے سے ہے۔ و۔ یعنی اس نجاست کا جرم ذات جانے تو پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و جو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت محل باعتبار العین فنزل نزوالہ۔ کیونکہ نجاست نے تو طول کیا محل میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے نائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا نزوال ہو جائیگا۔ الا ان یقی من اثر یا مایشق ازالہ۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جاوے جسکا دور کرنا محتاج مشقت ہو۔ و۔ ف۔ واضح ہو کہ قول۔ الا ان یقی الخ استثناء ہر اثر کا اور مین نجاست میں اثر داخل نہیں ہر لہذا استثناء قطع نہیں لیکن۔ اور نہایہ میں مستثنیٰ اند میں و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے نائل ہو تھنشی کیا اور آپس یعنی روح نے ابرا دیکر مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف مین ہر اور حذف جائز نہیں ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہر مین کا لفظ ایک تو مین ذات ہو جائیگا اور اسکے مقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے بیان ہی معنی ہے اور آپس استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی مین سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہاں مراد یہ کہ مثلاً کثیر الاول تو نجاست سے صاف تھا پھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و جو وغیرہ کے عارض ہونے تو جیسے عارض ہوئی ہر بعینہ نائل ہو جاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ نزوال اسکی ذات مع اثر کے ہو گا پس جب وہ مین نجاست بعینہ نائل ہو جانے پر طہارت ہر لا آئے ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہر پس نہایہ مین جو مین و اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر حذف ہر بلکہ یہ معنی کہ مین سے مراد بعینہ وہ نجاست نائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب نائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فہار کے نزدیک تو نزوال مین یعنی ذات سے طہارت ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اسکا نزوال اسکے مین و اثر کے دود کرنے سے ہر بشرطیکہ ایسی چیز ہو کہ اسکا اثر دور ہو جائا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا نزوال نہ ہر مین و اثر یعنی بعینہ نجاست بعد ہو جانے سے ہر مگر انکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جائے مین مضائقہ نہیں۔ لان الحصریح مرفوع۔ کیونکہ حج شرح مین دور کیا گیا ہے۔ و۔ ف۔ مشقت استثناء ایک حج ہر اور یہاں مشقت کی تفسیر ہے ہر کہ اثر دور کرنے میں سوہ پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیو وغیرہ۔ انکانی۔ مضاف وغیرہ۔ اور یوں ہی گرم پانی سے جھرانے کی بھی تکلیف نہیں دئی گئی ہے السراج۔ اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابھر یہ نہ ہے کہ خور شرب یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون میں کو چھپا تو فرمایا کہ اسکو دھواں اسنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر نیچے مقرر نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی باسناد حسن و لیکن منقطع ہے اور طبرانی نے معجم کبیر میں اسکو خور شرب حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے پانی کے بھی مذکور ہے وہ احتجاج ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب نائل نہ ہوا تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز اثر تو رنگ ہر اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ مین جرم ہر مین نائل ہو گیا ہے۔ چونکہ اثر کا اعتبار مین تو یہی بنا پر شائع نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا اتم کو رنگ نبھس یا غصے نبھس سے رنگا پھر اسکو دھویا یا تنک کر پانی صاف کرنے لگا تو پاک ہو جائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اس کے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ اختلاف آگے آدیا۔ م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نبھس تیل یا چربی میں ڈالا یا اس کے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا چربی کا اثر اس کے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ اسی کو فقیر ابو الیث نے لیا اور یہی جمع ہو الہامیہ ۱۰۔ اور نبھس میں اسکی وجہ یوں بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہو گیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہ گیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل نبھس ہو گیا تو اسکو ایک برتن میں کر کے اس پر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اسکو کسی حرق سے کتبہ یو سے پھر اس طرح کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہو جاوے پس پاک ہو جائیگا۔ تمام ہوا کلام نبھس کا۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یوں ہی زیادہ ہی من مذکور ہے۔ م۔ لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہو گی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتیٰ کہ اس سے کھال کی دباغت روا نہیں ہے بلکہ مسجد کے سوا اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اس سے کسی طرح انتفاع نہیں لینا چاہیے کیونکہ حدیث میں یوں ہے کہ حق میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ انہیں لعنت کرے کہ چربی انہیں حرام کی گئی تھی تو انہوں نے لکھ کر اسکو بیچا اور نفع اٹھایا۔ کما فی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس حرمت و منع ہو گا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور نبھس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف اس طرح کہ اس پر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتیٰ کہ جب قدر پہلے اندازہ تھا اسی قدر پر آجاوے اس طرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یوں ہی زیادہ ہی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دس کا ہے یعنی در شہد یعنی تاری یا ٹھرایا انگوڑ کی۔ ع۔ یہ حکم تو مذکور ہوا لیکن بعض صورتوں سے اس پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ نبھس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا شہد جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا جبکہ اس میں شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اس میں شراب کا اثر نہیں رہا پھر اگر پور ہجاوے تو روا نہیں کہ اس میں سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوے اور سرکہ اس وجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو شہد شراب میں بغیر دھونے کے ڈالنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اس میں شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہو جاویں گے اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ پور ہجانا وجہ بطنہ اجزاء باقی رہنے کے ہوتا ہے و علیٰ ہذا ہر چیز جسکی پور ہجاء سے اس میں ہی بات ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ آخری کلام مرتبہ سے متعلق نہیں جیسا کہ شیخ متعلق رحم نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھونے ہوئے میں جو شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جاویں گے تو جب بغیر دھونے کے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولیٰ جائز ہو اور یہ معنی نہیں کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اس میں شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جاویں گے تاکہ لازم آوے کہ بواقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے تھی فافہم۔ ہاں یہ رہا کہ پھر بواقی نورہ سے کی قید کیوں رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ قتادی قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ شراب کا غم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پورا استعمال ہو تو پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہ جب کہ اس میں شراب کی بواقی نہ رہے۔ تا آثر خانیہ عن الکبریٰ۔ پس مترجم کو ظاہر ہے ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر ہے جو قاضی خان میں ہے اور زیادہ تہ نہ رہنے کی معنی نقاہت میں تاکہ ایسی چیزوں کا استعمال نہو جن میں شراب کی بو سے نفث پیدا ہو جاوے یہ ہیں معنی کہ ابتدا سے اسلام میں شرابی برتنوں سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ولیکن اگر بواقی ہو تو استعمال میں لانا تحریماً کردہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور خلاصہ میں ہے کہ کوزہ جس میں شراب ہو تو اسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک ہر طریقہ کوزہ یا ہویہ امام ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ ع۔ اور امام محمد کے نزدیک کسی پاک نہیں ہو سکتا۔ ع۔ اس مسئلہ میں کوئی قید نہیں کہ پور ہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل مینا احوط ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ پاک ہو جانا تو اسی قدر ہے کہ

اگر استعمال میں لانا جب بھی کہ پو پانی نہ ہو جیسا کہ تحقیق گندہی - اور میں کہتا ہوں کہ یون ہی گیون کا مسئلہ ہے کہ اگر شراب میں
گیون پڑے اور جو سکر پھول گئے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک گیون پانی میں بھگوئے جادین حتیٰ کہ پیسے شراب کو چوسن گئے تو
پانی جو جس جادین پھر نکال کر خشک کیے جادین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو انکے پاک ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر
پھولے نہ ہوں تو تین مرتبہ دھونے دہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جاوینگے مگر شرط یہ کہ غمر کا مزہ و بونہ پانی جاوے محیطہ میں
کہتا ہوں کہ اول صورت جبکہ شراب میں پھول گئے ہوں لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی میں بھگوئے جادین پھر خشک
کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکہ جادین نہ آئے کہ ہرٹ ٹپکنا موتوف ہو جاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے میں مختار ہے پھر
غابر قول ابو یوسف پر فتویٰ نہیں ہر چنانچہ نصاب و کبریٰ میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گیون یا گوشت پکا پاؤں
نے کہا کہ تین مرتبہ پانی میں پکا یا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ کبھی پاک نہ ہوگا اور
اسی پر فتویٰ ہر المعمرات - و ادنیٰ میں ہے کہ بفتی - یعنی اسی پر فتویٰ دیا جاوے - الفتح - اور مختار میں گوشت کے حق میں
قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتویٰ ہے - م - بالجملہ نجاست مرئہ کا دور کرنا لازم ہے سو اسے ایسے اثر کے چمکے رواں شقیق
ہو تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہیں مگر مستحب ہے - وندیشیرالی انہ لا یشرط الغسل بعد زوال العین
وان زال بالغسل مرہ واحدہ - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہے کہ بعد دور ہونے میں نجاست کے دھونا شرط نہیں اگرچہ ایک ہی
مرتبہ دھونے سے نازل ہو جاوے - ف - یعنی اگر نجاست مرئہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہو گیا تو اسی قدر کافی ہے اور
اگر وہ تین مرتبہ دھونے سے نازل ہو تو دھو کے جاوے یہاں تک کہ عین نجاست دور ہو جاوے السراجیہ - اور اس میں تین یا پانچ
وغیرہ کسی حد پر اتکاف کرنے کا اعتبار نہیں ہے محیطہ - اور ہی اقص ہے - ف - اور ہی صح ہے - د - وہیہ کلام - اور اس میں مشائخ کو کلام
ہے - ف - بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھو دین یعنی نجاست غیر مرئہ قرار دیکر - و فقیہ ابو جعفر و مجاہد
نے کہا کہ دوم مرتبہ دھو دین - ص - اور جو نجاست کہ غیر مرئہ ہو اسکو تین بار دھو دے - محیطہ - لیکن تحقیق وہ ہے جو امام مصنف رحمہ
ذکر فرمایا - و بالیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یتغلب علی طین الغسل انہ قدر طہر - اور جو نجاست کہ غیر مرئہ ہے یعنی جیسے
پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہاں تک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہو گئی - ف - اگر مہنوں
یا فضل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان میں پاک ہوا - ل - ان التکرار لایند منه لکاستخراج - کیونکہ نجاست
نکالنے کے لیے تو کبر و دھونے کی ضرورت ہے - ف - لیکن نجاست غیر مرئہ ہونے سے اسکے میں نازل ہونے کا شاہد نہیں - و لا
یقطع خبر والہ - اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا ہوگا - فاعلم غالب الطین کما فی امر القبلۃ - پس غالب گمان کا اعتبار
کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے - ف - حتیٰ کہ مسافر کو جب جہت قبلہ میں معلوم نہ کہ کوئی موجود نہ ہو نہ دلی تحریر کرے جہت جانب کو
غالب طین ہو ہی مستحب ہے حتیٰ کہ تحریر سے پھر چھٹنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہیں - اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھو
کی تقدیر معروف ہے جیسا کہ محیطہ سے مذکور ہوا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہیں ہے - و انما قدر و بالثلث لان غالب الطین یحصل
عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا - اور فقہان نے تین مرتبہ سے تقدیر اسی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس قدر آدھڑل
ہو جاتا ہے تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو جیسے غلبہ طین کے قائم کیا گیا - ف - حتیٰ کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا
جیسے غلبہ طین طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کہا جاوے کہ غلبہ طین کے بجائے میں بار کو قائم کرنا اچھی بات ہے نہ تو حلا کہ یہ سبب
اپنی راے پر نہیں تو جواب یہ کہ خالی راے سے نہیں ہے - و یتاید ذلک بحديث استیثنا من متاعہ - و یتاید اسکی اس
حدیث سے دیجائی ہے کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق میں ہے - ف - جتنا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھونے پانی
میں نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہو جاتا ہے - م - اور یہ حدیث ضرور ہے کہ نجاست

غیر مرتبہ کے معنی ہیں کہ چونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا اندازہ ہر لدا مستحب ہے اور اگر نجاست مرتبہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر محقق ہوتی پس
 اسکا دھونا واجب ہوتا۔ م۔ اور اس استدلال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے تو جب
 نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے ہر حایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ ثابت ہو ستر لال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جو
 دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب متحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
 نہیں کہ تین سے زیادہ کہا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر بیان نجاست ہو تو وہ
 ناکل ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے ناکل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں صرف
 استدلال فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اس میں غلبہ ظن
 ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبہ ظن کے ہے مگر آنکہ کسی کو حاصل نہ ہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے واسطے کچھ خاص
 نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبہ ظن تک دھو دے یا وہ اس میں گرفتار ہو تو اسکے واسطے تین
 مرتبہ کی قید ہے کافی التوسیر یا اسکو سات تک اجازت ہے۔ الدرر در تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرفوفی ظاہر
 الروایۃ لانه ہوا مستخرج۔ پھر ہر بار میں پنجوڑا ضرور ہے کیونکہ پنجوڑی تو نجاست غیر مرتبہ کو نکالنے والا ہے۔ وفت تو جو چیز
 ایسی ہیں کہ وہ پنجوڑی جاسکتی ہیں انکو ہر بار پنجوڑا جاوے اور میری بار پنجوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہاں تک کہ پھر اگر
 پنجوڑے تو اس سے پانی نہ بے اور ہر شخص کے حق میں اسی کی توت معتبر ہے۔ الگانی۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے
 مگر اُسے کپڑے کی بجاوے کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے قاضیان۔ لیکن در مختار میں کہا کہ کثیر ارقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اضر ہے کہ
 بضرورت جائز ہے۔ قول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا دوسری بار مبالغہ سے پنجوڑا کہ بعد کو پنجوڑنے سے پانی نہ بے پھر اس کپڑے
 میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا ہاتھ دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں محیط۔ پھر
 اقام مصنف مع نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار پنجوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہی
 احوط ہے اور ابن العمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ پنجوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی معنی میں ہے لیکن گالی میں لکھا
 کہ غیر روایتیہ الاصل میں آیا کہ ایک بار فقط پنجوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت اخیر
 ہے اور قمار خانیہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر یہ سب ایسی چیز ہیں جو پنجوڑنے کے قابل ہونے پر وہ جو پنجوڑ
 سے نہیں پنجوڑتی ہر کو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند پنجوڑنے کے نجاست
 نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد بیان یہ کہ اسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اسکا چمکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شرط
 نہیں کہ بالکل سوک جاوے۔ تبیین۔ اور یہ قید بھی اسوقت کہ نجاست بہت جوش گئی ہو اور اگر غلیل جوشی ہو یا نو تو تین مرتبہ
 دھونے سے پاک ہو جائیگا محیط الشرحی۔ نجس کپڑا دھو یا گیا تین کوئندون میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار پنجوڑا لگیا تو وہ
 پاک ہو گیا کیونکہ یوں ہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائیگی۔ الگانی۔ نہیں غرض شری در
 وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الغلامہ۔ زمین در میان خشک کرنے کی قید نہیں
 مگر پانی جاری ہونا ضروری ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے دھوونے سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر ہے
 میں اسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دوسری بار دھونا واجب ہے۔ م۔ ہر جاوے یا نہ ہو کپڑے کے جو اگر
 کے لیے اچھی پست سے آگال لایا ہو تو اسکے آگال کا حکم مانند اسکے پید و گوہر کے ہے اور نجس میں کہا کہ اسکی ذہیرہ ہے کہ آگال لگتی
 بہت میں متواسی ہو ائمہ نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے چوتھ میں متواسی ہو اشتلابانی یا پھر توکر دیا تو اسکا حکم مثاب کا ہے
 لائق ہے۔ م۔ سے ظاہر ہوا کہ اگر اسی وقت توکر دے تو بھی نجس ہو حالانکہ نواقض دھوون میں صلوۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا

اور جو مصنف رحم نے ہمدردی کے اسی ساعت ظل کے ٹوٹنے میں یوں صبح کی کہ جب تک اس کا حال نہ ہو تو اس میں ہر شے ہو
شیخ ابن العمام رحم نے یوں بت سے جزئیات کے بلکہ شرح نے دیگر کتب متحدہ کے علاوہ سے اور نقل کر دیا اور ایک میں
حاکم ائمہ نقل کرتا ہوں۔ امام ابو یوسف رحم نے کہا کہ عام میں جس ازار کو باندھے نہاتا ہے جب اسپرست بانی ہایا جلا کو پچھتا
توپاک ہو جائیگی بدون پھوڑنے کے۔ شمس الانمہ حلوائی رحم نے اسی ازار عام پر تپاس کر کے کہا کہ اگر نہاست عون یا پیشاب
ہو اور اسپرست بانی ہایا تو کافی ہے۔ ابن العمام رحم نے اسپرستراض کیا کہ ازار الکام میں خالی بانی بدون پھوڑنے کے صرف اسوجہ سے
کافی ہو اگر وہاں ضرورت تھی تو اسپرست دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ جو فری جادینگی جہیں ہر پھوڑنا
شرط ہے۔ انفع۔ میں کتا ہوں کہ یہ صبح ہو کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔ م۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ بانی پختہ اینٹ کبار کی
میں دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہے اور یوں ہی مٹی کا برتن جو برانا مستعمل ہے۔ دلیکن اسکو بقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت میں نہیں ہوتی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے شل ہو گئی چنانچہ اسکا
خدا کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ تپاس میں ہو کہ شراب میں کیوں پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ میں بار بانی میں پکائے جادین دہر بار
خشک کیے جادین اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو ضیفہ رحم نے کہا کہ کیوں جب شراب میں پکائے جادین تو کبھی پاک نہوگے اور
اسی پر غرضی دیا جائیگا۔ انھی۔ اور اگر دسج کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی میں ڈال گئی تو اسکا
کر اسکا پٹ چاک کر کے صاف کر دیا جادے یا ادھو دھونے سے پہلے کھولتے پانی میں ڈالا تو کبھی پاک نہوگا انفع۔ اور اسی پر غرضی
ہونا چاہیے۔ م۔ شیرہ انگور میں گٹا کر اچھروہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نہیں ہونا واجب ہے۔ میں کتا ہوں کہ یہ آسوت کر گٹا
کسی نہاست سے آلودہ ہو یا گتے کا شہ شیرہ میں یا اسکی سال آلودہ ہوتی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی یہ کہ نہیں ہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
باقی رہے۔ م۔ مسائل شنی۔ آنا اگر شراب میں بھیگا تو نہیں کھایا جادے اور اسکا کوئی جملہ نہیں ہے۔ میں کتا ہوں کہ سرکہ
میں خمیر کیا جادے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف دلی الصبح نہیں۔ م۔ متشک حال
میں حلال ہے کھایا جادے و دوا میں دالا جادے اگرچہ دوا میں خون ہو۔ ج۔ اور ہم نے سابق میں کہا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پونچھے سے غراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نہیں ہے اور یہ آسوت کہ مردار سے نکلا ہوا اگر مذبح سے نکلا تو ہر
حال میں پاک ہے۔ م۔ سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الانمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ م۔ سوتے آرمی کے شہ کی مال
بقول اصح پاک ہے۔ ج۔ اور ہم نے سابق میں کہا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ شہ ہوا اور ظہیرہ میں مردے کے
شہ کا پانی کما گیا کہ نہیں ہے۔ ج۔ جو جہیں وضو وغیرہ کا دھون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر کھو دیا گیا کہ جانتک نہاست ہو چکی ہے
تو پاک ہو گیا اور اسکے چاروں جانب پاک نہ ہوئیں۔ لیکن اگر جوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ پانی کا کوان ہو سکتا ہے
حوں میں شیرہ انگور پھر اس میں نہاست گر گئی اگر وہ درودہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نہیں ہوتا تو نہیں ہو جائیگا
ورنہ نہیں۔ اگر مرغی سے اٹھا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سٹھ پانی میں یا شور بہ میں گرا تو نہیں نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تک تنہ
جر سے میں کسی نے وضو کیا اور ننگے پاؤں چلا حالانکہ چلے ایک ایسا شخص گندہا جسکے پاؤں میں نہاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہو کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ آئے اسی جگہ پاؤں رکھا جان نہاست والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پاؤں
نہیں ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے شل جو شخص عام کے پانی میں چلا تو پاؤں نہیں نہوگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نہیں ہوا ورنہ
نہیں میں ہو کہ کچھ چھوٹا اسکو کھو گئی اور نہ دھوئی تو ناز جائز ہے جبکہ اثر نہاست نہو مگر بطور احتیاط چاہے دھو دے
کسی کا دانت گرا آئے پیاسے اسکے صاف کیا تو دفع نہیں خواہ اپنا صاف ہو یا پر ایا ہو یہی اصح ہے۔ فاسٹوں کے پھوڑوں میں
بھلے کے نزدیک لازم کہ وہ دوسے شراب سے پر ہیز نہیں کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ کرہہ نہیں کہنا کہ لاغزوہ علی کے

کپڑوں میں سوسے انار دیا بجامہ کے مکروہ نہیں باوجودیکہ وہ شراب طلال جانتے ہیں تو فاسقون میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ تہیٰ
 مترجم کتا ہے کہ ہندوستانی بے ناز فاسق مسلمانوں کے کپڑوں سے انار دیا بجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء
 پیشاب کرنے میں معروٹ ہیں۔ م۔ یہ برخلات خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ فہمہ میں جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اس پر عمل
 کیا جاوے اور پانی کھانے میں خبر ملت پر عمل کیا جاوے۔ د۔ فارسی جو دیاج بنتے ہیں خبر ملی کہ اُسکی چمک بڑھانے کو شراب
 لگانے میں تو اس میں ناز و انہیں ہے۔ کمافی التحفیس الفتح۔ وحلیٰ ہذا انگریزوں کے بیان سے جو چیزیں ساختہ آتی ہیں اگر ان کی
 نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اقتداء ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ دوائیں جن میں شراب کا جزو ہے جس و حرام میں مگر
 جبکہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور فالت احوط اور جواز ارفق ہے۔ محلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
 جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہ ہو۔ مردار کی ہڈیوں سے جو شکریات کجاتی ہے حرجی مکروہ ہے جبکہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور
 سور کی ہڈیوں کا اختلاط ہے اور صابون انگریزی جو کہ جربی سے بنتا ہے وہ اختلاط مردار کی جربی کے نہیں ہے اور جوتیل سے بننا
 پاک ہے اور اصح قول پرتیل کا اعتبار نہ ہوگا۔ دالہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالنا سہ ماہہ دستی پر رکھتا ہے جب
 تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دشکی بھی پاک ہو گئی۔ ترکیبے میں خشک گوہر گر تو نجس نہ ہوگا جب تک اثر ظاہر نہ ہو پھر زمین میں چوہا
 گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہ ہو یعنی وہ در۔ دیا جس قدر کثیر اس کے اسے جو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
 نجاست سے صحیح یہ کہ کثیر نجس زمین میں ہوتا۔ ف۔ اور اگر نجد ہو کر بے توبھی صحیح قول ہے جس میں ہوتا ہے جب تک کہ اُسکی غالب رائے
 میں نجاست نہ ہو۔ پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا بچہ سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ کہ پاک ہو گئی بخلاف اسکے شراب میں جو ہمارا
 پھر سرکہ ہو جانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلات اسکے جب سرکہ ہونے سے بیل نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر سبولا پھٹا تھا پھر شراب
 سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں کمافی قاضیخان۔ م۔ انگوڑی پھوڑے پانوں سے اور پانوں خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
 شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہے۔ مشک میں پانی یا شیرہ پر آوے سے برتن میں نکالا اور دوسرے مشک میں سے
 بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مزاج ہا لاپس اگر وہ شخص در میان میں ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ جو ہا فقط اسی
 برتن میں مقرر رہا جائیگا اور اگر غائب ہوا اور معلوم نہیں کہ دونوں مشکوں میں سے کس میں سے ہو تو فقط دوسری مشک کو نجس قرار
 دیا جائیگا یہ اسوقت کہ اُسے تحری کی گرا اسکی تحری کسی مشک پر واقع نہ ہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مشک پر واقع ہو وہی نجس ہے۔ اور
 اگر دونوں مشکے دو آدمیوں کے ہوں ہر ایک کتا ہے کہ پھرے مشک کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں۔ الفتح۔ کوٹے میں جو ہمارا ملا و معلوم
 نہیں کہ کوٹے میں مرا یا گھرے میں یا کوٹے میں تو کوٹے میں مقرر دیا جائیگا۔ د۔ جو دانہ اگر مینگی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے یا یا
 گیا تو دھو کر کھا سکتے ہیں اور گوہر میں ہو تو نہیں کہ وہ نرم ہے۔ التحفیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ کھی و دودھ داسکے مانند
 جبکہ بدبو کرے تو حرام نہیں ہے۔ فحج کی رطوبت امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے برخلات اصحابین کے۔ د۔ امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دیا جاد
 م۔ بکری کا تھن اسکی مینگنی سے لٹھرا اور چھاپے نے بیگے ہاتھ سے اسکو دہا تو نجاست میں در و اثنین میں۔ الفتح۔ ارفی یہ کہ
 طہارت ہے خواہ بعد دم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں۔ م۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اسکو رمال سے
 نہ پوچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گردہ نجس نہ ہوگا۔ یوں ہی اگر استنجاء سے نہیں دیکھن پسینے یا پانی سے انار نہ ہوئی
 پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے بخلاف

فصل فی الاستنجاء۔ پھصل استنجاء کے بیان میں ہے۔ سنن و ضرورین نہیں بلکہ اس باب میں وارد کیا جیسے قدوری نے
 نے اتباع امام محمد رحمہ کیونکہ استنجاء انکار میں نجاست حقیقہ ہے۔ استنجاء اسطہابہ و استنجاء سب کے معنی یہ کہ جو چیزیں مسلمانین
 سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء اسطہابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استنجاء

خاص ہر پتھروں و ڈھیلوں سے۔ رہا استنفاہ یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے دانتوں پر پانوں ماننا و مانند اسکے کہ قطرہ وغیرہ آنا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزہت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالکل استنجاہ و در کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نہاست ہو۔ انفع۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا ہند سے استنجاہ نہیں ہر اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی استنجاہ ہر اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نہاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آویٹے۔ م۔ جس چیز سے یہ نہاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ و کپڑا و ردی اور کھا گیا کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہے۔ ف۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہے مگر مستثنیٰ ہے۔ اور جگہ مکروہات آخر میں بیان ہونگے۔ م۔ اور استنجاہ و قضاے حاجت۔ بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث وغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جلتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ۔ قول۔ مگردن کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ تین لعنت کی جگہوں سے بچو۔ پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں میں پیخانہ پھرے اس پر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اس نے عام راحت کو ضرر پہنچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب کرنا۔ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کھا جاتا ہے کہ درجنوں کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اور بچے ٹیکرے یا جھنڈ درخون سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو درمیان اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی حدیث ابو موسیٰ اشعری میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بعد جگہ تجوز کرے۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ و حدیث اسفہری کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کہ پیشاب کو اس پر ٹوٹاوے۔ پنجم حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگلیوں سے صر کی آتا رہتے۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ نسیم اللہ تعالیٰ کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہے یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ عظیم و احترام نام الہی عزوجل ہے۔ مع۔ اور بخاری رحم نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر صبح یعنی وقت میں اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہے کہ پیخانہ میں بھی یاد مکروہ نہیں ہے اور مترجم کتاب کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یاد الہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یا قلبی اور تیسرے وقت معرفت کاملہ ہے کہ اس وقت سو محال ہے حتی کہ غفلت مرتفع ہے اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں ناخلفہ۔ م۔ و پنجم روایت کحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت مرسل ہے۔ پانزدہم ابو جہل سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کتابوں کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیشہ کرنا اس طرح صحیح روایت میں مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہو گا۔ سوازدہم ساکن پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ تیسرے حدیث مرفوع کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ چہارم حدیث ابو ہریرہ مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرنا یا پیشاب کرنا ہو گیا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البغوی وغیرہ۔ پانزدہم دعا وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ نبی آدم کی شریک ہیں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے کمانی روایت ابن ماجہ اور دعا اللہم انی اعوذ بک من النجس و النجاسات۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہے۔ شانزدہم دعا وقت نکلنے کے غفرانک ربنا و الیک العیض۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں ہے ہنقد ہم حدیث میں ثابت ہے کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھن لکڑی کا تھا اس میں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دینے کا رواہ ابو داؤد و النسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہے کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور یہاں مکروہات دیگر میں غلبہ

آخر میں بیان کیا جائیگا۔ م۔ استنجا سنت ہے۔ فت۔ ہی قول مالک و حنفی کا ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام و اقطب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ فت۔ اسی واسطے اصل میں مذکور ہے کہ استنجا سنت محکمہ ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو ناز ہو جائیگی فت۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے۔ مع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پچانہ تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند ایک ٹکڑا آٹھانے بزن پانی کا اور بوری داڑھی کا آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ دیکھا کہ پچانہ سے نکلے مگر آنگہ پانی چھوٹے تھے۔ ابن الامام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث تو کچھ استنجا کرنے میں مخصوص نہیں بلکہ بیان وضو پر یعنی پچانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھنے تھے۔ الفتح۔ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہیں ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کروں۔ میں کتنا ہوں کہ حدیث ابن ماجہ و اس حدیث سے ظاہر بھی معنی ظاہر ہیں کہ بیان وضو نہیں بلکہ بیان استنجا ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ میں یہ خود صحیح ہے اور حدیث دیگر ام المومنین رضہ آویگی۔ م۔ اگر کیا جادے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رحمہ نے صریحاً کہا۔ جواب یہ کہ امام مصنف رحمہ کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ ازاہ کرتے ہیں جو بقوت واجب ہے لیکن استنجا علی الاطلاق واجب نہیں ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے بیج داکے مانند سے استنجا کیا تو بدعت ہے۔ اور بسو طہنج الاسلام میں ہے کہ استنجا دو قسم ہے ایک قسم پھر دھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجا کیا اور کبھی نہیں کیا تو وہ ادب ہے۔ مع۔ اور عینی رحمہ کا بیان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہے۔ م۔ خلاصہ میں کہا کہ اس بناء پر کہ طہل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہے لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک کرنا روا ہو جائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ میں کتنا ہوں کہ مکروہ سے تھوڑی مراد ہے و لیکن یہ اس وقت کہ قدر درم سے زائد ہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تھوڑی مراد ہے مع نبھاناز ہو جائیگی یعنی نفس فریضت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجا کرنا کس چیز کے ذریعہ سے روا ہو گا تو فرمایا۔ و یجوز فیہ الحج و ما قام مقامہ مسیحہ حتی ینقیہ۔ اور استنجا میں روا ہے پھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسیحہ کرے راہ کو یہاں تک کہ اسکو پاک کر دے۔ لان المقصود هو الا نقاء فیتعبر بما هو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجا سے تو انقاء ہے یعنی پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہی یہی معتبر ہے۔ فت۔ پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہاں تک کہ اطمینان ہو جاوے۔ و لیس فیہ عد و مسنون۔ اور اس میں کوئی شمار مسنون نہیں ہے۔ فت۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین سے نہ تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گئی المعصرات۔ لیکن اگر کسی کو دسواں ہو تو اسکے حق میں احتلات ہے۔ بالجملہ جو از پتھر داکے مانند چیزوں سے جو نقیہ کریں جیسے ڈھیلے خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند اُنکے انہیں۔ و لیکن جو چیز خال احرام ہے مانند کھال کے اس سے بوجہ تنگ احرام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت ہے کما مر۔ م۔ اور جو پتھر کے قائم مقام نقیہ میں نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برت و پختہ انیس و شکر ہی و کوئلہ۔ اور امام مصنف رحمہ نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابوں میں کیفیت استنجا نہ کو رہے وہ کچھ قید نہیں ہے مثلاً جائز دن میں پیچھے سے آگے آوے اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے لیجاوے اور چھبی میں ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہو تو وہ بات اختیار کرے جس سے نقیہ خوب ہو

اور نجاست میں تھرنے سے اچھی طرح بچاؤ رہے انتہی پس اولیٰ یہ ہر کہ خوب مقام ڈھیلہ کر کے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور سبکی انگلی اندر جھانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہو اور خلاصہ
میں ہر کہ گونا گوب ہر کہ انگلی و یا تنک پہنچ جاوے جو حقہ کا مقام ہر اور بہت کم ممکن ہر انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی بوجھ
ٹالے۔ الفتح۔ اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے لگے وہ موافق عادت کے ہو یعنی بچانہ و پیشاب یا غلط
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتیٰ کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی تہجدوں سے پاک ہو جائیگا۔ یوں کہ
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی تہجد وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست ٹھکانے کی جگہ سے
اُٹھ کر اُچھو۔ انیسین۔ اور یوں ہی لقطات میں مذکور ہر لیکن مریضانی رحم نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست ٹھکانے میں صحیح ہر کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی۔ اور یہی بنظر اصل قوی ہر۔ واعداء علم ہم۔ اور تہجدوں سے استنجا کی کیفیت یہ ہر کہ بائیں برزورد کو پہنچ
سے نہوے ہو کہ اور جہاد کے رخ سے بھی نہوے ہو کہ اور چاند و سوج کے مقابلہ سے نہوے ہو کہ اور عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے بیکراول سے
اُٹھے سے پیچھے بیجاوے اور دم سے پیچھے سے آگے بھوے اور سر سے پھڑگے سے پیچھے بیجاوے۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ ہر کہ یوں میں
ہر اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہر۔ پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہ گئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہر حتیٰ کہ اگر ٹھیک میں مقصد میں اُسکو پسینا پہنچا تو نہیں نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہر حتیٰ کہ اگر ٹھیک پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ بھی ہو جائیگا۔ انیسین۔ اور یہی صحیح ہر الذخیرہ۔ اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھو دے اور باقی ہر کہ
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استنجا کرے اور بیٹھنے میں ہر کہ استنجا واجب ہر الفتح۔ یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی
ظہر نہیں ہر۔ م۔ چند یہ میں ہر کہ استنجا واجب ہر یا تنک کہ اسکا دل اس بات پر سکھ جاوے کہ عود قطع ہوا۔ الفخیرہ۔ اور یہی اعتبار
صحیح ہر کیونکہ لوگوں کے طوائف مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خود جانتا ہر۔ التا مار خانہ و ظہیر ہر ح و المفہرات و شرح المنیہ لایمیر الحاج ہ۔ اور تحقیق یہ کہ استنجا سے اگر یہ مراد ہر کہ سب نکل جانے پر طینا
کرنا تو یہ واجب ہر جیسا کہ ظہیر ہر وغیرہ کی مراد ہر اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پانوں زمین پر مارنا و کھٹکھارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ انہیں کوئی اثر منقول ہر اسی معنی میں شیخ ابن العمام نے واجب نہیں کہا ہر۔ کیونکہ موجب توبہ قطرہ ہر
احمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل محقق ہر کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہر۔ م۔ اور اگر شیطان اسکو دوسوہ دلاوے تو اسپر
اتفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہر اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے الفخیرہ۔ جب تک
اُسکے خلاف یقین نہ ہو۔ ت۔ یہ طریقہ حدیث میں منقول ہر۔ م۔ اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سردی سے استنجا کرے محیط السرخسی۔ تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے المفہرات اور آہستگی سے لے۔ اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ تہلیل سے بغیر انگلی اوپچی کے کافی ہر اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کر کے بیٹھے جتدر ظاہر ہو تہلیل سے دھو دے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے السراج۔ اور یہی مختار ہر۔ التا مار خانہ عن العیمریہ۔ اور امام رحم کے نزدیک اول بچانہ کا مقام بھر پیشاب لگا دھو
و صاحبین کے نزدیک بالکس اور اسی کو غزوی رحم نے لیا اور یہی اُشبہ ہر شرح المنیہ لایمیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے
ساتھ ساتھ پاک ہو جائیگا السراجیہ۔ اور تہجمات دیگر کو نیگے۔ م۔ بالکل ہمارے نزدیک کوئی حد و سنون میں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا
کرے کہ پاک ہو جاوے۔ وقال الشافعی رحم لا بد من الثلث لقوله علیہ السلام لا یستنج منکم ثلثہ اجمار۔ اور شافعی رحم
نے کہا کہ کم سے کم تین تہجد وغیرہ ہونا ضرور ہیں بدلیل قولہ علیہ السلام اور سختی تم میں سے تین سے استنجا کرے۔ ف۔ یہ صیغہ امر کا
اور صیغہ وجوب کے ہر اور میں سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جزو حدیث طویل کا ہر جسکو بعضی واحد ماہرین جان و اصحاب سنن نے

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پچھانے
 جاوے تو پچھانے دیشا اب میں قبلہ کا سامنا یا پچھو نہ اکرے اور میں تمہارے اور منع کیا گو بریدہ وہی سے واسطے سے کہ آدمی
 دابن ہاتھ سے استنجاء کرے۔ اور صحیح مسلم میں سلمان رضی اللہ عنہ کے حدیث سے ہے کہ اور ہر کوئی منع فرمایا کہ ہم پچھانے دیشا اب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دابن
 ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم میں تمہارے سے کم کے ساتھ استنجاء کریں۔ یوں ہی حکم میں تمہارے کا ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں
 اور بخاری کی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ میں مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استنج فلیوتر من فعل فحسن ومن لا فلاح حج۔ اور
 ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجاء کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہیں تو کچھ عجیب نہیں
 ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن جانی نے روایت کیا و لیکن بیہقی نے فقہ حسن کے معنی تو
 بہت اچھا کیا۔ اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف استنجاء کرے کہ من استنج فلیوتر۔ یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے۔ یہ پہل
 ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں۔ تو کوئی خصوصیت میں تک کمی کی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک تہہ ہو جس کے تین کو نہ سے
 استنجاء کیا تو بالاتفاق امام شافعی رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ و ما رواہ متروک الظاہرفانہ لواء شہجی بجز لہ ثلثہ احراف جائز
 بالاجماع۔ اور حدیث شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہر ہی معنی اس کے متروک میں چنانچہ اگر ایک تہہ سے جیکے
 میں کو نہ میں استنجاء کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ یہی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل عجیب ہے
 جبکہ ابن جانی نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کہ میں تمہارے سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتیٰ کہ
 شافعی رحمہ کے نزدیک بھی بعد انکار کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو بھر کیسے بعد میں تمہارے کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور
 ظاہر ہے کہ میں تمہارے واجب ہوں تو جن ملکوں میں تمہارے کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہاء میں سے اسکا
 قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطح بیہقی رحمہ نے دی وہ درست نہ ہوئی حتیٰ کہ اکیاون ڈھیلوں سے استجاب کسی کے
 نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے
 اور جس نے استنجاء کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال
 سے نکالے اُسکو پھینکے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے
 گناہ نہیں ہے اور جو پچھانے جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکھ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پھینک دے کرے
 کیونکہ شیطان آدمیوں کی مفاد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے یہ
 حدیث ابن جانی نے اپنی صحیح میں روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُس کے معنی ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے و استنجاء میں طاق کرنا
 و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہیں اور انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور پچھانے کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے و لیکن
 یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود نہائی کے خجل میں شیا میں سے پردہ کرنے کا حکم مرتب ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استجاب
 خود حدیث میں منصوص ہے جیکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسے گناہ نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہے بلکہ اگر
 جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجاء ترک کرنے میں گناہ نہوا اور اس میں اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ استنجاء
 کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجاء ہی تحقق ہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے
 افصح۔ میں گناہوں کا اگر خود سے استنجاء کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور میں
 اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر اسے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ
 ایک تہہ کے تین طرف سے استنجاء ہو جانا یہی تین کی تعداد واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ افصح۔ اور یہی سہ

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد السمیر بن مسعود رحمہ سے استنجاء کے پھر مانگے تو عبد السمیر نہ دو تبھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اٹھا لایا
 پس آپ نے دونوں تبھیر لے لیے اور تیسری لید بھی نکلی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے تبھیر کو
 شگوانے کیونکہ بخاری رحمہ کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اس کے آخرین ہے کہ میرے واسطے تیسرا تبھیر
 تلاش کر دے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی لمخصا۔ ولیکن ابن حجر رحمہ نے روایت دارقطنی
 کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تصحیف بد صحت اسناد کے کچھ مفر نہیں ہے اور تحقیق
 جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی ہے کہ انقاء حاصل ہو اذین تبھرون سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم تبھرون
 سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتیٰ کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس میں طہرہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین تبھرون کے
 انقار نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے۔ کما ذکرہ یعنی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تطہیر و احتیاط کے ہے کہ کسی نہوا اور تہاب
 حاصل ہو۔ م۔ وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالیٰ فہ رجال یحبون ان یتطروا و انزلت فی اقوام کا فوایعہون الحجۃ المار
 اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فہ رجال یحبون ان یتطروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی
 کو۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو تبھرون سے استنجاء کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں
 کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ دھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دھیلون پانی کے درمیان
 جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م۔ پھر اس حدیث کو ہزار رحمہ نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن
 ہے کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ انصارتہم پر اسے تعالیٰ نے طورین مع فرمائی ہے تو تمہارا کیا طور ہے
 انھوں نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں فرمایا کہ وہی بات ہے سو تم اسکو
 مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اس کے ایک راوی عقبہ بن ابی معمر ہیں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رحمہ نے اسکو ضعیف کہا اور
 ابن یسین سے دور واقفین ہیں ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صلح الحدیث ہر ادیان عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں
 اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل ہے خالی پانی بھر ڈیلے
 وغیرہ۔ الفتح۔ طحاوی رحمہ نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ و جب التطہرین۔ یعنی اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے خوب نکرے والوں کو یعنی پانی
 کے ساتھ استنجاء۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابوبکر و از سے یہ تفسیر مروی ہے۔ ثم ہوا دہ۔ پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے۔ ف۔
 بعد تبھرون سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم من بار پانی سے وضو
 تھے رداء ابن ابیہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اسے حوزہ اپنے شوہروں کو کہو کہ بیخانہ و میثاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
 و حوڈالین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد و الترمذی و صحیح۔ وقیل سنتہ فی زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے
 زمانہ میں پانی سے استنجاء سنت ہے۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طح کی سنگینیاں ڈالتے تھے
 اور تم پہلا پھرتے ہو پس تبھرون کے پیچھے پانی سے استنجاء کر لیا کرو۔ رواہ البیہقی فی الحسن۔ اور اسی کے مانند حسن بھری سے مروی
 ہے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجاء علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح الہادی ہے برقموی ہے۔ السراج۔ اور حدیث السنہ
 عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکیں ان سے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء ہر زمانہ میں سنت ہو کہ وہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے ثابت
 ثابت ہوتی ہے۔ پھر پانی سے جب ہی استنجاء کر لیا کہ ایسی جگہ پاوے جان بدو بے پردگی کے استنجاء کر سکے ورنہ صرف دھیلون سے
 استنجاء کرے۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر بے پردہ کھلے سر استنجاء کیا تو شائع نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاوے گا۔ الفتح۔ حتیٰ کہ اسکی گواہی
 قبول نسائی م۔ اور اگر بیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بطرقت بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہو جانے میں ابن الجوزی رحمہ
 نے بحث کی ہے۔ د۔ محیط میں ہے کہ پانی کے استنجاء میں بھی کوئی شمار لازمی نہیں ہے۔ و یستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ

انہ قدر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فبقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسمع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے
 ہو تا تک کہ اُسکے غالب گمان میں آجاوے کہ اب وہ پاک ہو گیا اور باریوں سے اُسکی تقدیر نہیں کہ میں باریا زیادہ ہو لیکن جبکہ
 کسی آدمی کو وسوساں ہو تو اُسکے حق میں تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - **فت** - اور خلاصہ میں ہے کہ بعض نے پیشاب
 کے استنجے میں تین بار اور پچانہ کے استنجہ میں پانچ بار کی شرط کر دی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی رائے پر موقوف ہے وہ دھو لے جاوے
 یا نہ کہ اُسکے دل میں آجاوے کہ پاک ہو گیا - اتنی شرحا - اس میں تردد ہے کہ وسوساں ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے ایک
 تقدیر کر دینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ
 یوں تو اگر ایک بار بھی نہ دھوے تو عفو ہونے سے مفر نہیں ہے - **الفتح** - میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے
 یہ شرط ہے کیونکہ اُسکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر ورم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہیں لیکن
 پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجاء خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کر کے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے
 کرے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق میں طہارت شمار ہے پھر پانی
 کے حق میں شاعرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا اگر قلیل پانی میں بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور
 یہ بسوٹ میں مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کسے کہ نہیں سمجھتا ہو گا تو اسکی بھی وجہ ہو گئی ایسی - ابی العلامہ
 نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہیں حاصل
 ہوتی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شریعت نے صبح کرنے اور گھڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور
 زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پونچے یا کپڑے برتنی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پونچے دیگر نظائر میں منہ
 نے نجاست کا اعتبار نہیں کیا اور قیاس بیان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجاء میں طہارت کامل ہو اور نجاست پانی میں عود نہ کرے
 اس میں کوئی جواب نہیں سوائے اُسکے کہ بیان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر میں تو بہت
 شاعرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کرے گی تو اُسکے قول کا قیاس استنجاء میں بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہو گا کہ
 قلیل پانی بھی نجس ہو لیکن صریح اُسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شریعت میں پھر دھونے کے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ نہ
 وارفتگی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لیدگو ہر دھوئی سے استنجاء نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ
 دونوں پاک نہیں کرتے ہیں - قال اسناد صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجاء کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہیں ورنہ اُنسے بھی اجازت
 نہوتا **الفتح** - میں کہتا ہوں کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول میں متقرر ہوا کہ نصوص میں مفہوم معتبر نہیں ہے - پھر یہ مسلم کہ
 پھر وہ سے طہارت شریعت میں معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے دھونے وغیرہ کے حق میں ہے اور پانی میں جو کہ طہارت مؤکدہ ہے لہذا
 احتیاطاً اس میں معتبر نہیں ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت میں کہ نجاست موضع خروج تک ہو - و لو جاوزت
 النجاستہ مخیر جہا لم یخیر الا الماء - اور اگر نجاست نے تہج سے تجاوز کیا تو کچھ نہیں جائز سوائے پانی کے - **فت** - یعنی دھونا
 واجب ہے - **وفی بعض النسخ** الا الماء - اور بعض نسخوں میں چائے الماء کے الماء ہے - **فت** - یعنی کچھ نہیں جائز سوائے پانی
 والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - پس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سوائے پانی کے سرکہ وغیرہ
 مائعات سے پاک ہو جاتی ہے - و ہذا یحقق اختلاف الرواۃ میں فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا - اور یہ لفظ ماء بعض
 نسخ میں ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف
 روایتیں موجود ہیں جیسا کہ بتنے بیان کیا - **فت** - یعنی باب النجاست کے شرح میں - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز تہج کی صورت میں
 دھونا کی وجہ واجب یعنی فرض ہے - تو اسوجہ سے کہ استنجاء بر خلاف قیاس طہارت ہے - و ہذا لان المسح غیر فہل الا انہ کتفی

فی موضع الاستنجاء فلا یعداہ۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوجھنا کچھ دور کرنے والا نہجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر مقام
استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں متعدد ہی نہو گا۔ وفت کیونکہ غلط
قیاس و ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے۔ پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہ ان اصلی حکم بانی کا عود کرے گا۔ ثم یجبر المقتدر
المانع وراہ موضع الاستنجاء عند ابی حنیفہ وابی یوسف لیسقط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رحمہ مع موضع الاستنجاء
اعتبار البسائر الموانع۔ پھر مقدار مائع نائزہ ہر وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک موضع استنجاء کی نہجاست سے علاوہ
ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مع مقام استنجاء کے مگر اگر درم سے
زائد ہو تو مائع ہر برقیاس و دیگر مواضع کے۔ وفت یعنی دیگر مواضع میں بعد درم کے غصہ ہر پس جب اس سے زائد ہو تو
مانع ہر یون ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم غصہ ہو اور زائد ہو تو مائع ہو۔ مع۔ اجماع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ
قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پھر دھیلے کافی نہیں ہیں۔ جیسے پیشاب زائد۔ اگر راہ پچانہ یا پیشاب
سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نہجاست بھی ملے جادے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہو تو امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پھر دن داسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزادہ۔ بین
کتاہون کہ اس میں سو ہے اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نہجاست ملا کر درم سے زائد ہے تو پھر دن سے استنجاء جائز
اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج مگر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گزرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے۔ لہذا یعنی
رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نہجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی و قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی
جاوے اور پھر کافی نہیں اور یون ہی جو سوراخ نائزہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے۔ اور اگر قدر
درم سے زائد نہجاست مع راہ پچانہ یا پیشاب کے مگر ہو تو شیخین کے نزدیک پھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف بانی جائز
ہے۔ مع۔ اور قول امام محمد اوط ہے۔ الاختیار ۱۔ واضح ہو کہ قدر درم نہجاست غنیفہ غصہ ہونے کا مسئلہ جو گندہ اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا
کہ اسکی نہجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نہجاست
ہو تو شح طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ نے کہا کہ پھر دن سے مسح کر کے پاک کر دیا تو جائز ہے۔ طحاوی نے کہا کہ یہی
صح ہے اور یہی فقہ ابو الیث نے لیا ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ الفتح۔ اگر کسی کی مقعد بڑی
ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نہجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پھر دن سے
استنجاء جائز ہے اور یہی شبہ قبول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التیسیر۔ اگر نائزہ کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نہجاست
قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کجاوے کی۔ المخلصہ۔ اور یہی صحیح
ہے۔ تھنیں۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کجاوے لیکن یہی یہ صورت کہ نائزہ سے متجاوز نہیں اور مقعد سے متجاوز نہیں
ولیکن ملا کر درم سے زائد ہو تو اظہر ہے کہ استنجاء پھر دن سے کافی ہے۔ م۔ مستحاضہ پر ہر نائزہ کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسے
پیشاب یا نختانہ نہ پھرا ہو۔ السراجیہ۔ مرد مرلیں جسکی باندھی یا بی بی نہیں اور اسکا پیشاب یا بھائی ہر یعنی جس سے جلع حلال ہو
نہیں ہے اور مرلیں کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں تو پیشاب یا بھائی وضو کر اوسے سوائے استنجاء کے کہ اسکو مرلیں کی شرمگاہ
پھونا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا۔ المحیط۔ اور عورت مرلیفہ واجب شوہر نہ وضو سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر
یا بہن ہے تو اسکو وضو کر اوسے اور مرلیفہ سے استنجاء ساقط ہو گیا۔ قاضیان۔ رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستہات کا
تو امام مصنف رحمہ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و بیدہ گوشت و طعام و دین کا ذکر فرمایا ہے۔ ولایستنجی لعلم ولا بروث۔
اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے۔ وفت کیا گیا کہ نحو ہی مکروہ ہے۔ لان البیہ علیہ السلام لم یمن ذلک

یہ حدیث صحیح ہے۔ اس سے صحت فرمایا ہے۔ فقہاء حدیث سلمان بن ہریرہ سے فرمایا کہ استنجا کر کے
جمع پاؤں سے نہ دواہ الجناحہ الا استنجاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روٹ و غلظ سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
سایہوں میں لگا دے۔ گناہی مسیح مسلم یعنی بدگو برنجون کے جانور دن کے لیے اور بدھی خود آگے لیے ہے۔ و لو فصل بخیر
مصلی المقصود۔ اور اگر این چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود مانعت کے تو استنجا ہو جائیگا جو بدھ مقصود حاصل ہونے کے
ف۔ یعنی جو بدھ معافی و اٹھا ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ و لیکن کردہ ہر اگرچہ کافی ہو گیا۔ ف۔ لیکن
شعبک ادا ہوئی۔ صحیح معنی النسی فی الروث النجاستہ و فی العظم کو نہ زاد الجہن۔ اور روٹ میں مانعت کی وجہ سے کئی
ہر وہ ہڈی میں یہ کہ ہڈی زاد الجہن ہے۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد الجہن میں چنانچہ گذرا۔ م۔ بیان ہے کوئی
استند لال کرے کہ روٹ پاک ہر اتند قول مالک کے کہ چونکہ جس ہوتا تو طعام جن ہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن انسان
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود جو سابق میں گذری حسین فرمایا کہ یہ جس معنی
اسدی ہے۔ افصح۔ بن کتا ہوں کہ سوالی رحاب دونوں خلاف تحقیق میں سوال میں تو یہ جب کہ روٹ خود جن کا طعام نہیں بلکہ
انکے جانور دن کا صرح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہو کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد انکا تو آپ نے دعا کر کے
فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گند و تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہیں ہے اور نہ
لو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی ہڈی روٹ نظر نہ آئی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک ہنوسی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور باندہ ذات جن کے وہ بھی بخاری نظر سے مخفی ہے۔ استند تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ جس کا لفظ ایسے سنی میں آتا ہے جس سے نفرت و کین ہو اگرچہ وہ حقیقتہً جس نہوحتی کہ انصاف و ازالام کو
اچس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ تمس کی نجاست حقیقی پر دلیل حسین ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو
کہ امام محمد رحمہ ماکول اللحم کی بدگو برنجینی کو پاک کہتے ہیں فائس۔ اور استنجا نہیں کر لیا جس چیزوں سے۔ یوں ہی
جس پتھر سے ایک مرقہ اُسے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی خج دیگر ہو جس سے استنجا
نہیں کیا گیا تو اُس خج سے بلا کراہت جائز ہے۔ و لا بطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف۔ پس اناج و روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاحہ و اسراحت۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف۔ یہ دونوں بامین حرام ہیں۔ صح۔ تو کہہ کر تھوکی ثبوت ہوا
اور یہاں مانعت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر کھڑا رکھنا فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مکروہ ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے
کراہت تشریحی ثبوت ہوئی لہذا امام مہضف رحمہ نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو عداہ انسان یا جانور کا اور حسین بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا مکروہ ہے۔ م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور اگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کی پتیوں و پلین سے التبین۔ اور جانور دن کے چارہ سے۔ و۔ اور پختہ آتش
کو کہہ سے دایمی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حوت ہو جیسے و بایج کا کپڑا۔ البسوط۔ اور کاقد۔ اگرچہ بغیر کھاجو۔ البضرات۔ اور
نظم میں ہے کہ پانی سے استنجا کر کے نہ پاوے تو پھر سے نہ پاوے تو زمین شمی خاک سے اور انکے سواے روٹی و اس کے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رحمہ کے نزدیک کٹھنی کے ٹکڑے سے جائز اور در روایتوں میں سے اکثر روایت پر سونے و چاندی سے
جائز جیسے و بایج کے ٹکڑے سے جائز ہے صحیح معنی جائز کر مکروہ ہے۔ م۔ و لا یمنیہ۔ اور نہ استنجا کر کے اپنے دائیں ہاتھ سے
لان النبی علیہ السلام ہی عن الامام استنجا بالیمین۔ کیونکہ حضرت علی الصریحہ و سلم نے دائیں ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے
شیخ فرمایا ہے۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو دائیں
ہاتھ سے نہ چھوئے اور جب پیشاب پھر سے کرنا چاہو تو بائیں ہاتھ سے استنجا نہ کرے اور جب پانی ہے تو ایک سانس میں نہ پیو عداہ استنجا

و سلم رہا۔ اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں بھی مانت گزری ہے تو خاکسار چنانچہ پیشاب میں مانت ہے اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر نہ میں نے کبھی اپنا ذکر اپنے دائیں ہاتھ سے جو واجب ہے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی ہے۔ اگر کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بائیں سے استنجا کرنے کی قدرت ہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی ہر دن بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو دائیں ہاتھ سے استنجا کر لے۔ اطلاق۔ اور ہوتے بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ چنانچہ پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ اوقایہ۔ خواہ بے ہوش ہو سکے یا نہ ہو یا امید ان میں ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح اوقایہ۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوائے اس صورت کے کہ بے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں ام المومنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو ایٹھون پر چنانچہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بے ہوش چنانچہ میں پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہیں اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں گزرتی ہے کہ چنانچہ پیشاب میں قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید بخبر سے کہ فاطمہ و بول میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرنا اور نہ پیٹھ کرنا لیکن مشرق کو پھر یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جو کہ کو کعبہ چڑتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہاں شمال یا جنوب کو پھر لگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہاں تھے چنانچہ قبلہ رخ بنے ہوئے پائے پس ہم ان پر مگر بیٹھے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قوی ہے اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کا اصل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کہ نہیں اور یہ بھی بیان نہیں کہ آپ کا اسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنیٰ ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک بھی اگر سبزل کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ پس چلا مذہب احوط واضح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو چنانچہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بجاوے۔ السراج۔ انکو بھی جسپر اللہ تعالیٰ کا نام یا کچھ قرآن ہو پانچانہ میں ساتھ لیجانا مکروہ ہے۔ حنفی سراج۔ اور بحر الرائق میں ہے کہ آب ساکن میں پانچانہ پیشاب کرنا مکروہ تھوکی و آب جاری میں تنزیہی ہے۔ مکروہ ہے چنانچہ پیشاب پانی میں خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور بجلد ارد رفت کے کپچے و جھیننی میں اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھنے کا نفع اتحاد میں اور کون ہر پہلو میں مسجد و دن کے اور عسلائی عید کے اور مغایر میں اور جاربائون کے درمیان میں اور سلمانوں کی راہ میں اور مکروہ ہے کہ نیچے زمین پر بیٹھ کر دو پر کو پیشاب کرے یا چوڑے کے بل میں یا سانپ کی بانی میں یا کسی سوراخ میں پیشاب کرے اور مکروہ ہے کہ مڑے ہوئے یا لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعد ہو تو مضائقہ نہیں۔ السراج۔ یعنی جبکہ لوگوں میں سے کسی کی نظر کے روبرو نہ ہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جان پیشاب کرے وہیں وضو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ غازی کپڑوں کے سوائے دوسرے کپڑوں میں پانچانہ جاوے اگر ہوں حد نہ کپڑوں کی حفاظت رکھے اور سر ڈھکنے جاوے۔ السراج۔ اور داخل ہونے وقت کے اہم انی اعوذ بک من النجس و النجاس۔ اور بایان پانون پہلے بڑھاوے اور لٹکنے وقت وہاں بڑھاوے۔ التبیین۔ اور دونوں پانون میں حاصل وسیع دے اور بائیں طرف زور دے اور بائیں نہ کرے اور نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور نہ کسی چھینکنے والے کو یرجک اللہ کے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب دے اور نہ خود چھینکے تو دل میں الحمد للہ کہ لے نہ بان نہ پلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اسپر نگاہ کرے اور نہ تنہو کے اور نہ ناک جھاڑے اور نہ کھنکھارے اور نہ ادر آدھرتا کے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور نہ حتی الوسع دیر تک

پنجاد پیشاب میں ٹپختے کی عادت نہ کرے۔ اسراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ الذی اخرجنی مایوزینی والبقی ما ینفعنی۔ یہ دعا حدیث میں وارد ہے۔ م۔ پنجاد سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ماٹھنا حدیث میں مروی ہے کذا فی التھبیس اور یہ صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنارے سے استنجا کرنا شائع بخاری کے نزدیک جائز و شائع عراق کے نزدیک نہیں۔ اور اگر اسکی گانج نکل آئی اور اسنے دھوئی تو کپڑے سے بوجھ کر کھڑا ہو سج۔ اگر روزہ دار جو تو ضرور ہے۔ م۔ یہاں تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز میں خاک پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کر کے اصلی مقصود و مراد اعلیٰ یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوٰۃ بواو ہے اور باقی کتابوں میں صلاۃ و زکاۃ بالفت چاہیے صرح بہ الرازی یعنی رحم نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جب و رائل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالیٰ۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا و موتوتا۔ یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت ہو چکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ دام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی اور آیات انہر ت ہیں۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گو اہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور یمان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آدے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا۔ مع۔ نماز فریضہ محکم ہے اسکو ترک کرنے کی گنجائش نہیں اطلاق یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے فاد ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کما کما کہ طبع کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سیرہ بن عبید جنی رضی اللہ عنہما اور ابو داؤد نے عبد الصمد بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ بیک کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا نہ ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعہ سے ثبوت ہوا کہ طبع شرط ہے اور اس میں خلافت نہیں۔ اور جامع الزمردین راہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ بن کتا ہوں کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے شکر ہو وہ کافر ہے۔ اطلاق صمد۔ ت۔ اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو لیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عذر نہیں پڑھتا وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یا تک کہ توبہ کرے شرح الجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا شکر ہو کر مرتد ہو تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ مرتد ہو یا نہ ہو یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔ م۔ اگر کسی کافر نے نماز پڑھی وقت کے اندر جماعت کے ساتھ و معتدی ہو کر اسکو تمام کر لیا تو اسے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چاروں شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو یا جماعت نہ ہو یا معتدی نہ ہو بلکہ امام ہو یا تھوڑی پڑھ کر توڑ دی تو اسے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت میں اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوا تم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر عبادات میں بسین ہے۔ م۔ و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور وضع ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا اور مانا کہ نادہی فرض ہے مع دیگر ایمان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے شلاً طلع آفتاب پر مسلمان ہوا اور اسنے تمام عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسے واسطے ثواب ہے بجز عزم کا وقت آیا تو آج کی ظہر بشرائط ادا کرے اور اگر ظہر سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم نہ کر تمام عزم اسے واسطے حاصل ہے اور مردہ ظہر کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی تحقیق ہے۔ م۔ پھر ہر روز ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور اول وقت بشریح ہونے سے وسعت ہے اساعوامی وقت حتیٰ وجوب لای

[illegible]

و انسانی۔ اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توجید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اس واسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور
 کافر نہ جانیں اور نہ اُسپر جاو کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتیٰ کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر
 میں اُسے کافروں کے خوف و غیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت
 میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسے اظہار نہ کیا ہو۔ اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا اگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صورت
 اور کافر مشرک کی صورت و حالت میں صرف ناز کافری ہے کہ منافق ظاہر میں ناز بھی بُرہنہ ہے اور جب اُسے ناز بھی چھوڑی تو اب کچھ
 فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسے ناز چھوڑی تو ظاہر ہی صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دل
 یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا ناز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا۔
 اُس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان
 ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے بعد اَبے وجہ ناز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تار کی جھانکی ہو اور
 حدیث میں ہے کہ جب بندہ مٹے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ ہو جاتا
 جاتا ہے یہاں تک کہ توبہ پہنچتی ہے کہ سارا دل چھانبتا ہے پھر اس میں نیکی نہیں رہتی کہ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے۔ اور ترک ناز
 کا گناہ عظیم ہے کیونکہ ناز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو بیت دینی ہے چنانچہ اُس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
 میں ہے کہ ایک نے اگر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا ہے حد ہے پس آپ مجھ پر وہ قائم کر دیں پھر اُسے حضرت علی رضی
 علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں ناز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
 میں سزا پا کر جان جاوے تو جاوے و لیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسے عرض کیا کہ مجھ پر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم
 کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ ناز نہیں پڑھی ہے اُسے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھی۔ تو فرمایا کہ پھر تو چلا اور
 اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا پھر گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک
 حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی۔ ان الحسنات ینہین اس بات یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو۔ اور حدیث میں ہے کہ بعض
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اُسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے۔
 یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں باوجود نازوں سے گناہوں کے حل جانے کی مثال
 بھری نہروں پانچ وقت نہانے سے میل کھیل حل جانے سے رہی ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باوجود نازین اور عہد سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
 کھانا ملاہ ہیں جب کبائر کا ارتکاب نہو۔ رواہ مسلم والترمذی۔ یعنی شکار و شکار کی ناز پڑھی پھر نظر کی ناز پڑھی تو درمیان کی اوقات
 اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے معاف ہوئیں اسی طرح عشاء
 جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ لیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو۔ اور کبائر میں اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں
 کچھ اختلاف نہیں ہے۔ واضح ہو کہ بعد ایمانی کے سب سے اعلیٰ عبادت ناز ہے اور ہر ناز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے
 بہت مختصر و جامع تفصیل بیان کر دی۔ م۔ واضح ہو کہ ادا سے ناز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے لیکن
 جب کہ اسی قدر وقت رہ جاوے کہ اس میں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہیں ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف
 اس قدر وقت ملا کہ تحریم باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہند یہ میں ہے کہ آخر وقت بعد از تحریم کے ساتھ
 ہمارے نزدیک واجب متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ کافر اگر سلام یا اذان پڑھے اگر بالغ ہو اور بچہ ہو اگر اقامہ ہوا اور حائضہ عورت
 اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بعد از تحریم کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اُسپر ناز واجب ہو جائیگی۔ یعنی

تقدیر کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہو تو بالاجمل اس وقت کا فریضہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا۔ مختار الفتاویٰ۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر سچے خیالی والی دانی نماز میں مشغول ہوتی ہو تو پھر مرجائے گا تو اس کے رواج ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے اور بوجہ چورون و ڈاکا مارنے والا ان کے ومانند اس کے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا رواج ہو۔ ملاحظہ فرمائیے کہ کسی کتاب میں اس کی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اس میں یہ اصل ہے کہ غرض خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازیں اپنی اوقات سے مؤخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ و خونریزی و فارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہاں متحقق ہو جو از تاخیر ہو جیسے خیالی والی کی تاخیر نجوم موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر نجات رہن و دوزخ و فہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اس کا جتنا بھی مقدم ہو لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع مقات کی اور وہ ایسی چیزیں ہیں جو مقرر کیا دے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج بن مواقیت احرام۔ مع۔ اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وجہ المعترض فی الافق و آخر وقتہا ما لم تطلع الشمس۔ شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوٹان میں دھنکی بن پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ ف۔ اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ اور معراج میں نماز بن فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نماز بن فرض ہوئیں پھر گنا کر پانچ تک کی گئیں پھر نماز فرمائی گئی کہ ایک محمد میرے یہاں بات بدلتی نہیں اور پھر دس واسطے ان پانچ کے عرض پچاس ہیں۔ رد او احمد والانسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اس کے پیچھے پھر تار کی ہو کہ سپیدی چوٹان میں پھیلتی ہے اسی کو نماز ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتیٰ کہ اگر ایک جزو طلوع ہو تو گویا آفتاب طلوع ہوا۔ لحدیث امامہ جبریل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیما فی الیوم الاول صبح طلوع الفجر و فی الیوم الثانی صبح اشرفہ او کاوت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت تک ولا تنک۔ بدلیل حدیث امامہ جبریل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر میں اول روز فجر تک فجر طلوع ہوتی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے ما بین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ ف۔ یعنی جبریل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رحمہ نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم ہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رحمہ نے ایسے طے پر بیان کیا کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ لفظ مروی نہیں ہے م۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل نے خاتم کعبہ کے پاس میری امت کی دو بار پس دو نون مار میں سے اول بار مجھے طہر پڑھائی۔ جبکہ سایہ قتل شرک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ آگے ہے اور نماز پھر مغرب پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دوزخ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور پھر عشاء پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دوزخ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی غر کی جیکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جیکہ ہر چیز کا سایہ اُس کے دو چہرہ کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جیکہ تھائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی جیکہ زمین پر اسفہار ہو گیا پھر جبرئیل نے منوج ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے ایسا رکا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ف۔ اور اس حدیث و ابن جان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں۔ ع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے ہذا حدیث صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جس کے حق میں امام احمد نے کہا کہ مترک الحدیث۔ در نسائی و ابن معین و ابو حاتم نے کہا کہ لیکن الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن جان و ابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی و ابو داؤد و غیرہ ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تمیید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اس میں کلام کیا حالانکہ اس کے سب راوی مشہور عظیم ہیں۔ ا۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تھی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مع۔

اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکورہ کے معنی میں ہے اور اس میں دوسرے روز کی فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھ لو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن حبان و الحاکم و احمد و اسحق۔ اور ترمذی نے کہا کہ موافقت میں سب سے اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے۔ منع۔ پھر اگلے ایسا رکا وقت جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز انہیں سے فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی ورنہ مجبور یہ نمازین تو اسی است کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب ایسا ہے پر بھی۔ م۔ ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیان کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور صرف وقت و دخل تک باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ کہ وہ تو غروب تک ہے۔ و لا معتبر بالفجر الکاذب و هو البیاض الذی یبدو طولاً کم یبقیہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یفر تم اذان بلال و لا الفجر المستطیل و انما الفجر المستطیل فی الافق اسی الفجر شرفیہا اندکھ اعتبار نہیں صبح کا ذب کا اور وہ ایسی اسپیدی جو ظاہر ہوتی ہے و ما د پھر اس کے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دو کلمہ دے اذان بلال رضی اللہ عنہ کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیل ہوتی ہے یعنی آسین منتشر ہوتی ہے۔ ف۔

یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سحری کھاتے رہو اذان بلال رضی اللہ عنہ سے دو کلمہ کھانا اور صبح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے الخ الترمذی و غیرہ۔ عارہ بن رزیدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ نبی نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی رواہ مسلم و غیرہ۔ مراد فجر و عصر ہے اور نماز فجر مشہور ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن انجور کان مشہوداً۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہور ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کا ہے اس میں کوئی کمرہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد و دخل مذکور کے کمرہ ہے اور میان اول و ثانیہ۔

۱۔ و اول وقت الظہر اذ زالت الشمس۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر پہ کم طرت بجھے۔ لا مانع جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول۔ بدلیل اس است کرنے جبرئیل کے اول روز۔ ف۔ جو کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس۔ جس دم آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پہلی وقت ہے۔ مسوطین ہے کہ اس میں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امام جابر بن عبد اللہ جو محمد کو پہنچا اس میں تو بقدر شرک خود مذکور ہے۔ چاہا دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ زوال آفتاب شروع تھا اس وقت سایہ بقدر شرک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اس قدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ میں لکھا ہوں کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمر و بن حزم و ہریرہ و عبد اللہ بن عمر بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ضرب زوال آفتاب ہونے کو پہنچا اور مولیٰ اتم الصلوٰۃ کہ لوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ و آخر وقتہا عند الی حقیقۃ اذا صار ظل کل شیء مثلیہ سووی فی الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اُس کے دو چہرہ برابر ہو جاوے سو اسے سایہ زوال کے۔ فقہ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہنچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل ہے۔ چاہا دیا گیا کہ ایک مثل تلک وہاں تھا یعنی خاک کعبہ میں جو میں خط تھا اور پرتاب ہے کہ وہاں وہ پہر کو کچھ سایہ نہیں تھا اور شمالی کونین ہوتا ہے جو زوال پہنچا تو ظاہر ہے کہ جب خاک کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو سو اسے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ دیکھو کہ قریب مثل کے تھا وہاں اب جب ہو گا لہذا حساب سے باہم و فاقی ہو کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مضمون حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے میں میں لکھا ہوں کہ اس میں کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دو چند ہونے میں کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہنچنے کا طریقہ محمد بن یحییٰ ثعلبی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک گڑھی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خط در کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہنچے علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم نہ ہو تاخیر تب تک زوال نہو جب شہر جاوے اور کی بیشی نہو تو وہ وقت انتہا ہے پھر جب شہر کا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسہ و مرغینانی معہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہند پر نکالا اور اس کا محصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اُس کے مرکز پر ایک ایک گڑھی بنی ہو تو ظہر کا کھجاوے تو اول طلوع آفتاب پر اُس کا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑے گا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اُسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتیٰ کہ کم ہو کر محیط پر آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ ہر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہے گا یا تک کہ ایک حد پر شہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے جب آفتاب نہ ملے تو دوسری طرف سایہ پڑنے لگے گا اور جو شہر اُس کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کرے فرض کرے کہ وہ لکڑی کا چارم تھا تو اُس پر داغ دیدے پھر سایہ پڑنے پڑنے دوسری طرف محیط پر پہنچے گا وہاں نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط ملاوے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رحمہ اللہ نے نزدیک جب مرکز کی گڑھی کا سایہ دو چند ہو تھائی کے برابر ہو چکے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ و قال اذا صار الظل مثلیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اُس کے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اس وقت ختم ہو جائیگا۔ فقہ یعنی سوائے سایہ زوال کے اُس کے برابر سایہ ہو۔ و ہو رواۃ عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فقہ احمد بن محمد بن زفر و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ و فی الزوال ہوا فی الذی یكون للاشجار وقت الزوال۔ اور سایہ زوال وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے۔ فقہ پس یہ سایہ معتبر نہیں ہوا اس کے سوائے جب دو چند کے برابر امام رحمہ اللہ کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہنچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہذا امام جابر بن عبد اللہ فی الیوم الاول للعصر فی ہذا الوقت۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبریل کا پہلے رز اس وقت میں عصر کے واسطے واقع ہوا۔ فقہ یعنی اول رز عصر کی نماز اس وقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اُس کے تھا تو معلوم ہوا کہ اس وقت پھر عصر کا وقت شروع ہو جائے گا پھر تو ظہر کا وقت نکل گیا۔ و لا بی حنیفہ قولہ علیہ السلام یدعی بالظہر فان شدة الحر من منج جنم۔ اور ابو حنیفہ معہ کی دلیل قولہ علیہ السلام

برودا بالنظر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں ٹپڑ ہو نظر کو کیونکہ شدت حرارت کی جنم کی شدت حرارت سے ہے۔ وقت یہ حدیث صحیحین سنن وغیرہ میں کثرت طرز کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں ٹپڑے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ وائشتمد المحرمی و یارہم فی ذہا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اس وقت میں ہو جاتی ہے۔ وقت یعنی ایک شل سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک شل پر ختم نہوگا۔ واذ انما رخصت الاثار۔ اور جب معارض ہونے کے آثار۔ وقت یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر شل اور حدیث ابراہیم وائند از شل ہے۔ لانتقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ وقت بلکہ ظاہر ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کجا یگی۔ و۔ اور قی یہ ہے کہ حدیث ابراہیم سے ٹھنڈک کے وقت میں ٹپڑ حنا مرد ہوا اور یہ معنی اضافی میں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً ٹھیک پہر کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتیٰ کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی ناز بہت سخت تھی تو تاخیر کر کے آخر وقت پر بھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باقیا را بعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہا سے وقت ظہر کا دو شل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط اسی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح و ظاہر الدیۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رحمہ نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک شل کی روایت ہے وہی صاحبین زفر و باقی ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر لاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہانی میں ہے کہ یہی قول ظہر کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر قوی دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو شل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اس پر دلالت کرتا کہ ایک شل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ قی یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور ہر دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رحمہ کی ایک شل کی روایت جبر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان کبریٰ میں ابن الامام کا قول خوب ہے کہ فی معنی العدول عن الدیۃ اذا وافقتہا رداۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت سے خود مؤثرانہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو شل سایہ ہو جائے سے پہلے عصر نہ ٹپڑے اور ظہر کو ایک شل تک تاخیر نہ کرے اس میں احتیاط اور خروج از خلاف ہے شرح الجمع ج ۱ ص ۱۰۰ از مبسوط و سراج ط۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ وقت یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک شل کے بعد سے اور امام رحمہ کے نزدیک دو شل کے بعد سے شروع ہے۔ و آخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ وقت۔ اور در مختار میں مذہب کہا کہ غروب سے ایک خط پہلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر ادریح یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہ ہو کہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رحمہ سے صحیح روایت ہے۔ مع۔ نقولہ علیہ السلام من ادک رکعتہ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادک رکعتہ۔ بدلیل قول حضرت علی الصدیق علیہ السلام کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے آفتاب غروب ہو جاوے تو اُس نے عصر پائی۔ وقت۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسے ناز کا وجوب پایا یعنی اس ناز کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب ہر جی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہوئے ہیں
 رکھیا اس وقت کا فرض سلام لایا یا طفل پالتے ہو یا بھون کو جو شش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا
 بیان صرف لغالب ہے خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا حصہ پوری رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو ناز ہوا
 تکبیر تحریر جزو رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور سلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہاں رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
 کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ایک رکعت سے کم ہو تو اصرار قول پر ناز لازم ہوگی
 اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت لکل گیا تو اس کی ناز باطل نہوگی اور اگر جمع
 ہے۔ اور اگر صبح کی ناز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
 حضور پڑھے ولیکن امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کر لے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جہاں امام
 نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اسے ناز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
 ایک رکعت عصر کی پائی اسے ناز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ ناز اس کے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
 ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو لسانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی
 تمین سے ناز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائے۔ اور لسانی رحمہ اللہ نے
 ہام رحمہ اللہ سے روایت کی کہ قتادہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی حتی کہ آفتاب طلوع ہو گیا تو کیا حکم ہے قتادہ رحمہ
 نے جلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی ناز پوری کر لے۔ معارضہ
 کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ناز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
 نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو ناز سے رک جائے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت
 کرتی ہے کہ طلوع کے وقت ناز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اہانت والی پر
 ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسے ناز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت ناز سے باز ہے
 جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کر لے جیسا کہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
 اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ فرمایا لا یحرم احدکم فعلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ التلثہ واللسانی یعنی تم میں سے
 کوئی قصہ کر کے نہ کرے کہ ناز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ لا یحرم
 بعضکم طلوع الشمس ولا غروبها فانما تطلع بین قمری الشیطان۔ رواہ مسلم واللسانی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر ناز عصر کو صبح وقت میں جب کو
 نہیں ہے شرع کیا اور یا تک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو ناز ہوگئی۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پہلے
 صحیح پھر حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں ناز سے منع کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام
 طحاوی رحمہ اللہ کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکہ ہوگا نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق
 ممکن نہوا دیان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص جزو بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجل مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
 تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے فرق دونوں میں اس طرح بیان کیا
 کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کمال ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہے
 اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے توجیب صراحتے وقت مکروہ میں شرع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
 ہو گیا پس جیسا شروع دیا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار ہوا اور اگر وقت مکروہ میں شرع کی اور غروب ہو گیا

نوبت اچھا ہے اگر عصر کا مہربان بھی ادا ہو گئی ہو خلاف فجر کے کہ اگرچہ وہ بھی کامل تھا تو طلع کا وقت مکروہ تحریمی آیا یا پسین
 ادا ہو گئی۔ کیونکہ وقت مکروہ میں مانعت ہے اور یہ مانعت ہے صرف فجر میں اس واسطے رکھی کہ شام نے اس کے کسی وقت مکروہ کو بدل
 نہیں رکھا برخلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکروہ پھر بھی ناغروب اس کا وقت رکھا ہے۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہیں لیکن
 پوشیدہ نہیں کہ یہ سب فوجیہ بقابلہ نص صیح کے جو حدیث ابو ہریرہ بردایت نسائی ہے مقبول نہ ہو گی کیونکہ قواعد مذہب اس کو رد
 کرتے ہیں اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جن میں اوقات مکروہہ میں نماز سے مانعت
 ہے وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہیں تو ان کی قوت و اعتبار قطعاً ہے پس جسے عصر میں دیکھا کہ وقت مکروہ میں نماز کی اجازت
 دی گئی تو سمجھئے کہ ادا ہو جاتی ہے خصوصاً حدیث من اور رکعت من العصر۔ بھی پائی گئی اور جسے فجر میں دیکھا کہ کسی جہد مکروہ میں
 اجازت نہیں تو سمجھئے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اس کو قوت معارضہ نہیں ہے تو سمجھئے معارض
 ہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق اصول ہے لیکن جہان ایک گنگو دوسری وارد ہوتی ہے یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ ایک
 رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملائے اور جب یہی روایت تفسیر ہو۔ من اور رکعت من الصبح قبل ان
 طلعت الشمس فقہ اور رکعت الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اسے صبح پائی۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ جو
 نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صحت میں اس کو قوت معارضہ ہو گئی مگر آگے کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہ
 سے ہیں برخلاف مانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
 م۔ و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ فقہ بعض شارحین نے
 ماکہ یہ باطل ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے احادیث بدرجہ تو اتر ہو چکی ہیں کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جو وقت کہ آفتاب پر دے
 میں چپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کہ امت کے واسطے لمصلح دلانی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہی جب دے تاخیر
 نہ کریں وقت مغرب میں ہانک کہ تارے چلنے لگیں۔ رواہ ابو داؤد والحاکم علی شرط مسلم۔ مع۔ و آخر وقتها ما لم یغیب الشفق
 اور آخر وقت مغرب کا ہانک کہ شفق غائب ہو جاوے۔ فقہ یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابو ثور و سہق و داؤد و ابی اللہ
 کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے اتنا ابن عباس و خطاب و عقی و نبوی و غزالی رحمہ اللہ نے یا
 اور علی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ مقدار ما یصلی فیہ
 ثلث رکعات لان جبریل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد۔ بقدر اسکے کہ حسین بن رکعات نماز پڑھے کیونکہ
 جبریل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن ہاتھ کی۔ فقہ پس اگر اس کا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبریل
 علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے۔ مع۔ اور مغرب کی دونوں سنت مکروہ ظاہر تابع فرض ہیں لیکن یہ دلیل اس کو مسامحت
 نہیں کرتی جو آخر حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے ثوبہ اس کا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے۔ ولنا قول
 علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس و آخر وقتها حین یغیب الشفق۔ اہل ہادی دلیل قول حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جہدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اس کا جہدم شفق غائب ہو جاوے۔ فقہ
 بن فضال رحمہ اللہ نے غش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول آنہ
 ہے اور اول وقت نماز کا جہدم آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم عصر کا وقت آدھے اور اول وقت عصر جب اس کا وقت آگے
 اور آخر وقت عصر جب آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم آدھے اور اول وقت عصر جب اس کا وقت آگے اور آخر وقت عصر جب آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم آدھے
 جاوے اور اول وقت عشاء کا جہدم افق چھپے اور اس کا آخر وقت جبکہ افق چھپے اور اول وقت فجر کا جبکہ فجر طلوع
 کرے اور آخر وقت اس کا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابی امامہ۔ اس میں اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور اب

نزدی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہے جیسے بعد آدمی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہے۔ پھر دھج ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعرش کے دوسرے شاگردوں نے بون روایت کی کہ اعرش نے مجاہد رحم سے مرسل روایت کی اور ابن الجوزی و ابن القعنان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء دین سے ہیں تو یہ ہو گا کہ اعرش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل سنا اور اعرش نے ابو طلحہ سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہے۔ ص وغیرہ۔ اور یہ دلیل ظاہر کرتی ہے کہ مغرب کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے ناخفہ سم۔ و ما رواہ کان للتحوز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رحم نے استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبریل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے اجزا کر کے کے تھا۔ و ما رواہ نووی رحم نے بھی کہا کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہے لہذا جبریل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات مباح سکھانے آئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ انھوں نے عصر کو تاغروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تاغروب شفق متد ہونا ہی صواب ہے اسکے سوا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اسوجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدمی رات کے تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد کہ تاغروب میں اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا مستلزم نہیں ہے پس ظاہر ہے کہ مغرب سے تاغروب شفق وقت زیادہ نہیں ہے خواہ امت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت بیان کر دیے اور دوسری احادیث میں توضیح موجود ہے چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواظبت نماز پوچھنے آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رحم کو حکم دیا کہ انھوں نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ فجر طلوع ہوئی اور مغرب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پتہ تھا پھر حکم دیا کہ بلال نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ آفتاب ٹوٹا اور بعض کہنے والا کہنا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہے حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے تھے پھر حکم دیا کہ بلال رحم نے عصر کی اقامت کی اس وقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کے جب ہی آفتاب گرے پھر حکم دیا کہ بلال رحم نے اقامت کی جب ہی کہ شفق چھا پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہے پھر فجر کی تاخیر کی یہاں تک کہ کل کے عصر کے قریب ہو گیا پھر فجر کی تاخیر کی یہاں تک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہاں تک کہ شفق بالکل ناپاک ہوئے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہاں تک کہ تھائی رات اول کی پہونچ گئی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت دن دو دن کے دیمان ہے۔ رواہ سلم و ابی داؤد و ترمذی و بریدہ و رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور اس حدیث میں ہے کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز طہ میں ابراہیم کیا یعنی ٹھنڈے ہیں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب تک قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ سلم و الترمذی و الشافعی۔ اور شدت گرمی میں ابراہیم انھوں کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں نہ گور ہے۔ اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو مہذون نے طہ کی افان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہوتے کر پھر کہنے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کہ بیان تک کہ ہم نے ٹیکہ دن کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت حرارت کی بیخ جنم سے ہے پس جب حدوت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ احمد و ابی داؤد و ترمذی۔ اس سے ظاہر ہے کہ بلال یہاں تک نہ کہ ٹیکہ دن کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ رگستان کے ٹیکے نو ذہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اور پوسے چمکی ہوئی ہے کہ دیر تک چوٹی کا سایہ خود ٹیکے سے ہی پڑتا ہے یہاں تک کہ جب چوٹی کی حد سے گزرا تو اب ٹیکے کا سایہ زمین پر آتا ہے۔ حضرت ام المؤمنین عائشہ رحم کی حدیث ہے کہ میں نے طہ کے واسطے بہت جلدی کوئے ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھ کر نہیں دیکھا اور نہ حضرت ابو بکر سے پڑھ کر اور نہ حضرت عمر سے پڑھ کر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے غریب اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو صریح - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ کے ایسے عالم تھے
 لو لکھا کہ تمہارے ائمہ میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک ناز ہو پس جس نے ناز کا حفظ کیا اور اس پر نکتہ
 رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے ناز کو ضائع کیا تو وہ پھر ناز کے سوا بقی کا مون کو زیادہ ضائع کر کے دا
 ہوا پھر لکھا کہ ظہر کی ناز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی ناز جبکہ آفتاب اور چاند نکلنا ہوا اتنا ہے
 کہ سوار ہو یا میں فرسنگ چلا جاؤ غروب سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے
 اس سے نہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
 ظاہر ہو گئے ہوں - رواہ مالک - بالحدیث احادیث بہت ہیں کہ جیسے ثبوت ہوا کہ بقاے وقت مغرب یا غروب شفق ہو - پھر شفق
 میں اختلاف ہے شفق الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفہ - پھر شفق و سپیدی ہو جو افق میں بعد
 سرخی کے ہوتی ہو یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے - فت - تو جب تک یہ سپیدی زائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
 باقی ہے حتیٰ کہ اس سے پہلے عشاء کی ناز نہو گی - م - یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رضی
 اللہ عنہا ایک روایت ابی عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و ازہری و ذہبی و ابن القدر
 و غطابی کا ہے اور اسی کو مسرود ثعلب نے اختیار کیا ہے - مع - و عند جما ہوا الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - فت - اور
 یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و جواد بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے لہذا سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو فرق
 ہوتی ہو وہ آنکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - مع - و جو روایت عن ابی حنیفہ - اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے
 فت - اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رحمہ سے یہ روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تلح الشریبہ نے وقایہ میں لکھا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے
 یعنی اسی پر فتویٰ ہو یا اسی پر فتویٰ ہو گا - و جو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے - فت - بلکہ یہی قول امام
 مالک و احمد کا ہے اور شرح المصحح و غیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - اللہ لفقوله
 علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - فت - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
 میں حدیث یحییٰ بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یون ہی کتاب غرائب
 مالک میں ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث خرب ہے اور اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور یہی رحمہ نے
 معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمرو علی و ابن عباس و جواد بن الصامت و شداد بن اوس و ابو ہریرہ رحمہ سے مروی ہے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ اس پر فتویٰ دیا جاوے کہ اس پر فتویٰ دیا جاوے
 سرخی ہے اور اسی پر رحمہ نے لکھا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - مع - و لابی حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب
 اذا اسود الافق - اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - فت
 ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبیر بن نفیل نے نادل ہو کر مجھے وقت نازل کے خبر دی الخ - اس میں ہے کہ وہی العشاء صبح اسود الافق
 یعنی عشاء پڑھی جو وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا - یعنی سپیدی جانی رہی - اور اس حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں روایت کیا
 اور بعض شارحین نے لکھا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے معنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
 شفیق یعنی جامہ رقیق - مع - اگر لکھا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوعہ
 ثابت نہیں - و ارواہ موقوف علی ابن عمر - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رحمہ پر موقوف ہے - ذکر
 مالک فی الموطاء - اسکو مالک نے موطن میں ذکر کیا ہے - فت - یعنی سوائے نسخہ مند اولیٰ بن یحییٰ المصمودی الا ندلسی -
 و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہوا ہے اور اہل علم - اکل رحمہ نے لکھا کہ موقوف محبت نہیں ہے - یعنی رحمہ نے لکھا کہ یہ کلام بیہ

کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک حجت نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک توجہ ہے اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہم تو صحابہ و انصار
حق میں سوائے حدیث و صحابی کے کچھ اور نہیں گمان کرتے ہیں۔ مع۔ الحداد رحمہ نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت علی اصغر
علیہ وسلم سے منکر روایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سوائے شیعہ کے اور کسی طرح معلوم ہو سکتی ہو اور شیعہ
کا پچھنا آگے موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجما۔ میں کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شیعہ کے معنی
و متعلق معلوم ہو گا اگر یہ بات کہ بیان سیدی کے معنی مراد ہیں یا سمری کے معنی مراد ہیں یہ اہل زبان سے دریافت ہو گا اور یہاں
یہی مقصود ہے اسلئے کہ اگر سمری جو تو سیدی وقت عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر سیدی جو تو عکس ہے
پس جب وقت کا محدود ہونا تو یقینی ہے اس میں ہمارے د زبان کو دخل نہیں ہے تو صحابی کا قول اس میں قطعاً ہنر نہ مرفوع کے ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ ضرر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم نظیر ہو میں لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعاً حجت ہے تو موقوف ہونا چاہے نہیں ہر مان امام مصنف رحمہ نے یہ جو فرمایا۔ وفيه اختلاف الصحابة۔ اور شیعہ کے بارہ میں
صحابہ رحمہ کا اختلاف ہے۔ فت۔ تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقول صحابہ رضی اللہ عنہم یعنی سیدی بھی ہنر نہ مرفوع میں تو
دونوں اقوال متعارض ہوئے بلکہ شیعہ یعنی سمری ایک جماعت کا قول اور شیعہ یعنی سیدی دوسری جماعت کا قول دونوں
متعارض و ساقط ہو کر امام رحمہ کے واسطے حدیث۔ جن اسود الافق۔ باقی رہی پس اس کے معارضہ میں کوئی نہیں تو وہ حجت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ ناز عشاء اس وقت ہے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سمری کے ہو گیا ہو مگر ناز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول و آخر وقت محدود کرنے میں ہے
پس یہی شرح وقت ہے تو سیدی ہی ایک وقت مغرب تھا تو وہی شیعہ ہے۔ پس یہ ترجیح مذہب امام رحمہ میں دلیل قوی ہے لہذا شیخ
ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو بن ابی خنیفہ متوافق بصحابین پر فتویٰ قیام
کیا ہے دیکھیں روایت اسکو مساحت نہیں دیتی میں روایت کی مساحت تو اسوجہ سے نہیں کہ یہ روایت ظاہرہ کے
خلافت ہے اور روایت کی مساحت اسوجہ سے نہیں کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اس میں آخر وقت مغرب اس وقت کہ افق
غائب ہو نہ کہ وہ کہ اس وقت سیدی جانے کے بعد ہو گا اور جب اخبار متعارض ہوں تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہ ہو گا
اور جب کہ تردد ہو کہ سمری ہے یا سیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضي نہو اور احتیاط بھی تاخیر میں ہے تا کہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے ہوگی۔ من الطبع۔ اور شیخ کے شاگرد ماسم بن ظلو بنانے بھی صحیح قدری میں امام ہی کے
قول کو ترجیح دی تاخیر میں کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ امام رحمہ کے واسطے استدلال میر
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شیعہ یعنی سیدی ہی تک ختم ہوگی جب کہ
قرأت منون ہو۔ المترجم۔ بسو طین ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا اور امام کا قول احوط ہے و السراج البحر
واصح ہو کہ دقایہ و درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر ختم کیا اور نویر میں تو یہ مذہب قرار دیا کہ شیعہ سمری ہے۔ فتح آفتاب نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے کہ یا تو امام رحمہ کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگوں
کا تعامل یعنی بز او عام ہوا اختلاف زمانہ و راجع میں ہو اور بیان کوئی بات نہیں بلکہ امام کا قول احوط ہے۔ طحاوی رحمہ نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اسکے خلاف موجود ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ تعامل سے مراد لوگوں کے معاملات میں باہمی خلعت
کا عام شیوع ہو نا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز نہوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہیں کیونکہ نہ صرف نزاع دیگر مفاسد موجود ہیں لیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اس کے عام شیوع سے موجود اور دونوں کو معلوم ہے تو جب خود اس طرح مال دینے و لینے پر
اراضی میں تو شرعاً۔ ہوا اور اس مسئلہ میں تعامل تو بہت عمدہ آمد لوگوں کا۔ بلکہ یہ تعامل بھی نہیں ہے بلکہ عمل بطور فتویٰ ہے پس

صحیح یہ کہ بیان کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح اقتدی رحمہ نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ کہ جس مقلد کو یہاں تک نظر استدلال پر وہ دونوں قول میں سے جسکو غلو میں نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے۔ یعنی اسکو یہاں تک نظر میں نہ ہو وہ مختار ہے چاہے امام رحمہ کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اقتدار پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ دونوں مقلدی سے طامع نہ ہو گئے اور امام مصنف یعنی صاحب بدایہ تو بیس میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رحمہ کے قول پر متوجہ رہا جاوے۔ انہی میں کتاہوں کہ اعمال بہت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر استدلال سے کسی قول کی تسبیح یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اس سے عدول کرنے میں خوف محبت ہے اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی وعید نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و باحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح واجب ہے پس بقضائے مذہب اس پر ہی واجب ہو گا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسروں کو اسی پر قوی دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق میں تو میں نے نظر استدلالی ظاہر کر دیا کہ اقوی میرے نزدیک مذہب امام رحمہ ہے اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بشمول کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج میں جا کر تلاں مسجد میں نماز مغرب ادا کر دوں گا پھر وہاں ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جانی رہی اور سپیدی موجود تھی تو ان کے قول پر ملت نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حاث ہو گیا اگر کہا جاوے کہ قوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح اقتدی نے کہا کہ اس قوی پر اعتقاد نہیں جائز ہے۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المنقہ ہے۔ امام رحمہ کا قول ہے۔ حج۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف قوی نہ چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ و ثانی صابین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جانی رہے اور امام رحمہ کے قول پر جوامع ہے جبکہ سپیدی جانی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقت مالم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ و ثانی ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اسکے پھیل جانے و منتشر ہوجانے کا لہذا جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے مثلاً بخاری و اصحابہ یہ کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابوہریرہ کی شرح المتقاہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رحمہ بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اس وقت کچھ کھایا یا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کا ذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا منع نہیں ہوتا ہے اور بیان وقت نماز فجر میں گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر والظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر موقوف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ہے احادیث میں بھی ہے جیسے اتام الفجر و اتام الظہر وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت۔ اور آخر وقت عشاء کا اس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ و ثانی یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط میں روایت ابوہریرہ رحمہ کا حالہ دیا مگر کسی شایع نے بیان نہ کیا اور یہ حالہ صحیح نہیں ہے اور عبادی رحمہ نے شرح الآثار میں بیان کیا کہ عشاء تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے۔ اسے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رحمہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کیا اور ابوہریرہ و انس رحمہ نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رحمہ نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور امام بیہقی

عائشہ نے روایت کی کہ عائشہ اہل مکہ یعنی عاتقہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور سب روایات صحیح ہیں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ تمام اسکا وقت ہے لیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے آس سے بھی کم ہے تو تمام فی اہل بیت واقع ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی مکروہ نہیں ہے اور کیونکر مکروہ ہو گا جبکہ صحیح میں ثابت ہوا کہ نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بیٹھے عوام کے کلام میں ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہیں ہے بلکہ رات بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا انہیں گرائی ہو یا خود کا بی کرنا ہو تو یہ وجہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آمنا ہے۔ م۔ و ہو حجتہ علی الشافعی فی تقدیرہ ہذا باب ثلث لیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رحمہ اللہ جو انھوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ فہ صحیح ہے کہ کچھ اختلاف نہیں ہے لیکن شافعی اہل رحمہ وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث الامامہ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور یعنی رحمہ اللہ نے رو کر دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب جو طبعیہ میں تحریر ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدمی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور حدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جو از عشاء کا وقت جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور عمری رحمہ اللہ نے شرح الامامیہ میں کہا کہ طلع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے۔ و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ عالم یطلع الفجر۔ و اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ فہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر فرض علی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی ثلث عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کما فی الیستی عن المناسخ والمنافع والمنفق۔ اور صاحبین و باقی ائمہ غثہ و رعمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور ہم بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویں گی۔ اور بیان امام مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلع فجر تک ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلو ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو۔ فہ تمام حدیث ابو بصرہ بخاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور دو وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں سردا ہا حکم فی المستدرک من طریق ابن ابی عمیر رحمہ اللہ۔ اور خارجہ بن خالد رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے ستر اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلع فجر تک کے بیچ میں کر دیا۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی و غیرہ اول عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے۔ قال و ہذا عند ہما۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔ فہ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے طلع ہوا اہل بیتین اشاہ ہے کہ وتر میں صاحبین کا مذہب مزج ہے و امرا علم۔ و عند ابی حنیفہ وقتہ وقت العشاء۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے۔ فہ۔ اور دلیل امام رحمہ اللہ کی یہی روایت ہے اس طرح کہ بعض طرق میں یون دار ہے۔ فہلما لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر پس ذکر کر دیا تمھارے واسطے عشاء سے طلع فجر تک کے درمیان میں یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلع فجر تک ہے۔ م۔ اور ایک وقت میں جب دو نمازیں ملا جب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے لیکن اس وقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترغیب ہونا اور چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے۔ الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکر للترتیب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یا دھونگی حالت میں نہیں جائز ہے بلکہ ترتیب واجب ہونے کے۔ فہ کیونکہ وتر جب فرض علی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب

واجب ہر لیکن ترتیب واجب ہونا کسی شرطوں پر ہوتا ہے چنانچہ قضاء نمازوں میں ذکر جو گانا سمجھو یہ کہ یاد ہو لفظ بیان فرمایا کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے۔ م۔ لفظ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر عدا و ترکو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف اس پر عدا واجب ہے لہذا یہ۔ امام رحمہ کے نزدیک اسلئے کہ ترتیب واجب کو اسنے چھوڑا تو نماز واجب الا عدا ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اسلئے کہ انکے نزدیک ورتاج نماز عشاء ہے تو وہ ہر حالت میں مؤخر ہوئی و لیکن چونکہ اسنے و ترکو شروع کر دیا تھا تو اب اسکی تفسیر واجب ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ اگر و ترکو سبھو سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اسنے بے وضو پڑھی پھر سوکر اٹھا اور وضو کر کے پھر پڑھی پھر یاد کیا کہ میں نے عشاء بے وضو پڑھی تھی تو امام رحمہ کے نزدیک و ترکو عدا نہ کر لیا اور صاحبین کے نزدیک و ترکو عدا رے۔ لہذا یہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر و ترکو پڑھا یا عشاء بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا عدا بنا پر ظاہر اقوال فقہاء کے نہیں ہے اور بقول متقیین رحمہ جنہیں سے ہمارے شیخ عارف رحمہ بن نماز تہجد ایثار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رحمہ عدا ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی عرب و شفق سے پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہے تو آیا وہاں والوں پر عشاء واجب ہے یا نہیں و بقول امام رحمہ و ترد واجب ہے یا نہیں۔ دو قول ہیں ایک یہ کہ وہاں فرض ہیں اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشاء و وتر کے اندازہ انداز کر کے اسوقت کو عشاء و وتر کا وقت رکھے اور دونوں نمازین پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تفسیر کی۔ دو سراقول یہ کہ فرض نہیں ہیں اور بعض نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونوں اقوال کو توضیح و تحقیق کھدوں۔ دلائل و اقوالہ الا باللہ تعالیٰ الحکیم۔ واضح ہو کہ فاموس میں ہے کہ بلغاریہ ایک شہر بہت دور شمال میں ملک مغالیہ سے ہے۔ بحر الرائق و امداد الفتاح میں ہے کہ تہجد اسے گرمی میں جب شمال آفتاب صبح سرطانی میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۲ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت ترقی ہوتا ہے صبح ط۔ اور سمجھے ایک بلغاریہ نے خبر دی کہ ہمارے یہاں چلو گرمی میں شفق صبح غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ میں رات کی مقدار رکھ کر ایک یا دو بار کھاتے ہیں اور وہاں سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا کہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہیں کہ وہاں روشنی نہیں ہوتی مگر چراغ کی۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکایات باعتبار علم حیات کے قریب ہیں اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہر حال اگر یہ بات ہے کہ عشاء و وتر کا وقت نہیں ملتا تو بھی دونوں نمازین پڑھی جاویں اور انکے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جاوے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء کی نیت ذکر کرنے کیونکہ عدا کا وقت موجود نہیں ہے اسی پر برہان کبیر رحمہ نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن العلام نے اختیار کیا اور ابن الشیخ نے اسی کو صحیح کہا اور نویر میں اسی کو مذہب شمرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں والوں پر عشاء فرض نہیں اور نہ وتر۔ ت۔ کیونکہ دونوں کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کثر بن جزم کیا اور یہی دید و ملتی الا بحر میں ہے اور یہی بقالی رحمہ نے فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغضائی رحمہ نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شریطلالی و حلبی رحمہ نے اسی کو ترجیح دی۔ دینی شریع قدوسی میں ہے کہ برہان الاثمہ کے وقت میں آنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز واجب ہے یا نہیں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہے اور نظیر اہلین مرغضائی رحمہ نے فتویٰ دیا کہ نہیں واجب ہے پھر بلغاریہ سے اسی مضمون کا استفتاء خمس الاثمہ حلوائی رحمہ کے پاس آیا انھوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے اور سیف السنہ بقالی رحمہ سے بھی خواندہ میں اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو انھوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہیں ہے جب یہ جواب حلوائی رحمہ کو پہنچا تو انھوں نے ہاتھ شاگرد کو بھیجا جس نے اُسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچوں فرائض نماز میں سے کسی کا انکار کرے اسکے حق میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بقالی رحمہ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق میں جسکے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہیں تو وضو کے چار فرض میں سے آپ کتنے

فرض ہیں۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہیں بوجہ اسکے کہ جو تھے فرض کا محل نہیں ہر تو فرمایا کہ پھر یوں ہی پانچوں نماز عشاء و فرض نہیں کہ اُس کا وقت نہیں ہے۔ جب یہ جواب سُنس الائمہ حلوانی رحمہ کو پہنچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ میں اپنے قول اول سے رجوع کر کے بقالی رحمہ کے ساتھ موافقت کر لی۔ المنہج۔ ابن الامام رحمہ نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر کو ترجیح دی اور بقالی رحمہ کے جواب میں کہا کہ جو شخص تامل کر کے دیکھے اُس کو شک باقی نہ رہے گا کہ وضو کے محل فرض نہونے میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے میں فرق ہے کیونکہ وجوب تو نفس الامر میں سبب غلطی سے ثابت ہے اور وقت اُس کے واسطے سبب ظاہری و علامت اس سبب غلطی کی مقرر کر دیا گیا ہے تو اس سبب ظاہری و جعلی کے نہونے سے سبب اصلی حقیقی جو نفس الامر میں ہے وہ معدوم نہ ہو گا جبکہ اُس کے موجود ہونے پر دوسری دلیل بانی جادے جیسے بیان دوسرے دلائل موجود ہیں اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہیں کہ اول پچاس نازین مفروض کر کے پھر پانچ نازون پر اقتصار فرض کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے اُن پانچون نازون پر حکم فرض برقرار رہا جس میں کوئی تفصیل کسی ملک و اعلیم کی نہیں ہے یعنی باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہے پھر بھی کوئی تفصیل نہیں کہ ان ملکوں کے واسطے پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہیں۔ المنہج۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُس نے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نازین فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج و جاہل کی احادیث میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کتنی مدت تک زمین میں ٹھہریا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز اربعین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام شمل نماز کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر کیا کے ہو کیا ہمارے لیے اس میں ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہیں تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہے کہ تین سو سے زیادہ عرصہ میں واجب کین پہلے ایک شمل سایہ ہونے یا دو شمل سایہ ہونے سے۔ المنہج۔ یعنی وہاں کہاں بہ معنی وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہیں کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوہر ہونے سے پہلے واجب ہیں جیکہ آفتاب دھلا بھی نہیں ہے۔ م۔ اور اسی پر اور نازون کو قیاس کرے۔ المنہج۔ حتیٰ کہ سیکڑون مغرب و عشاء و فجر واجب ہو لیکن حالانکہ آفتاب غروب تک نہیں ہوا ہے پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہیں ہیں جنکے نہونے سے وجوب نازنوں بلکہ اصلی سبب وجوب تو معنی حقیقی نفس الامر میں اور یہ اوقات صرف علامات بنادیے گئے ہیں۔ م۔ پس ہکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ واجب پانچون نازین نفس الامر میں عموماً ہر شخص پر ہر حال میں ہیں اربعین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہیں ہے کہ جب یہ اوقات ہوں تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہے حتیٰ کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یوں ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نازین ہیں اُنکو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے۔ المنہج۔ یعنی یہ نہیں فرمایا کہ پانچ اوقات ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے نازین مفروض کر دی ہیں بلکہ اصلی فرضیت ناز کی باقیہ اوقات ہو تو ثبوت ہوا کہ پانچ نازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہے اور زمرہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اُنکے مانند جو وقت نہیں پاتے ہیں کیا وہ فضائے ناز کی نیت کریں تو صحیح ہے کہ قضاء کی نیت نہیں کریں گے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہے۔ المنہج۔ جلی رحمہ نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہے مانتے ہیں لیکن اُنکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوئے ہیں پس اگر مراد لو کہ پانچون نازین مع اسباب و شروط کے واجب ہیں تو ٹھیک ہے لیکن مانند اہل بلغار کے بیان وقت جو ایک سبب ہے نہ اور اگر مراد لو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہیں تو ٹھیک نہیں کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد جائزہ پاک ہوئی تو اس پر مجبور کر صرف چار ہی نازین واجب ہیں اور حدیث و جہال کی خلاف قیاس ہر اس پر قیاس نہیں ہو

ط- مختصا۔ جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہر بلکہ محض علامت ہے جیسا کہ حدیث و جلال اور احادیث معراج و فرشتہ پنجگانہ صریح ہیں اور حدیث و جلال میں تاہم اس امر کی موجود ہے کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں اور یہ کچھ خلافت قیاس نہیں ہے۔ م۔ علامہ حصکفی نے خلافت قیاس کو چھوڑ کر یون اقتراض کیا کہ حدیث و جلال میں اور ہمارے مسئلہ میں فرق ہے کیونکہ حدیث و جلال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے صرف علامت نہیں ہے اور اس مسئلہ میں زمانہ و علامت دونوں نادر ہیں۔ الد۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو برابر مستند چلا جاتا ہے ایک گھنٹی بعد دوسری گھنٹی چلی آتی ہے بلکہ جلال کے دن میں تو سیکڑوں عفت تک علامت کا نشان نہیں اور اہل بخار کے بیان تو صرف ایک ہی ناز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہیں لہذا طحاوی رحمہ وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے میں کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے۔ واسطہ

تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہاں تک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات میں سے مستحبات کا بیان شروع ہے۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے۔ و مستحب الاستسار بالفجر۔ اور مستحب ہر اسفار کرنا فجر کی ناز کے ساتھ فتنہ اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی ناز فجر کا وقت اسفار میں ادا کرنا۔ مبسوط و مفید و تحفہ و مقنیہ میں ہے کہ ہمیشہ جلد اوقات میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس میں ادا کرنے سے افضل ہے۔ یہی ظاہر کلام مصنف رحمہ اور محیط و بدائع میں گھما کہ جب آسمان صاف ہو یعنی ابر ذریعہ نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے حاجیوں کے مزدلفہ میں کہ وہاں تغلیس افضل ہے۔ ع۔ جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہے کہ مردوں کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے۔ ا۔ یعنی ع۔ اور اسقدر تاخیر نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع میں بلکہ اُسکی زردی نمود ہونے میں شک پر جا دے حتیٰ کہ اگر ناز میں فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور تا صبح خان کے جامع میں ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کجا دیگی کیونکہ ناز میں فساد کا احتمال ایک مہموم بات ہے اُسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رحمہ نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ عین عمرہ کے پہلے صبح پڑھی آنھوں نے سورہ بقرہ کی قرأت کی جب ناز سے پھرے تو لوگوں نے سوچ کو نگاہیں اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہا کہ طالع ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر طالع ہو گیا تو کہنے ہم کو غافلون میں نہیں پایا۔ اور مبسوط و بدائع میں ہے کہ طحاوی رحمہ نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام و صاحبین کا قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونوں اسفار میں ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔ و۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ ناز کو اسفار میں ادا کرے تو مجموع ناز کا اسفار میں ہونا چاہیے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاوی رحمہ انہ نقات میں سے جلیل القدر ہیں تو انکی روایت بھی بہت معتد ہے اور انکی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خلافت نہیں ہے اور میں غریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کر دنگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں بھی کچھ تعارض نہیں ہے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام اسفر و ابالفجر فانه اعظم للاجر۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار میں پڑھنا ناز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہے۔ ف۔ یعنی ثواب اس میں بہت بڑا ہے۔ و حال الشافعی یستحب التعمیل فی کل صلوٰۃ و الحجۃ علیہ مار دینا و ما نرو یہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر نماز میں تعمیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہے اصحبت اخیر یہ حدیث ہے جو ہم نے فجر میں روایت کی اور وہ جو ہم آئندہ روایت کریں گے۔ ف۔ یعنی شافعی کے وقت نظر میں احمدی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف ناز فجر میں یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تقدیم کرنا و غلبہ یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے۔ بلکہ ہر ناز اول وقت پڑھنا مستحب ہے اور امام مصنف رحمہ نے اخیر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار النجریں روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً ایک صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعبیل مستحب اور بعض میں کجی دیر کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فرق کے دلائل بطور تفصیل کے یہ ہیں کہ امام شافعی نے اپنے عام دعویٰ پر یعنی کل نمازون میں تعبیل مستحب ہے چونکہ استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ فرماتا ہے سار حوالی مغفرت من ربکم الایہ یعنی جلدی کرو اور اسے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد کہ کمالی وجہ پر دانی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہ کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث میں بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید و اس میں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز فجر میں کمالی وجہ پر دانی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعبیل میں تو تعبیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رحمہ میں ہے کہ اول وقت نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و ابن خزیمہ و الحاکم و صحیحہ اور یہی حدیث ام فروہ میں ہے و ایضاً ابو داؤد و ترمذی و تہذیب و ابن ماجہ و ابن اسکین نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بقیادہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ مراد ہے جیسے نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رحمہ کے ہیں کہ کبھی دوبارہ حضرت نے غار کو آخر وقت نہیں کیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رحمہ میں کہ اگر علی رحمہ میں باتین ہیں کہ انکی تاخیر کر ایک نماز جب اسکا وقت آجائے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی و قال حسن عسیر و احمد و الحاکم و ابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عہدہ وقت ہے اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عہدہ وقت اسفار میں اس سے تاخیر منع ہے۔ یہ جو حکم نے کہا کہ معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس پر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رحمہ کی روایت تم اول وقت کے افضل ہونے کی لگاتے ہو اور انہیں حضرت ابن مسعود رحمہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صحت معلوم ہوا کہ اول وقت سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو چنانچہ صحیح میں ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے نبین دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز فجر ہی ہو مگر اپنے وقت میں سوائے دو نمازون کے کہ مغرب و عشاء کو حج کی جمع عرفات میں غیر وقت فجر تھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے فجر ہی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے فجر ہی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رحمہ کی روایت میں صریح اس طرح کہ اس دن نماز فجر کی فجر ہی جب ہی فجر طلع ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلص بن فجر ہی۔ اس سے صریح معلوم ہوا کہ جیسے معمولی وقت غلص نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صحت ہو گیا کہ اول وقت بقیادہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔ باقی رہا کلام خاص فجر میں کہ تغلیس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے بریل حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار صبح کو غلص میں فجر ہوا اور دوسری بار اسکو اسفار میں ہوا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس میں رہی یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فاتحہ ہونے تو عور میں اپنے گھروں کو واپس ہوتیں پٹی ہوئی اپنی اور جنون میں کہ بوجہ تاریکی غلص کے نہیں پہچانی جاتی چنانچہ رواہ البخاری و مسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ ہاتھ حدیث عائشہ رحمہ جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔ و بدلیل حدیث جابر و ابو ہریرۃ الاسلمی کہ حسین ہے کہ آپ صبح کو غلص میں پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رحمہ کہ عبد اللہ بن الزبیر رحمہ کے پیچھے صبح کی نماز فجر ہی غلص میں پڑھا فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ نماز ہی نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رحمہ شہید ہوئے تو عثمان رحمہ نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسفار مستحب ہر پیر میں حدیث اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر۔ یعنی حکم دیا اسفار فجر کلام اس بیان کے کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے با الفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی و طبرانی فی الکبیر اور طحاوی و ابو داؤد و صحیح میں ابن جہان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور طحاوی و محمد بن اسد و قتادہ بن اسحاق جیسے راوی سب ثقہ ہیں و ابن مسعود رحمہ و ابو الدرداء و جندبہ انصاری رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو ہریرہ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے و سلام پھیرتے اس حال میں کہ آدمی اپنے مجلس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی و الطبرانی و الطحاوی اور طحاوی نے روایت کی کہ حدیث محمد بن خزیمہ حدیث ثناء القنصی حدیث ثناء یحییٰ بن یونس عن الأعمش عن ابرہیم قال ما اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما اجمعوا علی التثویر۔ یعنی ابرہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے خیر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رحمہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب ان احادیث سے جو استدلال شافعی میں ذکر ہوئے بغلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رحمہ سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اور پرندہ کو ہوتی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابرہیم رحمہ سے اس پر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس خفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ بغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم شاید کرتے ہیں کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ میں تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صبح میں روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اس واسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مزین ہیں خصوصاً حضرت ابن مسعود رحمہ کے مثل کہ جماعت کا حال آنچر زیادہ مشکف تھا۔ یہی فتح القدیر میں مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات میں کہ عام و خاص سب کو ظاہر ہوں اور اول فجر و حالت غلغلی اکثر دن پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار مقبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور بغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل میں آیا معلوم نہیں کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ اہل جوابات میں تردد ہے جواب اول میں اسلئے کہ بغلیس مسجد پر محمول کہ ناروا نہیں کیونکہ بیان نو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی و تاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اس میں کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق و اخلاص و عدل و انصاف ہوتے ہیں اس لئے کہ ان میں باہم کینہ و طرفداری و تعصب کا مرض نہیں ہوتا ہے۔ اور جواب دوم میں اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ داروں عام و خاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہ ان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر مشروع کرے اسکے بارہ میں کچھ وقت نہیں ہے یا یہ نہیں دیکھنے کے بالا جماع غلغلی میں و اول طلوع فجر میں نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب میں ہے۔ جواب سوم میں نمودر اسوجہ سے کہ ہاشمہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو جانا و ناس نہ ہو اور یہاں تو حدیث ابو مسعود انصاری دام الموشین عائشہ دام سلمہ وغیرہم سے دائمی بغلیس تا اوقات ثابت ہوتی ہے اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہیں ہے۔ اور عجیب کہ ایسا ہی تصعب بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث میں کیا ہے چنانچہ خطابی رحمہ سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے معنی کہ صبح اول یعنی کاذب میں اور صبح صادق میں خوب فہم کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل بیچ ہے اس واسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا مکمل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے یا نہ ہوتا یا کچھ بچہ بچہ ثواب تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رحمہ کا قول کہ صبح صادق سے پہلے غلغلی کی نیت پر ثواب ہو گا اور نماز صحیح نہ ہو گی۔ جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت ہے اور جب نماز صحیح ہوئی تو ہر گز گناہ ہا کہ ٹھیک ہے

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے حکم تو نہ تعالیٰ اعدا ہوا تو قرب لتقویٰ کے احتراز لازم ہے۔ جواب چارم بعض علماء حنفیہ نے اس طرح لکھا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ فسخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادہ اعتدال سے مریخ خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس میں اسفار بہتر کہ اس میں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی و ضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجائش وغیرہ بہتری کے وجہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ تمہارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح توفیق ممکن نہ ہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر مزدت ہے اور بیان تو اس طرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں ناز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رحمہ اللہ جو کہ دوام اسفار کی ثبوت ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ ادا سے ناز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قراءت مسنونہ کے۔ پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے ہمارے علمائے شمس رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولکن ہکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی ناز شروع کجاوے اسیلے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی ناز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رحمہ اللہ کی روایت میں صرح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اُسی وقت ناز فجر شروع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی ناز نہ تھی اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رحمہ اللہ کا قول صریح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ساعت میں یہ ناز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سو اسے اس مقام داس روز کے۔ پس متفق ہو گیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کر دے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک جان گچھا ہوں معلوم ہوا دیہی معنی حضرت عمر رحمہ اللہ کے قول کے ہیں و النجوم بادیہ مشہدہ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جان تارون کا گچھا ہے بوجہ اجتماع گے اپنی چمک سے ظاہر ہونے میں اور یہ بھی متفق ہو گیا کہ حدیث اول وقت ناز کی جو ابن مسعود رحمہ اللہ سے مروی ہے اُنکے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہونے ہی ناز شروع کر دے کیونکہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے خود ہی فجر کی ناز وقت آنے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علمائے شمس رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایہ بیان کی کہ اجدائے ناز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اجدائے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رحمہم اللہ نے اسی کو ظن کیا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی ظن مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہو چکے وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود ماجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت پر اب صاف روشن ہو گیا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قول اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو اپنے صحابہ مثل ابو مسعود رحمہ اللہ وغیرہ نے ظن کیا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ۔ میں پہنچتی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی ناز شروع نہ کر دو بلکہ اسفار ہونے دو۔

پس اول وقت اسفار میں شروع کرو۔ اس صودت میں حتم نماز کا آخری اسفار کامل میں ہوگا کہ اس وقت کچھ تاریکی نہیں
ہر برخلاف اول اسفار کے کہ اس وقت تاریکی صحتی حتیٰ کہ ابو مسعود رحمہ وغیرہ نے اسکو غلط سے تعبیر کیا ہے پس یہ وہ تحقیق
ہے کہ حق غر و جل نے مترجم عفا اللہ تعالیٰ عنہ فی الدنیاء الآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اس وقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلط بھی باقی ہے اور احادیث تغلیس میں یہی غلطی کیا گیا ہے اور روایات اسفار میں یہی اسفار کیا گیا ہے اور اسی
غلط پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے۔ اور علمائے شافعیہ نے
جو غلط وہ لیا کہ جو فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہے وہ مستحب نہیں اور خلاف تحقیق ہے فانہم دائرہ تعالیٰ علم
والا براد بالظہر فی الصیف۔ اور مستحب ہے ٹھنڈک میں لانا ظہر کو گرمی میں۔ ف۔ یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت
پوری ہو یا روئی و تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو۔ و تقدیمہ فی الشتاء۔ اور مقدم کرنا اسکو جائز ہے میں۔ ف۔ یعنی ایسے
موسم میں کہ پورا جا رہا ہو یا روئی و تاپنے دونوں کی ضرورت ہو برخلاف ربیع و خریف کے کہ ان میں مرث ایک چیز کی ضرورت
ہے۔ الملاحظہ۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑے یا جماعت کے ساتھ پڑے شرح الجمع لابن ملک۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ
حرارت ہو یا نہ ہو اور ملک گرم ہو یا نہ ہو قصد جماعت ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے کمافی الجمع وغیرہ اور جو ہرہ ہرہ میں اس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کسی ہے مگر اس میں نظر ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہے اور یہی اصل
ہے اگر کہا جاوے کہ جو ہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہے کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لما روینا۔ بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کر دی۔ ف۔ یعنی تو کہ علیہ السلام ابرو ابالظہر فان شدۃ الحر من فیج جنم۔ ٹھنڈک
میں لاؤ تا ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جنم کی شدت حرارت سے ہے۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
ہے اور اس میں قید شدت حرارت کی ہے اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہے جو امام مصنف رحمہ نے ذکر فرمائی بقولہ و
لروایۃ انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی اشتاء بکبر بالظہر و اذا کان فی الصیف
ابر و ہما۔ اور بدلیل روایت انس رضی اللہ عنہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ ف۔ اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو شدت حرارت
کی قید نہیں بلکہ مطلقاً گرمی و حرارت میں ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے و ٹھنڈے میں ظہر کی تعمیل مستحب ہے۔ امام
شافعی رحمہ کے نزدیک ہر موسم میں تعمیل مستحب ہے بدلیل حدیث کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت و بھاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ نہ ہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعمیل
میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر میں جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و
بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں نے نہ دیکھا سخت تعمیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضی اللہ عنہ سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہے بدلیل حدیث منیرہ رحمہ کہ تعمیل و ابراد
دونوں میں سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رحمہ سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ مریح دلیل نسخ ہے اور ہفتی رحمہ نے خود اس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہے اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث منیرہ ہے کہ ہم لوگ باجمہ میں ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ ہمیر پہلے بھی پھر منسوخ ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابرو ابالظہر

خود بھی صبح نسخ کی دلیل ہے اور رہی و دون ام المؤمنین کی حدیثیں تو اُن سے مرتفع ہیں لکن ہر اور حدیث میں نہیں لکھی اور ہم بھی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراہیم بن عبد اللہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کو روایت کی اور صحیح بخاری کی روایت ہے کہ وہ بیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذان کاں ابراہیم بالصلوٰۃ واذان کاں ابراہیم - یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے - رواہ النسائی - پس جملہ احادیث میں اتفاق ہو گیا - م - صیغہ میں اشارہ ہے کہ سوائے صیغہ کے ربیع اور خریف میں شل شتار کے تعجیل مستحب ہے - چنانچہ شریانی رحمہ نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں شل شتار کے تعجیل مستحب ہے - ط - اور ابراہیم کی حدیث ہے کہ ایک شل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اس واسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور ایک شل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراہیم اسی حد تک ہو کہ نماز ایک شل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے - ط - مسئلہ جمعہ شل ظہر کے پہلے و استحاب میں - ت - یعنی جمعہ کا اہل وقت شل ظہر کے پہلے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراہیم شل ظہر کے ہے - تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراہیم تعجیل ہے اسی کے شل جمعہ میں ہے - م - مگر شہاء میں ہے کہ جمعہ کو ابراہیم نہ سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں - بھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض منتقل اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے - ط - و تاخیر العصر قائم بتغییر الشمس فی السیف و الشتاء - اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب تغیر نہ ہو جاوے گرمی میں اور جازے میں - ف - یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو استغناء کر کے نماز سے بطریق قرأت منقول خارج ہو تو آفتاب تغیر ہو - لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ - کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں - ف - اور امام مصنف رحمہ کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اذان میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحاب کا جو حدیث سے ثابت ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اس وقت سے غروب تک ذکر الہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بخیر فیضیت ہے اور ابراہیم حدیث کہ البتہ ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بار آٹا کروں جو اولاد اسمعیل سے ہوں - اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار بار سے آٹا کرنے سے - رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے - حصہ پس اوقات وسط زمین حسن میں - اور دلیل اس پر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید نہ ہو - رافع میں خروج رخ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا - رواہ الدارقطنی و شعبہ و ابو یعلیٰ فی التاریخ - حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو - رواہ الترمذی - تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے - اور یہی قول حضرت ابی سعید و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا اور ابو قتادہ و ابی اسیم نعیمی و ثوری و ابن شبرہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے - اور لیث و ازہمی و شافعی و اسحق کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور سند لال آگاہ چند احادیث سے ہے اول بعدیث ابو ہریرہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اس وقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا - رواہ البخاری و مسلم - جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ وقت شریع ہونے ہی پہلے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور کوئی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا - دوم بعدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے کوئی آجاتا یا والدان پہنچتا اس حال میں کہ آفتاب ابھی چھوٹا تھا - رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھر اٹھا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ محادی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ حوالی کی ردی دو یا تین میل
ہو اور میل سے مراد وہ ردی جو نیم میں گزری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو واسطہ وقت میں بھی ہو گا پھر شروع وقت
کیونکہ غوث ہو اس وقت حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نازعہ ٹپرتے پھرتے تھے اور انٹ فوج کیے جلتے
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پلاکے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا
ابن الحارث نے دیا کہ اچھی عمارت سے پلانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفیر
میں امیروں کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ عمارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی ناز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے
اور انٹ فوج نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
فوج کرنے ہیں اور آئندہ وفد ہیں کہ آپ بھی تشریف لادیں پس آپ عصر پڑھ کر وہاں تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رحمہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
میں ہے جو میں نے دیکھا کہ عینی رحمہ نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور محادی رحمہ نے کہا کہ متواتر
اجار بکھور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہنچے کہ دس عصر میں تاخیر کرتے ہیں کہ آفتاب
متغیر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے ناز شروع کرنے لیتے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا۔
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتیٰ کہ دیگر گزری ہجرت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اوجھا و نکھر عمارت رہیگا۔ امام مالک رحمہ کا قول یہ ہے کہ عیسیٰ تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے کر وہ ہے۔ والمعتبر بغیر القرض و ہوان البیوع و حال لا تاخیر فیہ الا عین ہوا صحیح
والتاخیر الیہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا مستحب ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اس پر نظر کرنے سے نہ
چوند حادین بھی صحیح ہے اور اتنے بغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ البقیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اس وقت ناز کا
فصل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہے اور حکم ہونے سے کراہت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر بغیر سے پہلے ناز شروع کی
اور اسکو استقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رومیہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہو گا دوزخ کی آگ میں جسے ناز پڑتی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و مستحب تعجیل المغرب۔ اور مغرب کی ناز میں تعجیل کرنا مستحب ہے۔ و مستحب
اگر می ہو یا جائزے ہوں۔ لان تاخیر یا مکروہ لما فیہ من العشبہ بالکیہود۔ کیونکہ تاخیر اس ناز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اس میں یود ہوں کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ و مستحب جیسے روانہ کے ساتھ۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان
و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خیفہ بیٹھا یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے
ن۔ اور فیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے
اور اگر تطویل قراۃ کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جنگ شفیق غائب
نہو۔ منع۔ اور واضح ہے کہ لیلۃ النحر میں مؤلفہ کے قصد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان کہنے کہ مغرب کی
تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو
اولیٰ وقت پڑھ کر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہو کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیونکہ مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
پہلے تک کہ آفتاب درود ہو جاوے نہیں روا ہے۔ وقال علیہ السلام لا یزال اتی بخیر ما جعلوا المغرب و آخر العشاء

توحی رات تک تاخیر نہ کرے۔ یعنی ہم۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تمہاری رات تک تو جماعت کا قیام ہو اور آدمی رات تک تاخیر نہ کرے۔ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت کے ساتھ پھر جو تک نہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافهم۔ بالجمہ الاخر نہ کہ مستحب ہے بحسن معنی کے۔ ولان فیہ قطع السمر السنی عنہ بعدہ۔ اور بحث اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے منوع ہے۔ فت حتی کہ بعد تمہاری رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کریں گے بلکہ سو رہیں گے۔ اور حدیث جو بروہ رزمین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جس کا عوام لوگ عتہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے شام سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتین کرنا۔ رواہ اللاتہ المستہ فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام محمدی رحم نے کہا کہ عشاء کی نماز پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جس کے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جس کو کوئی جگانے والا ہو تو اس کو سوجانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلائی اپنی یہ رات دیکھی پس انیسویں برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو دسے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری وسلم۔ یعنی جو لوگ اس وقت موجود ہیں ایک صدی ختم ہوا نہیں ہے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت و نصیحت بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک اپنی کمرہ کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والانسائی۔ وقیل فیہ فیہ تعیل کیلما تغفل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعیل کجا دے تاکہ جماعت کی قلت نہ ہو جاوے۔ فت فینج الاسلام خواہر زاوہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جائز ہے میں عشاء کو تمہاری رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعیل افضل ہے اور یوں ہی جامع قاضی خان میں جائز ہے گرمی کی تفصیل مذکور ہے ج۔ والناخیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تغلیل الجماعۃ عارضۃ دلیل التذہب وہو قطع السمر بواحد فیثبت الا باحتیالی النصف اور عشاء کو تاخیر کرنا آدمی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل تذہب اور وہ باتین کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدمی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ فت حاصل یہ کہ آدمی رات تک تاخیر میں پھر ایک باتین کرنے والا ہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہیگی۔ تم۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی ہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب معجز نہیں ہوتی۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی بہت یا بیماروں و ضعیفوں کے عدم کھل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوتے ولیکن جو ترجیح ہو اگر اصل ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت طرہ قائم رہی۔ یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب و مسنون و مستحب ہے اور لوگوں کی کمی بہت سے اس کا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ منوعات رد کرنے پر امداد میں تو عارضی حالت سے ہمارا علمدراہد اس تاخیر کو بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہر مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں ہے۔ پر وائی میں شمار نہیں ہوگا فافهم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تغلیل الجماعۃ وقد قطع

اسم قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشر کو اخیر کی آدمی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اس میں جماعت کی تقبیل ہے حالانکہ سر تو پہلے اس سے قطع
 نہ ہو چکا۔ و۔ یعنی اول آدمی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت میں بہت کمی آئی۔ اور
 قطع سر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہ ہوا کیونکہ سر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اس وقت میں اکثر یا برابر درجہ بر سر ہونا
 یا با جادے حالانکہ اس وقت تو لوگوں میں باہمی باتوں و قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب
 بات نہ ہوئی بلکہ تعیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہٹنے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب نہا بدرجہ اولے
 ترجیح ہے لہذا جہنمی نے نقل کیا کہ مضیہ میں کہا کہ یہ مکروہ تحویلی ہے۔ دکنطاح من البعر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت میں کوئی
 کراہت نہیں ہے حتیٰ کہ وتر اس وقت میں مستحب ہے حالانکہ وتر و عشر دونوں کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشر فرض میں جماعت ہے
 اور اسکے ندارد ہونے سے کراہت خارج ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اس لیے کہ جماعت ان کے نزدیک واجب
 نہیں ہاں سنت مگر وہ ہے پھر اگر قریب ہو جو بہت ہو تو بھی کراہت تحویلی جبکہ بالکل جماعت مہدم ہو اور تقابیل جماعت سے
 تو وجود جماعت کا قائم ہو اور جماعت میں زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد میں یہ عادت کہ بجادے کہ ہمیشہ
 آدمی رات کے نماز قائم کجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجائش ہے فانعمہ اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و مستحب
 فی الوتر لمن یألف صلوات اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ او ترکبیل النوم۔ اور وتر کے بارہ میں جو شخص
 کہ عادت مالوت رکھتا ہو رات میں نماز کی تو مستحب آخرات ہے پھر اگر اسے باگنے پر بھر دساتے تو خواب سے پہلے وتر
 پڑے۔ یوے۔ و۔ اس میں لطیف اشارہ ہے کہ رات میں نماز مسجد محبوب و مالوت چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ مسجد بعد کی قیہ
 خواب کے ہے۔ اور سنون طریقہ بھی یوں ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کجاوے کہ پھر مناقب امام ابو حنیفہ رحمہ میں عشاؤ کے وفود
 سے فجر کی نماز کس معنی میں ہے۔ جواب دو لگا کہ وضو تو سر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہیں کہ امام رحمہ
 ہر نماز کا وضو نہیں کرتے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاؤ کے غافلون کی طرح پانون
 پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز
 نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد از قلیل وقت سونے میں دینے کہ گویا نہیں سونے میں قائم۔ غرض کہ بیان مجھے
 شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جبکہ رات میں نماز کی عادت ہے اور اسکو جائگے پر بھر دساتے ہیں تو اسکے
 حق میں مستحب یہ کہ وتر کو بعد مسجد کے آخرات میں پڑھے اور اگر اسکو جائگے پر بھر دساتے ہیں یا ایسا شخص کہ رات میں
 نماز کی عادت نہیں رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھے۔ نقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل
 فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ جبکہ وضو
 ہو کہ آخرات نہ اٹھیں تو اول رات میں وتر پڑھے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخرات میں قیام کرے یا تو آخرات میں وتر پڑھے
 و۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر
 پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات میں بعد عشاؤ کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عرض فرماتے ہو چھا کہ تم کب تر پڑھتے
 ہو عرض کیا کہ آخرات میں فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم۔ ع۔ سعید بن المسیب رحمہ سے مرسل روایت میں کہ فرمایا کہ
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاؤ و فجر کا ہے منافقین ان دونوں
 کی استطاعت نہیں پاتے ہیں۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 جس نے عشاؤ کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اس نے آدمی رات عبادت میں قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت میں
 پڑھی گویا تمام رات عبادت میں قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ اور حدیث میں ہے کہ میں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

رات میں یادن میں۔ ۳۔ اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں نماز کو مکروہ
 رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جنم افروختہ کجانی ہے سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ
 روضہ میں لکھا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض وخصائے فرائض دایسے سئل و نواہل جلو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز
 ہیں اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و دو رکعت طواف و نماز کسوت جائز ہیں اور اصح قول پر نماز استسقاء بھی
 مکروہ نہیں ہے۔ اسی۔ اور نواہل مطلقہ مکروہہ ہیں یعنی جنا کوئی سبب نہ ہو۔ اور کہ میں نواہل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ ۴۔ اور
 ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رحمہ کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رحمہ کا جواب بہت بسط چاہتا ہے لیکن انھیں
 کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث میں نام عن صلوة۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے انہ۔ یہ مفید نہیں ہے نہ وجہ۔ اول آنکہ
 اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن میں اوقات مکروہہ یا صحیحہ میں تو حدیث عقبہ بن عامر رحمہ سے اسکی تخصیص
 ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہے پھر کیدن تخصیص نہیں کی گئی۔ ۵۔ اور میں
 لکھتا ہوں کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس کیا یہ نضاء ہے یا اداء ہے اگر اداء ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہے گی کیونکہ یہ کجا
 وقت ادا ہے نماز فجر ہے اور اگر نضاء ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہیں ہے پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی
 کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ نماز فرض ہو یا نفل ورد ہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیوں
 محمول نہیں کیا چنانچہ حدیث صحیح و دیگر میں موجود ہے کہ جسکا کوئی در درات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے
 دو پہر تک کے درمیان ٹہرے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ چڑھتے تو اسی طلع بعد طلوع کے چڑھتے تھے۔ پس
 ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث من ام سے نکلایا
 کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت ٹہرے سکتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ اسکے معارض
 حدیث ابن عمر رحمہما عن غیرہ بن و حدیث ام المومنین عائشہ رحمہما عن صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عہدی قصد کرے
 یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہونے کے وقت یا غروب ہونے کے وقت نماز پڑھے پس یہ مراحت سے مانعت ہے اور یہ بات
 ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عہدی سے اسوقت نماز پڑھے گا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ
 بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہو کہ قیون اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جبر بن
 دربارہ طواف نماز کے۔ تو یہ حدیث نزدیکی نے صحیح کہی اور ابن جہان و ابن خزیمہ نے اپنی اپنی تصحیح میں و حاکم و احمد
 و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ لیکن یہ عام اوقات میں ہے
 اور حدیث عقبہ رحمہ خاص ہے پس یہ شخص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رحمہ۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں ہے تو ہم
 کہتے ہیں کہ حدیث جبر بن مسلم رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رحمہ سے
 صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نفل اور مراحت سے حرام کرنیوالی
 نفل جمع ہوں تو حرام کرنیوالی نفل ترجیح پر ہے حدیث عقبہ رحمہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رحمہ و مانعت اوقات
 غلطہ کی قوت و ثمرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیں گی۔ ہم۔ ۶۔
 و حجت علی ابی یوسف فی اباحتہ التفلل یوم الجمعة وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رحمہ حجت ہے ابو یوسف رحمہ
 پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ۷۔ دلیل انکی بروایت ابو داؤد و ہم حدیث ابو قتادہ
 ہے و حدیث ابو سعید خدری رحمہ ہے اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہے کہ حدیث مانعت کے معارض یہ حدیث
 نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث محکم کو ترجیح ہوگی پس حدیث اوقات

مقدم ہوگی۔ اور کسی کا جانا ہو کہ حکم و عادیہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیا دین پس ہر مذکورہ مسئلہ میں
 اسی وجہ سے اشیاء میں ہر کہ ردال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں جابر قول ابو یوسف رحمہ کے اور یہی صحیح ہے اور یہی صحیح
 غیب نے عادی سے نفل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ میں کہنا ہوں کہ منہقول و دلیل کے معقول امام ابو حنیفہ رحمہ رحمہ رحمہ رحمہ
 جو اور حنفی ہو و اسے تعالیٰ اعلم۔ اور یہی ہدایہ میں مذکور داسی پر فتویٰ ہیں پس اشیاء وغیرہ کا معارضہ قبول ہونا قافہ۔ اگر کہنا جائے
 کہ معقول کی تصحیح التزامی ہو اور یہ تصحیح مرجع تو مرجع اقویٰ ہو جیسا کہ شامی رحمہ کے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ میں تصحیح کی ہے
 جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہونے کے بدلات مطابق و مرجع نہیں بلکہ بدلات التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو
 التزامی سے مرجع قوی ہوتی بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ تصحیح لا دین تو یہ اول تو تصحیح دوم
 ان کے التزام سے تصحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رحمہ محب سے خالی نہیں۔ قافہ سم۔ حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
 کہ طلوع و قیام غیرہ و مغرب کے وقت نماز میں جائز ہے۔ ہائی رہا یا ہائی یہ کلام کہ امام مصنف رحمہ نے اوقات کردہ سے کیا
 مراد لی پس ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ کراہت سے بیان فتویٰ معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
 و نہ کرنا مطلوب ہو یا مراد کردہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوتی
 کہ عینی مانع جو اپنے موجب سے بھری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے اور اگر قطعی مانع ہو تو اس سے
 حرام ثابت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تشریعی بمقابلہ مندوب ہے
 اور بیان جو کہی ہو وہ از قسم اول یعنی عینی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوتی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت
 میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کمال کے ہوا ہو وہ تصحیح ہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے
 بلکہ اسوجہ سے کہ جو کمال واجب ہوئی وہ ناقص رہا نہ ہو کی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا يجوز الصلوۃ الا علیٰ سوا
 متوجہ ہوا کہ عدم جو اس سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات کردہ میں۔ تو یہ تصحیح نہیں اسوجہ سے
 کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شریع کیا تو شریع کرنا صحیح ہے حتیٰ کہ اسکی قضاء سے واجب ہوگی جب کہ صلح کر دے اور
 صلح کرنا واجب ہے پھر غیر کردہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الرواۃ ہے اور اگر اسے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس
 شریع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری اللہ نہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولینک آنے ہر ایک اور اسپر کچھ واجب نہیں شریع
 و عادی سم۔ اور اگر عدم جو اس سے عدم صحت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا يجوز۔ کے یہ معنی
 کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے ولینک اگر اسے شریع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے یعنی اگر
 شرعاً یہ حلال نہیں ہے ولینک اگر بیع فاسد کی تو بعد تہفہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ انہا یہ۔ پس ان
 اوقات میں نفل شریع کرے تو لازم ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ تراکیا حاصل آگے لا يجوز یعنی نماز ان اوقات
 میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور درجہ باند رہو۔ ولا صلوة جنازہ۔ لا روتنا۔ اور نماز جنازہ بھی
 نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو بتے ردا بہت کی رفت۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رحمہ کیونکہ اس میں اول تو مطلقاً
 نماز سے مانع ہے۔ دوم اس میں مرد سے دفن کرنے سے مانع ہے اور مرد و دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و
 لا سجدۃ تکاویہ۔ لا نہائی معنی الصلوۃ۔ اور سجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے۔
 حلف۔ اس ماہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں مانند طہارت و مشرورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ ہیں سجدہ میں بھی
 شرط ہیں اور کہنا جانا ہو کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی المبسوط۔ اگر کہنا جائے کہ جب
 سجدہ تلاوت یعنی نماز ہے تو سجدہ تلاوت میں تنقیہ کرنے سے وہ ضرور کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث میں ہے

فقہہ ٹوٹتا ہر مرد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہر کیونکہ الصلوٰۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کما فی النہایہ۔ میں۔ میں کشا ہوں۔
 فقہہ سے وضو ٹوٹنا خلافت قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
 معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز ہو جائیگا پس سوال مقبول نہیں ہے کیونکہ ہمیں
 حکم فقہہ سے غفلت ہے۔ بالجمہ ان اوقات میں جو معنی نماز ہو رہی ہے نہیں جائز ہے۔ الا عصر و مہ عند الغروب۔ یہ
 اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ فقہ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یا شکی کہ غروب کا وقت ہو گیا
 تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر پڑھو تو ایسے کردہ وقت
 میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجبر و القانم من الوقت۔ کیونکہ نماز
 واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہو جو قائم ہے۔ فقہ مکمل وقت۔ لانه لو تعلق بالکل لوجب الاداء
 بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ فقہ۔ ایسے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
 موجود ہو تب سبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جائے تو جب کل وقت ہو جائے تب ادا سے نماز واجب ہو
 حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجبر الماضی فالمدی فی آخر الوقت قاض۔ اور
 اگر سبب ہوتا اس جزو سے متعلق کرو جو گزر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
 قضاء کرنے والا ہوا۔ فقہ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہ ہوئی جب وہ وقت گزر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں
 ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے نماز
 کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آئندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
 تو آئینہ کلام کیا جاوے کہ یہ گزرے تب سبب ہو گا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گزرے تو اوپر کا کلام اور اگر
 موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے یہی سبب ہوتا ہے۔ و اذا کان کذلک۔ اور جب
 ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود ہے وہی موجب ہوتا ہے۔ فقہ۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو موجود ہے وہی موجب
 اداء ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجائش نہیں۔ تو ضرور پھر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً آئے ادا کی۔ ہم۔ نقد ادا کیا
 کما وجبت۔ پس جیسے اس پر واجب ہوئی آئے ادا کر دی۔ فقہ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں آئے
 ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ ہم۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا سے نماز
 میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو آئے حکماً ادا کی ہے کما مرج بہ العینی وغیرہ۔ ہم۔ بخلاف غیر ہا من الصلوات لانہا
 وجبت کاملہ فلا تادی بانناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوائے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ دے نماز میں
 تو بوقت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہوئی۔ قال رحم والمراہ بالنفی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ
 وسجدۃ التلاوۃ اگر اہتہ حتی لو صلا ہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجد ہا جاز لانہا اویت کما وجبت اذا لوجب
 بظہور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رحم نے فرمایا کہ نماز جنازہ و سجدۃ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
 یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتیٰ کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھ دیا وقت مکروہ
 میں سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں جب
 ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ فقہ۔ اور جب جنازہ
 کا آنا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو بھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
 معنی کلام امام مصنف رحم کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ آنگا انعقاد ہی ان وقت

میں ہوگا باستثنائے اسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کمال ادا نہیں ہو سکتا جبکہ معتقد ہی نہ ہو۔ اور
یہ بھی جو چیزیں کہ فرض کے معنی میں ملحق ہیں جیسے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت تو جب وہ مباح وقت میں واجب آدین مثلاً
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدہ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت میں نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی
سہرگز ادا ہوگا بلکہ معتقد ہی نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت اسی وقت مکروہ میں واجب آیا مثلاً اسی وقت میں آیت سجدہ تلاوت
کی یا اسی وقت میں جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے
کافی السراج والکافی والقبیین دت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہر لذائذ یا کراہت بقرہ کہ سجدہ تلاوت میں تاخیر کر کے
مباح وقت میں ادا کرے لیکن نماز جنازہ اسی وقت مجربہ دے کہ اس میں تاخیر مکروہ ہے۔ کافی التحفہ مدع القبیین البحر المنیر
اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور معتقد مارا تو وضو نہیں کوٹیکا اسلئے کہ نماز تو معتقد ہی نہ تھی اور
اگر اس وقت میں نفل شروع کر کے معتقد مارا تو وضو کوٹ گیا کیونکہ نفل معتقد ہو جاتی ہے۔ کافی قاضیان۔ نفل نماز ان
اوقات میں جائز و مکروہ ہے۔ کافی و شرح الطحاوی۔ یعنی اسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت
میں قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کبیرہ۔
محیط السخری۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں نماز اپنے اوپر نذر کی اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور وجہ
ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنی کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اسے سوا
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اسکو وقت مکروہ میں ادا کیا تو نہیں ادا ہوگی اور یہی وجہ ہے شرح
المفید لأمیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہیں۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض علی و تر قبول
امام الحدیث رحمہ۔ اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہ
بیانی ہوئے یعنی طلوع و صبح و دوپہر و غروب ان اوقات میں یہ فرائض کوئی معتقد ہی نہیں ہونے تو کبھی ادا ہونگے سوا
نماز جنازہ کے جو اسی وقت میں آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سواے عصر کے جو اسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہوا اور
نہ اس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اسی دن کی عصر تو غروب کے وقت معتقد و ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز
نہیں ہے لیکن استعد تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہیں۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو
شرح کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر قبول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اسکے ساتھ سجدہ تلاوت ہے۔ نوع دوم
واجب غیر فی جوفیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرح نے اسکی امید پوری کر دی کہ اگر
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہو مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہ کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز بعد ادا سے نماز ظہر کے ہے۔
تو ایک وقت مباح میں نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجمہ واجب غیر فی یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو نفل باطل
ہو گیا منسحب ہوئی جہت سے اسے قضاء واجب ہوئی اس میں وجہت ہیں کہ اسے وقت مکروہ میں شروع کر کے توڑی یا وقت مباح
میں شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طوات بھی واجب غیر فی ہیں اور ملحق اسکے ساتھ سجدہ سو ہے۔ پس قسم واجب ہیں
خواہ ذاتی ہو یا غیر ہو انصاف و تعین سواے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی انہیں اوقات میں نذر کی ہو اور واجب قضاء
ایسے نفل کے جسکو انہیں اوقات میں شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت ہو انہیں اوقات میں تلاوت سے واجب تھا

پس یہ تینوں محدثین مذکورہ فضاے نفل و سجدۃ تلاوت سے کراہت تمحوی کے ساتھ ادا ہوئی مگر گنگنا رہو گا چنانچہ غیر مکرر وہ
 رکعت میں ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ یا غیر موکدہ یا باجارت عامہ۔ اور یہ ان اوقات میں منع
 ادا ہو جائیگی یعنی کراہت تمحوی لہذا تو ذکر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہو۔ ملقط من الحواشی۔ م۔ ان اوقات میں
 قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گو باوجود چیز نازکار کن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے۔ ابوہریرہ البصری البغیہ
 پھر واضح ہو کہ سوائے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب میں جگے ساتھ بعض اقسام نازمین کراہت ہے۔ امین سے بعض
 امام معتقد رحم نے ذکر کیا فقال رحم۔ ویکرہ ان تینفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب۔ اور مکرر وہ ہے
 کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یا تنگ کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یا تنگ کہ آفتاب غروب ہو۔ فت۔ یعنی بعد نماز
 فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی موجود سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکرر ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک
 کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ فت۔ اس باب میں حدیث ابن عباس رحم سے ہے کہ
 مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جن سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یا تنگ کہ آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ
 آفتاب غروب ہو جاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اسی کے مثل مصعب بن حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رحم سے ہے۔ اور
 ترمذی رحم نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو سعید و ابو ہریرہ و عقبہ
 بن عامر و ابن عمر و سمر بن جندب و سلمہ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عمرو و کعب بن جراح و ابی امامہ و عمر بن خطاب و
 یعلیٰ بن امیہ و معاویہ و صنادی رضی اللہ عنہم اجماع سے مروی ہے۔ اور ابن جریر نے اس پر بھی بعد صحابہ رضی اللہ عنہم ذکر فرمایا
 پس یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہے۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں دیکھیں و لیکن وہ جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت
 ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے
 اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توہنی کہا کہ قصد مت کر ذلک آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو۔ اور
 صحیح بخاری رحم میں ام امین رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں
 رکعتوں کو نہیں چھوڑا یا تنگ کہ وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گراں ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں
 کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوے اور آپ پسند کرنے کے امت سے سخت
 گجھاوے۔ پس اس حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تو بالبتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے
 تو اسکا غدر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں۔ کما فی الفتح۔ طحاوی رحم نے زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے
 بھی مرفوع مانند قول عائشہ رضی اللہ عنہا کے روایت کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات لیکن جن میں نفل
 کی تصریح ہے اور یعنی رحم نے ماوردی و خطابی رحم شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو
 رکعتیں تھیں۔ م۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجاے ان دو رکعتوں کے
 جو بعد نماز کے پڑھتے تھے اور جو کہ وہ بعد انیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور
 چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر عادت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دو رکعتوں سے منع
 فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کہ یہ رحم سے روایت ہے کہ بعد امین جہاس و بعد الرحمن و سورہ بن عمر رضی اللہ عنہما

مجھے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت میں سلام پہنچا اور بعد عصر کے دو رکعتوں کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگوں کو خبر پہنچی ہے کہ آپ انگوٹھ جاکر مٹی میں اور یہ کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے منع فرمایا ہے۔ کہ میرے لئے کہا کہ سچ میں نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں جاکر پیغام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جا کر اسکو ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کر پس میں نے واپس ہو کر ان لوگوں کو خبر دی تو انہوں نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا پس ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے ناز سے مانعت فرمائی پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتیں پڑھیں تو آپ سے اس بارہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو ظہر کے بعد کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونوں ہیں۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابوسلمہ سے روایت ہے کہ اُن سے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ان دونوں رکعتوں کو پوچھا جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتیں نہ پڑھیں تو پھر انکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونوں رکعتوں کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی ناز پڑھتے تو آپ سر بردار مسجود فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتوں کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں اور جب انکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اپنی برداشت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص اپنے ہی واسطے رکھیں تو اسکی دلیل حدیث ذکر ان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتیں پڑھتے اور دوسروں کو اُن سے منع کرتے اور خود آپ روزہ بدر پر ملا کر رکھتے اور دوسروں کو ایسے مکان سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے نائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ حکم درج کو عصر کے بعد ناز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بھروسہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے آپس پر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی برقرار تھا کہ بعد عصر کے ناز نہیں جائز ہے۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب بعد عصر کے نازل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے ناز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے۔ کہا رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہوا اور شاید بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبر ہو اور بعض کو نہ ہو۔ گزافی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت مستند ہر مروت کلام اس میں رہا کہ ظاہر نصوص میں مطلقاً ناز بعد عصر و فجر کے منوع ہے اور فقہاء در بیان کلام ہے چنانچہ فقہائے فرائض ہمارے نزدیک بھی منوع نہیں ہیں چنانچہ آدنا۔ پھر فجر کی سنت فجر میں ایک خلا ہے چنانچہ تیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس ناز کی اقامت کسی گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھر سے مجھے ناز پڑھنے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے تیس کیا دو ناز ساتھ ہی۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب نہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث میں جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہیں۔ مذکور ہوا اسکا معنی یہ ہیں کہ اب نہیں پڑھنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل نہیں بلکہ تحریر ہے کہ چونکہ محامدہ عرب میں اس کے معنی یہ ہیں کہ فلا باس اذن۔ یعنی اذان کا کدھک فلا باس۔ یعنی جبکہ یہ بات ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی رحم نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہیں اور یہ حدیث جو ان پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نص و مباح کر نیوالی نص جب متعارض ہوں تو حرام کر نیوالی نص کو ترجیح دینا چاہئے۔

درہننے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اس میں روایات ہیں اور اسکی بحث آئندہ انشاء اللہ لکھنے آئیگی۔ پھر جب سنت فجر حیثیت گئی اور بعض عوام نے بنا بر فتویٰ یا بقرعہ فیض رضی اللہ عنہما سے سنت بعد نماز فجر کے پھر بھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور خیال ہے روایت سرساج کے جو سابقین میں گذری جواب یہ ہر کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سرساج میں ہر کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں دے جوڑ دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً فکر سے بہتر ہر دلی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہ تو قبل طلوع کے بدرجہ اولیٰ مانعت نہ کجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولاباس بان یصلی فی مذہب التوقین الفوائت ویسجد للتلاوة ویصلی علی الجنائزۃ۔ اور مضائقہ نہیں ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضا نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے مانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضا وغیرہ مذکور کا جواز ہے۔ لان الکراہتہ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول ہے۔ کیونکہ کراہت فوق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملانا مکروہ ہوا تھا۔ لالمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاوے۔ ف۔ یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے نہیں لہذا اگر عصر کو ابتدا و شروع کر کے بائٹک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجہ کے ہرج۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرآن عظیم کے درمیان طلوع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر جو معنی کراہت کے ہیں اندر قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر کی نماز کے ہیں اس میں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم یظہر فی حق الفرائض و فیما وجب لعمدہ سجدۃ التلاوة۔ پس اس کراہت کا ظہور نہ واقع فرائض میں یعنی قضا و فرائض میں ہوا قطعاً ہون یا علی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۃ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہ ہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۃ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتیٰ کہ بجائے اسکے رکوع قائم ہو سکتا ہے بلکہ سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو دہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیر ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ بیان واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب ذاتی جو بیان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض دروزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہ ہوگی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء علیہم السلام دلائل وغیرہ اہل ارکان کی موافقت کے لیے اور کفار و منکافرات کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود ہوا اور نماز جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھنے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے بلکہ ابتداء میں واجب ہی مشروع ہوئی لہذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ مع۔ و نظرت فی حق الممنذ و رلانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب نذر رمانی تو پھر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذر کا ادا کرنا

ان اوقات میں مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں مذکور ہے کہ نہیں ہے۔ یعنی حق رکعتی الطواف اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونوں رکعتوں میں۔ وفتہ حتی کہ بعد فجر عصر کے اُنکا ادا کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ نفل واجب ہونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل تمام ہے۔ وفتی الذی شرع فیہ ثم افسدہ۔ اور ایسی نماز کے حق میں ظاہر ہوئی جسکو اُس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ وفتہ علی ہذا بعض نے سنت فجر کے واسطے جو جملہ گناہ کا شروع کر کے اُسکو فاسد کر دیا۔ تاکہ وہ واجب ہو جائے پھر بعد فرض کے اُنکو تہی ہے یہ مفید نہیں کیونکہ قبل طواف آفتاب کے تو اسوجہ سے ادا نہیں کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہیں ہے اور بعد طواف کے ادا کرنا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اُسکو فاسد کر لیا خود ممنوع و مکروہ ہے۔ وفتی العینی۔ اور اگر سنت فجر کو شروع کر کے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اُسکو فضا کیا تو نہیں جائز ہے۔ المیض۔ بالجلد دونوں رکعت طواف اور جسکو شروع کر کے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونوں کو ادا کرنا ان دونوں وقتوں میں مکروہ ہے۔ لانی الوجوب بالغیر۔ کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہ سے ہے۔ وفتہ الطواف۔ اور وہ ختم طواف ہے۔ وفتہ دونوں رکعتوں طواف میں جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہے۔ وصیائہ المودی عنی المیض۔ اور ہر گاہ جو نے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا۔ وفتہ اس نماز میں جسکو شروع کر کے توڑ دیا ہے۔ پھر جب ہو کہ اُسکو وقت مستحب میں شروع کیا ہو لیکن درختار میں عام رکھا کہ عداہ مستحب میں شروع کیا ہو یا وقت مکروہ میں شروع کیا ہو پھر توڑا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر بعد نماز عصر کے نازل نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ بیتہ المسجد اور وہ نماز جو واجب غیر ہے یعنی واجب ذاتی تو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور سجدہ سو اور وہ نماز جسکو وقت مستحب یا مکروہ میں شروع کر کے لگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یا سب مکروہ ہیں۔ واضح ہو کہ محمول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز فجر عصر کے نماز میں تفصیل ہے پس قضاء فرائض و ادائے واجب ذاتی تو مکروہ نہیں اور واجب غیر ہی مطلق مکروہ ہے اور میں کے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث میں تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے مانعت ہے کوئی تفصیل نہیں ہذا امام مصنف رحمہ نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ اسواسطے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض و فتنی میں مشغول ہو جائے تو اُس کے بعد دوسری نماز مکروہ ہے پس یہ کراہت بدین معنی ایسی نمازوں کو شامل ہوئی جو محض نفل ہیں یا اُنکو وجوب بالغیر ہو گیا ہے اور ایسی نمازوں کو شامل نہ ہوئی جو فرض اگرچہ قضاء ہیں یا واجب ذاتی ہیں۔ ابن العام رحمہ نے اعتراض کیا کہ اسر تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل ہے مجھے نہیں معلوم۔ پھر جب ہم آپس نظر کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ فقہار نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ اُنکا یہ قول ہے کہ منصوص علیہ میں اعتبار عین النفس کا ہے نہ معنی نفس کا۔ اور نفس میں مطلقاً پھر نماز سے مانعت ہے حالانکہ فقہار نے تفصیل کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ انہوں نے نفس کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہیں ہے اگرچہ ہم منصوص میں نظر کرتے ہیں تو یہ صحیح نکلتا ہے کہ بعد فجر عصر کے قضاء فرائض بھی مستحب ہیں کیونکہ مانعت عام ہے اور جو روایت اجازت میں ذکر کی جاتی ہے اگر صحیح ہو تو بھی مانعت کو جو اپنے تقدیم ہوگی۔ ان نماز جنازہ و مسجد تلاوت کا جو از بعد عصر و فجر کے اسواسطے ہو سکتا ہے کہ مانعت نماز سے ہے اور یہ دونوں کمال نماز نہیں ہیں۔ اور ہا یہ کہ فرائض کی قضاء تو وہ اسوجہ سے جائز ہو جائیگی کہ وقت میں خود کوئی بھی کراہت کے نہیں ہیں لیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً مانعت ہر سکا فی الفتح۔ میں کتا ہوں کہ یہ کلام دقیق و خوب ہے لیکن ائمہ فقہاء رحمہ نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی یہ ہے کہ عمر بن عتبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عدلی وقت بالذات ظاہر ہے۔ کہ ارواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ پھر اصل اسکی دو رکعت اور عصر کا وجوب حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پر ہے اور ہمارا نفل شروع کر کے توڑنے کا وجوب بالغیر ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پر ہے

کے حق میں وہ وجہ ذاتی ہو گیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہو کہ ذوق اللہ جم و اسر تعالیٰ اعلم۔ ویکرہ ان تنفل بعد طلوع
 البصر یا کثرین رکعتی البصر لانه علیہ السلام کم یرد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت
 سنت فجر سے دیا وہ نفل ٹہرے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ
 شوق رکھتے تھے۔ وفت۔ ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد
 حضرت خضہؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں ٹہرتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات
 میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ البتہ بعض
 مع۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہوگی۔ السراج القبین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد
 ہو دو گانہ واقع ہو اور بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل ٹہرے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جائیگی دونوں
 واجب غیر ہی مکروہ ہے نہ قضاء فرض و واجب ذاتی۔ کمافی الدر۔ بعد طلوع فجر کے ہات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو
 کے ہاتھ تک کہ ناز ٹہرے۔ اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت
 میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مود جمین کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب الفتح۔ ولایتی فضل بعد الغروب
 قبل المغرب۔ امد نفل نہ ٹہرے بعد غروب کے قبل ادا سے فرض کے۔ وفت۔ یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لمافیہ من تاخیر المغرب
 کیونکہ اس میں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ وفت۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کلام من و سراج۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ بعد
 صحابہ رضو کے کسی نے نہیں ٹہری اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں۔ مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة اے
 ان یفرغ من خطبته۔ اور نہیں نفل ٹہرے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ ہاتھ تک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ وفت۔
 اور اگر کلام کا جھرو نہ تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اس وقت نہ ٹہرے۔ و۔ لمافیہ من الاشتغال عن اجتماع الخطبة
 کیونکہ نفل ٹہرنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کر کے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ وفت۔
 اور یہ کہ وہ ٹھوکی ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ ٹہرے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد رحمہ
 نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضو کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ ٹہرنے میں سبک
 الغطفانی رضو آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف و حدیث ٹہرہ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اس کے کئی جوابات
 دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ ٹہرنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو
 میں کہنا ہوں کہ یہ جواب فصیح نہیں کہ ایمان خطفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضو نے اپنی خلافت میں حضرت
 عثمان رضو سے کلام کیا۔ کمافی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استعمال خطبہ کی احادیث معروفہ ہیں تو یہ حدیث سبک نہ
 کہ اس کے معارضہ میں دوجہ سے نہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم مانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا استثنا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں ٹہر جا
 جب ہی تو جلد ہی و خفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالبحر ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے
 اول کی چاند رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پہری کر لے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف
 صدر الاجل حسام الدین شہید رحمہ نے میل کیا ہے۔ التعلیہ۔ یہ مانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائض
 قضاے فرائض کے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر فائض اسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا
 ٹہرنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صمد اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اتوی ہے اس لیے کہ ترتیب
 اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استعمال خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا و اسرا علم ش۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی کر دہ ہے اور یوں ہی خطبہ کسوف اور دونوں عید و خطبہ استسقاء کے وقت ناز کر دہ ہے۔ النہایہ والکفایہ ون
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی منوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت کر دہ ہے۔ ت۔ حج کے بین خطبہ و
خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس ہیں۔ و ط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل کر دہ ہے سوائے سنت فجر کے بشرطیکہ حاجت
جائی رہنے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا قیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الا سنیۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا نہ اتفاق میں ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ علی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہ تو سنت فجر ادا کر لے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار
میں کہا کہ باطل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سرچ کے کہ اوقات کر دہ میں عوام منع نہ کیے جاوین تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہے اور
فرق فرض و قضاء کا واسطہ تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا کر دہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں
پڑھے یا عید گاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عید گاہ میں کر دہ اور گھر پر کر دہ نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ عرفہ و فطر
کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے سبب میں نفل پڑھنا کر دہ ہے جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ت۔ البحر۔ ت۔ اور یوں ہی بعد جمع
کرنے کے کر دہ ہے۔ و۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نمازین سوائے وقتیہ کے کر دہ ہیں شرح الغنیہ لامیر
عن الحدی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا کر دہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگر جب فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم حج کا ہے
و۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو انحال
نماز سے آجات کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشیع میں غفل ڈالے خواہ کوئی چیز جو اس وقت نماز کر دہ ہے اور ادھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا کر دہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں نماز کر دہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگوں کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے ذبح کیے جانے کی جگہ میں اور مقبرہ میں اور جہاں
مٹھاوے اور خاص حمام میں اور وادی کے نیچے میں اور مہطل و جانوروں کے ہاندے جانے کے مقام میں اور نیکی گھربا
اونٹ بیل گدھے کی بکلی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پچانہ میں واسکی چھت پر اور وادی کے ٹالہ میں اور زیر دست چھنی
زمین میں یا غیر کی بوٹی باجوتی زمین میں اور میدان میں اسطرح کہ گزرنے والے سے سترو نہ کر لیا ہو اور جہاں پانی ملا کر اونٹ
یا بکری یا گائین بٹھائی گئیں۔ الکافی وغیرہ۔ و۔ حدیث میں ہے کہ مبارک الابل میں نماز سے منع فرمایا اور مرا بعض الغنم میں جائز
دی دلی ہذا بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں بجائے بکریوں کے جھینسین شمار کرنا چاہیے واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں
جائز ہے جمع کرنا دو فرضوں کا ایک وقت میں بوجہ قدر کے گرج کے عود و دفعہ میں۔ وقایہ ت۔ خواہ قدر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ میں آئی ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا آٹکے معنی یہ ہیں کہ قدر سفر میں مغرب کو تاخیر دی حتیٰ کہ جب
شق غروب ہونے کو پہنچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء پڑھی پھر عشاء ہو
تو ہر ایک نماز اپنے وقت میں ہوئی صرف قدر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعمیل دے لہذا یہ مجوز
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو قدر کے وقت میں جمع کیا تو عصر نہ پڑھی اور اگر عصر کو تاخیر دیکر عصر میں بیگیا تو حرام ہے اگر جب ظہر ظہر
قضاء کے ہو گئی۔ کما فی التنبیہ والحد۔ حاجیوں کے لیے عرفہ و فطر دفعہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حقیقت کسی مسئلہ
میں دوسرے امام مثلاً شافعی رحم کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت رد ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اس میں اجتہاد ہے اسکو پورا کیا

الدر۔ یعنی شلا جمع میں الصلوٰۃ میں امام شافعی رحمہ کی تقلید سفر میں کرنے کو جائز ہر خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافہ والے ٹھہرتے نہیں اور نہ نماہونے میں جان و مال کا خوف ہے۔ م۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک جمع میں الصلوٰۃ میں دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز شلا عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اُس کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں استقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ حوت میں جہا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ شلا ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو فقہا شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النہ۔ اور ظاہر ضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید بنی ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو حسب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفقہاء و مفسرہ میں مع کلام ابن الہمام رحمہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے۔ فضائل اذان بہت ہیں انرا مجملہ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت میں بعد اذان ہلال رزم کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یجوز دخل الجنۃ۔ جس نے اُسکے مثل قیئنا کہا وہ جنت میں داخل ہوگا۔ انسانی۔ اور ماہنامہ اسکے۔ مسلم و ابو داؤد۔ آواز اذان سے فیضان کو سونے دور بھاگنا جابر رحمہ کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہے اُسکے مثل کو پھر پھر دو دو پڑھو کیونکہ جس نے مجھ پر دو پڑھا اور کیا اسپر اللہ تعالیٰ اُسکے عرصے دس بار در دو بھیجتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے جہنم میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم و الاربعہ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رحمہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہم رب ہذا الدعۃ القامۃ و الصلوۃ القامۃ آت مجھ کو حبیبۃ و الفضیلۃ و البشۃ مقام محمود الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و یہ معروف میں۔ و الدرۃ الرفیعۃ و البشۃ مقام محمود الذی وعدتہ و از قضا شفاعتہ یوم القیامت۔ پڑھایا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں لیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ و عن ابی سیدہ الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو ٹھونڈن کہتا ہے اُسکے مثل نہ بھی کہو۔ رواہ السنۃ۔ یعنی ابی جہاس رحمہ مرفوعاً جس شخص نے ثوب کی نیت سے سات برس نفاق دئی اللہ نے اُسکے واسطے دوزخ سے براہت کھدی۔ الترمذی۔ و عن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤمن سب لوگوں سے گردنی بند ہونے۔ مسلم۔ حدیث ابو سعید رحمہ میں مرفوع ہے کہ مؤمن کی درازی آواز کو کہیں و انس و جنہیں سنیں وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری و مالک و انسانی۔ عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ امام تو نماز میں ہے اور مؤذن عانت و لہر ہر گئی اما عین کو ہدایت ہوے اور مؤذن کو بخشدے۔ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں امام مصنف رحمہ نے بعد بیان اوقات کے جو در حقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آلاہی کے واسطے ہے۔

اور ناز کے واسطے کوئی اذان نہ کہنا تھا پس آنحون نے جمع ہو کر آگے واسطے اسے چاہی ائمہ حدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازی رحمہ اللہ نے احکام القرآن میں لکھا کہ شب معراج تو مکہ میں ہوئی ہر حال انکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ میں بلا اذان کے ناز پڑھی ہے۔ مع۔ پس جو تنویر میں اجتہاد اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے۔ م۔ الاذان سنۃ للصلوات الخمس والجمعة لا سواہا۔ اذان سنت ہے پانچوں نازوں و جمعہ کے لیے نہ آنکے ماسوائے کے ہے۔ ف۔ پس اس کلام میں چند باتیں افادہ فرمائیں۔ اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے۔ دوم وہ پانچوں نازوں و جمعہ کے لیے ہر نواذات کے واسطے نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اگر مردوں و عورتوں دونوں کو شامل ہے یا خصوصیت مردوں کی ہے۔ چارم سوائے ان چھ کے دیگر نازوں کے لیے نہیں ہے۔ یعنی سنت نہیں ہے۔ پس جتنے ذکر کیا ہے تو اصل ہے۔ یعنی ماسوائے ان کے دیگر نازوں کے لیے سنت نہیں ہے۔ للتقل المتواتر۔ بدلیل نقل متواتر۔ ف۔ یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر فعل جلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نازوں و جمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سوائے کسی ناز کے لیے نہیں دلوائی۔ مع۔ وصفۃ الاذان معروفۃ و ہو کما اذن الملک النازل من السماء۔ اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی۔ ف۔ یعنی جو حدیث بعد الصبح زید رضی اللہ عنہ میں گزری اور غریب ضروری فرمایا اسکی ہم ذکر کریں گے۔ م۔ امر اول آنکہ اذان سنت ہے۔ یعنی سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر کسی گاون یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوئے تو میں اُن سے قتال کروں گا۔ یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب ہے۔ قصہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع میں لکھا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونوں سنت موکدہ ہیں۔ مع۔ لیکن قول امام محمد رحمہ اللہ ظاہر اسکے وجوب میں ہے۔ م۔ اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شمار اسلام ہونے کے ہے چنانچہ قاضی خان نے لکھا کہ اذان و جماعت دونوں شمار اسلام سے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی شہر یا گاون یا محلہ سب نے اُنکو چھوڑا تو امام المسلمین اُنکو دھکی دیدے پھر اگر نہ مابین تو اُن سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے اگر کافی اور اسی پر عامہ مشائخ میں محیط۔ دوم آنکہ سنت اذان واسطے نازوں کے ہر نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے ناز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء ناز ہو تو اُنکے واسطے جماعت میں اذان واقامت ہے جیسا کہ فقہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی۔ م۔ سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردوں کے ہے۔ مع۔ اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر آنحون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جو از برائی کے ساتھ ہر کمانی غلط اور یہ سنت موکدہ مردوں آناد کے واسطے ہے۔ م۔ اور علمائے جماعت پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے البتہ۔ اگر چہ بارہ سوائے پانچوں فرض و جمعہ کے دوسری نازوں کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی مسنون نہیں ہے۔ جیسے سنتیں و قنوت و تراویح و عیدین کہ آنکے واسطے نہ اذان ہر نہ اقامت ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی ناز نذر و ناز جنازہ و استسقاء و جاشت و غیرہ خوناک امر کی ناز ہے البتہ۔ و یوں ہی چاند گن و سورج گن کی ناز ہے۔ یعنی علی الکفر۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے صرف آناد مردوں کے لیے پانچوں نازوں و جمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں نہ آنکے سوائے کسی ناز کے لیے ہے۔ م۔ و لا ترجع فیہ۔ اور اذان میں ترجع نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کردہ ہے۔ لاشعری۔ و ہوا ان پر جمع فی رفع صوتہ پانچوں بعد ماخض بہا۔ اور ترجع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے ٹوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونوں شہادتین کے ساتھ بعد از پست آواز سے اُنکو ادا کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی پہلے اسرا کبر چار بار و باعتبار شافعی رحمہ اللہ دو بار کلمہ دو بار اشہدان لا الہ الا اللہ اور دو بار اشہدان محمد رسول اللہ اور سے کہے پھر ٹوٹا کر اشہدان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہدان

وحدیث بلال رضی اللہ عنہ ان سب میں سے کسی میں ترجیح نہیں ہے پس حدیث ابو محمد ورہ آنسے معارض ہوئی اور بلال رضی اللہ عنہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو محمد ورہ کہ مغلہ میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل اور حدیث بلال بخوری بہ نسبت حدیث ابو محمد ورہ کے ارجح ہے فافهم۔ اور حق وضع یہ ہے کہ اذان بلا ترجیح ہے اور حدیث ابو محمد ورہ رضی اللہ عنہ بات وہی ہے جو تفسیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محمد ورہ کو بھی توجہ کا جزم دھما اور یوں ہی جامعہ اہل کہ کو بھی تو توجہ آئی و شہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دونوں میں راسخ و جم جاوے اور فضائل میں گذارے اس پر تفسیق داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر یہاں ایک چستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہیں کیا اور جم اب دیجے ہیں کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دنیا ایک حدیث سے ہوئی ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہیں ہے اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوئی ہے تو چستان میں نال ہے۔ م۔ و نیز یہ فی اذان البعہ بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد جمعی علی الفلاح کے دوبارہ الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو محمد ورہ میں روایت صحیح مسلم و سنن ابی یوسف و دیگر روایات میں۔ م۔ لان بلا لا قال الصلوٰۃ خیر من النوم میں وجہ البی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما حسن لہ ایا بلال اجعلہ فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی سونے سے ناز بہتر ہے۔ یہ اسوقت کہا کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سونے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے اسکو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور ماہد اسکے ابن ماجہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ وخص البعہ بہ لانہ وقت نوم و فخلہ۔ اور نجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت نیند و غفلت کا ہے۔ ف۔ حدیث میں ثویب اسی کو کہا گیا ہے فاحفظہ۔ م۔ والاقامتہ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے۔ ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی نقطہ فرائض کے واسطے سنت ہے۔ البعہ۔ الا انہ یرید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت میں بعد جمعی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ در مرتبہ بڑھاوے۔ ف۔ پس اذان میں عموماً چند رکہ اور اقامت میں سترہ ہیں۔ کما فی قاضی خان۔ اور اذان فجر و اقامت دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اذان میں ترجیح کیجاوے یعنی شہادتین دو در مرتبہ دہرائی جاوے تو کل ۱۹ ہوے۔ م۔ لکن افضل الملک التازل من السماء و هو المشہور۔ ابساہی اس فرشتہ نے کیا جاسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جس پر دو سبز جامد ہیں ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور آسنے اذان دو در مرتبہ اور اقامت دو در مرتبہ کہی۔ امام میں لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محمد ورہ میں ہے کہ اور اقامت سترہ رکہ مکملائے۔ اور یہی ترمذی رحم کی روایت میں سترہ رکہ سعد و بن۔ م۔ تم ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادیٰ فرادیٰ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ پھر حجت ہے امام شافعی پر ان کے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہے سوائے مکہ نہ قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین میں قد قامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہے۔ اور اسی سے امام مالک رحم نے اس لفظ کو بھی منع دیا ہے اور جواب یہ ہے کہ جو حدیث ہنسی ہے وہ عدد کے واسطے نص صحیح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی حکایت ہیں تو اس میں کسی طرح کا احتمال نہیں ہے بلکہ خلاف حجت شافعی رحم کے کہ حکم طاق کر کے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو

اور محفل ہر کہ اسکی آواز میں اچھا ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت میں جلدی کرنا شواہد بھی ہر تو اسی پر محمول کرنا چاہیے تاکہ توفیق حاصل ہو۔ معنی میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل بعید ہر کیونکہ طاق میں یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہو کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہر اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثنائہ اقامت کے یہ معنی ہوئے کہ سوائے قدامت المصلوۃ قدامت الصلوۃ کے کہ اسکو جلدی ست کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہر اور شیخ الاسلام یعنی رحم نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رحم غسوح ہر اور طحاوی رحم کی حدیث و آثار دو دو بار اقامت کے تبویل ذکر کیے اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ امام طحاوی رحم نے کہا کہ حضرت بلال رحم سے متواتر آثار وار دو ہوئے کہ اقامت کو دو دو بار کہتے تھے یہاں تک کہ انتقال کیا اور ابراہیم غنی رحم سے مروی ہر کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہاں تک کہ یہ بادشاہ لوگ یعنی نبوایہ ہوئے تو انھوں نے اقامت کو بیگ ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلیں۔ یہی ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں ذکر کیا ہر۔ معنی رحم نے طحاوی رحم سے بلا سند ماخذ اسکے مجاہد رحم سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہر کہ حق میر نزدیک اس مقام پر یہ ہر کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہر ولیکن محمول اسپر کہ کسی خاص وقت میں ایسا حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے موافقت نہیں پائی جاتی اور سنت وہ ہر جبر معارضت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر یہ ہر کہ اول تو حدیث ابو مخدورہ رحم میں ہر کہ ہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنت اذان سکھائیے اور اسین اقامت دو دو بار ہر پس یہی سنت اذان شہری۔ دوم ابو مخدورہ رحم نے اقامت کے سرور کلمہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہر امام یحییٰ ابن جہان صحیح ابن خریہ وغیرہ میں موجود ہر پھر امام بیہقی رحم کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہیں کہ امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہیں ہر چنانچہ دیدہ انصاف پر پوشیدہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ سنت اقامت دو دو بار ہر اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں ابو مخدورہ رحم سے تصریح ہر کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھائی پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رحم نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ میں نے ابو مخدورہ کو سنا کہ اذان کہتے دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع فقہ ہر۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رحم کو اذان جفت و اقامت طاق کا حکم دیا ہو تا تو بلال رحم سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دعاوی عمل اسکے خلاف ثابت ہر چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کی کہ اخیرنا معمر بن حاد عن ابراہیم عن الاسود ان بلال کان ینتی الا فاقہ وکان یبدا بالکبیر وینتم بالکبیر یعنی ہر نے لکھا کہ بلال رحم دو دو بار اقامت کہتے اور کبیر کے ساتھ شروع کرنے اور کبیر پر ختم کرنے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہیں اور یہ ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں لکھا کہ اسود رحم نے بلال رحم کو نہیں پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ نسائی رحم نے اسود رحم یوں روایت کی کہ حدیث بلال۔ یعنی بلال رحم نے ہم کو گون سے حدیث فرمائی۔ دار فطنی رحم نے ایسی اسناد کے ساتھ حسین ایک راوی زیاد البکالی ہر حضرت بلال رحم سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکالی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رحم نے اسکے ساتھ حجت پکڑی ہر پس یہ اسناد اچھی ہر۔ اور طحاوی رحم نے فرمایا کہ بلال رحم سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت کا ثبوت ہوا ہر اور طحاوی رحم نے اجمعی اسانید کے ساتھ سلیمان بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایت کی۔ پس یہ جو امام نووی رحم نے شیخ صحیح مسلم میں لکھا کہ اقامت سرور کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہر مذہب شاذ ہر کہ امام نووی رحم سے بہت عجب ہر تم نہیں دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہیں۔ بالکل ان آثار متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و احوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یوں ہی ہر جیسے حالانکہ مذہب ہر اور حدیث بلال رحم میں طاق اقامت مذکور ہر وہ کسی خاص حالت و وقت میں حکم دیا ہر اس سے دوام

نہیں نکلتا ہے اور غایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہے کہ یہ بھی رد ہے مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت میں ہے یعنی جس پر معمولی عملدار
ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہ ہو تو دلیل وجہ ہے بلکہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ سے یہ بھی نکل آیا کہ کبھی کبھی دو بار کو ترک
کیا ہے اور نکل آیا کہ اگر اس پر بھی رحم نہ لے گا کہ حضرت صلعم کے وقت میں اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایٹھ کیا
کیا وہ معاف یہ رضی اللہ عنہ ہے۔ یہ فعل معاف یہ رمز کا بدعت نہیں بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رضی اللہ عنہ ہے اور معنی یہ میں
کہ سنت اعلیٰ کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہیں انہیں یہ ضرور نہیں کہ سب طریقہ نسخ ہوں نہ
ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہیں صرف ہکو انہیں سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جس پر معمولی عملدار آدھانم نہیں دیکھتے کہ حج
کے احرام میں سر میں جو پڑ جائے کہ تکلیف سے نہ ڈانٹے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہے جب واجبات میں موجود
تو سنن میں کیوں نہیں ہے لہذا ہم بلا دلیل یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ جو طاق اقامت کی ہے وہ نسخ ہے بلکہ ہم نے
یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار میں توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م۔
(فروع) مسجد میں ادا سے فرض جماعت بعد از اذان و اقامت مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ لائق مودن ہونے میں اعتنا خارج قبلہ
اور اوقات نماز پہنچاتے ہیں۔ ق۔ چاہیے کہ مودن فرد عامل صلح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ اور حیثیت والا اور
لوگوں کے احوال سے خبر گیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پیچھے رہیں انکو مجھڑنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے پر
و انی التزم رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان میں ایسا وارث واجب ہو۔ النہر۔ یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع
و بناوی ہو اور یہ سب استحباب ہے۔ م۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی سکے۔ الکافی۔ اگر اسکی
نیت میں دوسرے نے اقامت کی تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر موجود ہو اور اس پر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہی
ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ طفل عامل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروا ہے میں صحیح ہے اور غیر عامل
مثل مجنون کے نہیں جائز۔ النہایہ۔ مستثنیٰ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔
فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولد الزنا داندے کی اذان۔ اور چھ فقط بعض اوقات اذان
دینا ہے بلا کراہت جائز ہے مگر غیر ہجر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا شل دیکھنے والے
کے ہے۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت میں اقامت سکے تاکہ وضو کرے والا وضو سے اور نماز والے
نماز سے اور حاجت والا قضاء حاجت سے خارج ہو جاوے۔ التماز خانیہ عن النہج۔ سوائے عربی کے فارسی وغیرہ
کسی زبان میں اذان نہ سکے۔ قاضیخان۔ یہی الظہر واضح ہے۔ ابو ہریرہ۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہیں۔ قاضیخان۔ اذان
و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت سے ہے مگر اقامت اس سے پست ہے۔ البدائع۔ النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز
بلند کرنا مکروہ ہے۔ المعمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ ابو ہریرہ۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ میمنہ پر یا مسجد سے باہر
ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر ہو جائے کہ پر۔ البحر القنیہ۔ و ترسل فی الاذان و یحذر فی الاقامت
اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حذر کرے۔ فت۔ ترسل یہ کہ اسد اکبر اسد اکبر۔ لکن شجر جاوے چہر
اسد اکبر اسد اکبر لکن شجر جاوے پھر اشہد ان لا اله الا اللہ لکن شجر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے
اور حد یہ کہ کلمات نے ہوے جلد ہی کے ساتھ سکے۔ التماز خانیہ عن ابن ماجہ۔ اذان میں آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطن اور
اقامت میں نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام مصنف رحمہ نے ترسل و حذر کی دلیل ذکر فرمائی۔ لقولہ علیہ السلام لا اذان
ترسل و اذان اقامت فاحذر۔ یعنی بلال رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت سکے تو حذر کر۔ فت۔
ترمذی رحمہ نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہے اور دارقطنی رحمہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا دینی نے

ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ وند بیان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل لایمان ہے۔
 نہ حتیٰ کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں قدر بلا کراہت جائز ہے۔ کمانی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
 قاضیخان بن اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن العمام رحمہ اللہ نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے لیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں
 یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود بدلیل آنکہ بدائع دقایق السردجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بطریق میل مرت
 اذان میں یہ صحیح ہے۔ کمانی قاضیخان رحمہ اللہ محیط مع۔ تبصر یعنی اسرار کہنے میں اول میں مددینا کفر ہے اور آخر میں غلطے قال
 ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مددینے والا یہ اسلواہ کر لیا کلاما امرا کبر۔ کیا اسلواہ ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مددینا کبار ہو یا غلط
 قاضی ہے اور یہ مراد میں کہ اگر کسی نادان معذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ فانہم سم۔ اور اذان و اقامت کے
 کلمات میں جسطرح مشروع ہیں اسی طرح ترتیب رکھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم و بعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے
 کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کر کے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو اُنکی تاز جائز ہے۔ محیط
 ترتیب مستحب ہے۔ م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان و اقامت کے کلمات میں تفرق اجادے کردہ ہے۔ شرح الجمع لابن ملک
 یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما یقہ من الدرہم۔ اور دون ایسی راگنی کے افان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ سلسلہ واصل
 و یستقبل بہا القبلة۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان و اقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے۔ م۔ لان التنازل
 من السماء اذن یستقبل القبلة۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ ف۔
 جیسا کہ روایت ابو داؤد وغیرہ میں صحیح ہے۔ م۔ و لو ترک الاستقبال جاز لم یحصل المقصود و یکبر الخافۃ السنۃ۔ اور
 اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصد ہے حاصل ہو جانے سے جو ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
 ف۔ یعنی تنزیہی۔ د۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے۔ م۔ مسافر کو سواری پر اذان
 کہنا اگرچہ قبلہ رخ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کمانی قاضیخان رحمہ اللہ۔ اور نہ اترنا تو بھی روا ہے۔ محیط۔ اور حضرت
 میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخافۃ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ و یسول وجہہ للصلوۃ
 و الفلاح ینتہ و یسیر۔ اور جب حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح پڑھو پوچھو تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف
 و بائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر رکھے رہیں خواہ تنہا تازی پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتیٰ کہ
 مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ محیط۔ لانه خطاب
 للقوم فیہ اجماع۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انہیں رو برو ہوگا۔ ف۔ کہ تازی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔
 اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوۃ پر دائیں طرف پھیرے اور فلاح پر بائیں طرف ہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
 واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ افشخ۔ و ان استدار فی صومعۃ فصن۔ اور اگر موزن اپنے صومعہ میں
 محوم کیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے ایسا سر نکال کر دوبار حی علی الصلوۃ
 کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دوبار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ و مرادہ اذالم یستطیع تحول الوجه یبینا و شالامع
 شبات قدیمہ مکانہا کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ قسۃ۔ اور مراد امام محمد رحمہ اللہ کے کلام کی جو معن میں مذکور ہے کہ
 صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اسکو دونوں قدم جاتے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو سنت طریقہ ہے
 ممکن نہ ہو یا یہ وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر رہے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصد
 ہے حاصل نہ ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور بائیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے۔ م۔ فان من غیر جواز
 رہا و لی ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر محمول مذکور نہیں ہے۔

اور بعض قوم کے لیے جو کہتے ہیں۔ تترائی۔ صومعہ بلند مقام چھوڑا ہو کر اذان دے وہ کسی مثل کو نہری کے خواہ کشادہ یا تنگ ہوتا ہو اور اترا سی رح نے کہا کہ سارہ اذان کی چوٹی پر جتا ہو مگر۔ ثبوت باندی پر اذان کا جا بود او دو اور پہنی بغیر
نے جہا تھا کہ ایک عورت سے بلال رحمہ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو برزہ رضی وغیرہ سے سند پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیح وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر طرودت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا تو صحیحین وغیرہ میں معروف
ہے اور رہا طرودت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو حمیفہ رحمہ کہ رایت بلا لا یوزن ویدور وسیع فاہ ہسناد ہسناد اصحاب فی اذنیہ۔
میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور دائیں و بائیں منہ لائے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیاں دونوں
کانون میں تھیں۔ اس حدیث کو نرندی نے روایت کر کے کہا کہ حسن صحیح ہے اور یہی صحیح ہے کہ اسمن عبد الرزاق نے ہم
کیا ہے بکو تسلیم نہیں کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف فقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو حمیفہ رحمہ کی کہ حسین بن مذکور ہے کہ دو
نہیں کیا وہ معمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ طرودت دور کی نہ تھی اور یہی بنا مانع ہے ہر مع۔ والا فضل للموزن۔ اور فضل
ہرموزن کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ ف۔ نہ اقامت کئے میں۔ القبیح۔ ان یجعل الصبیحۃ فی اذنیہ۔ یہ کہ اپنی دونوں
انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں کرے۔ بد لک امر النبی علیہ السلام بلا لأرض ولا نہ ابغ فی الاعلام۔ کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رحمہ کو اسکا حکم کیا اور اسلئے کہ اعلام جو مقصود اذان ہر اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ
ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابو الشیح نے
کتاب الاذان میں عبداللہ بن زید کی حدیث میں فرشتہ کا اسطرح کرنا روایت کیا ہے۔ بالجلہ یہ امر اذان میں اس مقصد کے
لیے نائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر موزن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ منع۔ لانہا
لیست بسنت اصلیت۔ کیونکہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ اترا سی رح نے کہا یعنی سنن الہدیٰ میں سے نہیں بلکہ سنن الزوائد
میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ ہمانہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ التیسین۔
کیونکہ امام احمد رحمہ کی حدیث ابو محذورہ میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا مروی ہے۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک
ساعت غشی میں مبتلا ہوا یا سوجھ لکر بند ہو گیا تو افضل از سر نو کہتا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا وجوب سلام وغیرہ شیعہ
مکرہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ کمافی البدائع۔ ایک موزن کو دو مسجدوں میں اذان
دینا مکروہ ہے۔ ونی الحدیث من اذن فهو تقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ یعنی رح نے کہا کہ اسمن
عبد الرحمن الترمذی ضعیف ہے۔ قول ارد حق یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ لہذا شیخ وبری رح نے کہا کہ موزن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے۔ م۔ چاہیے کہ موزن مرد بالغ قائل تندرست متقی عالم بہ سنت و اوقات نماز ہو اور بلند آواز و دائمی اذان کہنے والا
پانچوں وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہوگا۔ فی الحدیث اور ایسا موزن مقرر کرے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لیوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ وابو داؤد۔ یہی قول ادعاوی واحمد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک بعض
شافیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہرہ کہ اسکو محتاج دیکھیں تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ محیط میں برخلاف ذخیرہ و بدائع کے اندر سے کی اذان مکروہ تھی۔ مع۔
واضح ہو کہ فجر کی اذان میں اول تشوب جو حدیث میں ہے وہ الصلوۃ خیر من النوم دوبار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں
تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ نا حفظ۔ والتشویب فی النحر حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الافان
والافانہ حسن۔ لانه وقت نوم وعظیہ۔ وکرہ فی سائر الصلوات۔ اور تشویب کرنا فجر میں بعد اذان کے دوبار ہی محل
فی علی الفلاح کے ساتھ اذان و اقامت کے درمیان میں بصری یعنی اذان لکر وقوع کر کے اقامت و اذان کے بیچ میں بصر

ان دو گھر سے پکارنا بھر ہو۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہو۔ اور باقی نازون میں مشوب کر دے۔
 آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نازون میں مشوب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا۔ ہم کہنا
 العلود الی الامام و جو علی حسب ما نفعار فہ۔ اور معنی مشوب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف متوجہ کرنا اور یہ
 لوگوں کے متعارف کے ہر وقت۔ یعنی کوئی خصوصیت اس میں لفظ حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح کی نہیں ہے بلکہ انہیں اگر الصلوۃ
 الصلوۃ یا ما صلا الصلوۃ یا ما نذرہ اسکے جو متعارف ہو جائے وہی کافی ہے۔ و واضح ہو کہ یہ مشوب بالافتاق نفس اذان
 میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصد و ہر اسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
 گیا ہے تو اس صورت میں مدہو لگا کہ بندہ دستان میں ہر خط کی زبان میں اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
 تو صرف اذان کے کلمات میں ہے۔ ہر خلاف مشوب اول کے یعنی الصلوۃ غیر من النوم۔ کے کہ وہ نذر الاسلام کے نزدیک
 صحیح ہے بلکہ بعد اذان کے بھی ادا نام محمد کا قول کتاب الآثار میں اس پر صریح دلالت کرتا ہے۔ لیکن واضح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح
 کے داخل اذان بھی جیسا کہ حقون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعل فی اذانک اسکو اپنی اذان
 میں کر دے۔ اس پر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ شروع
 ہو تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے۔ فافہم۔ و بعد آتشوب احداثہ علیہ لکونہ بعد
 احداثہ لاجلہ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ مشوب جہاں کلام ہے اسی مشوب ہے جسکو احداث کیا یعنی بنا لگا ہوا علمائے کونہ نے
 بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو جو لوگوں کے احوال بدل جانے کے۔ و اور لوگوں میں غفلت و سستی پیدا ہو جانے کے
 یعنی وجہ مشوب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہو گئی ہے و خصوصاً انہیں
 لما ذکرناہ۔ اور علمائے کونہ نے فجر کی خصوصیت اس مشوب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ و کہ وہ وقت نذر
 و غفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں مشوب کے لیے گنجائش اس وجہ سے ہے کہ ایک مشوب اس میں موجود ہے۔ و المتاخرین
 استحسنوہ فی الصلوات کلہا الظہور اتوانی فی الامور الدنییۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے مشوب کو تمام نازون میں مستحسن
 نکالا ہے کیونکہ احد و ثانیہ میں سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ و تمام نازون سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح الفقہاء۔ پس جب خواب
 کی غفلت میں مشوب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا ہو گئی ہے۔ و لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ خواب
 کی غفلت تو بے اختیار ہے اور اس میں کوئی کوتاہی و سرکشی نہیں ہے لہذا لیلۃ التعلیٰ کی حدیث میں جب صبح کی ناز میں سب
 سوتے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ جتنے بہت تفریق کی تو فرمایا کہ لا تفرق فی النوم آہ یعنی خواب میں کوئی
 اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو تہنہ قدرت میں ہیں اُسے جب چاہا انکو جھوٹا اور تفریق تو صرف بیداری کی حالت
 میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ مشوب اول کا شروع ہونا بدو فی تفریق کی صورت اور بحالت بے اختیار ہے تو خواب اسکا
 قیاس مدسری اوقات میں جو صورت تفریق اور حالت اختیار ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کوئی گھر ہوگا۔ فافہم۔ م۔
 متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ مشوب اول تو درمیان اذان تھی اس پر علمائے کونہ نے اذان کے بعد اور اقامت
 سے پہلے ایک مشوب احداث کیا۔ و اول مشوب کے بانی رکھنے کے پھر متاخرین نے اس پر اند مشوب جملہ نازون میں احداث
 کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ لہذا یہ دیکھو۔ و قول۔ بلکہ امام ابو یوسف نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام ابو یوسف
 وقال ابو یوسف لا یری باسا ان یقول المؤمن فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر و رحۃ اللہ
 و ہر گاہ حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح الصلوۃ پر حکم اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اس میں مضائقہ نہیں دیکھتا کہ
 کہ مؤذن سب نازون میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سوا حاکم کو بولیں کہ السلام علیک ایہا الامیر و رحۃ اللہ۔ و یہ اس پر

کے واسطے ثواب خاص ہے۔ علامہ شمس الدین عظیمی نے اس پر لکھا ہے۔ امام محمد نے اسکو حجاز سے
 دور جانا پرکھا کہ اگر حاجت میں توسل لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہوں برابر ہیں۔ فقہ ہر امیر کی کون خصوصیت ہے۔
 و ابو یوسف نے ہر ایک کی زیادہ اشتغال ہم باہر المسلمین کیلئے تقویٰ لکھا ہے۔ اور ابو یوسف نے امراء کو اس ثواب
 کے ساتھ اسلئے خاص کیا کہ مسلمانوں کے امور میں انکو زیادہ اشتغال ہو جس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی حاجت
 توجہ نہ جاوے۔ فقہ امام مصنف رحمہ اللہ کے ساتھ قبول ابو یوسف اور سنی غریبات جلائے بقول۔ علی بن ابی طالب
 و الخلفاء۔ اور اسکی حاجت و حکم پر ہیں قاضی و مفتی۔ فقہ کیونکہ دے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہتے
 ہیں۔ قاضی خان رحمہ اللہ نے فتاویٰ میں لکھا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے حق میں تھا اور وہ ہے ہمارے
 زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ اپنے علم کر کے میں مشغول ہیں۔ ع۔ ہر امام مصنف رحمہ اللہ کے کلام سے
 اور یوں ہی قاضی خان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اختیار کیا ہے۔ فقہ ہر طریقہ پر کہ بعد
 اذان کے بعد دو یا ایک پڑھنے کے شکر و ثواب کرے ہر اسی قدر شکر و اقامت کے۔ فقہ بعض نے ابو یوسف رحمہ اللہ کی
 تائید میں لکھا کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم کو بالخصوص حاجت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو ہال نہ جانے سے اور دیکھا گیا
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے میں عوام مومنین کی جانب جہانی
 پیدا کرنا اور عرض غرض و ادارت کا نظم آنکے دونوں میں ہونا جو جواب دیا گیا کہ امام مالک رحمہ اللہ کی روایت موطا حضرت عمرؓ کے
 بارہ میں بھی موجود ہے کہ موزن ہانے گیا اور سونا پایا تو کہا کہ اصلوۃ خیر میں انوم اور دیکھا گیا کہ یہ فقط کو مروج حدیث میں تھا
 ہے اور حضرت عمرؓ پر بھی قیاس رد نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں نبوت پر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ حضرت نبی
 یسے امراء ہونگے جو ناز و نین نامبر کو نیکے الخ۔ مع ہذا آنکے حق میں کسی ثواب کا حکم نہیں دیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اول احداث پر
 اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ماراہ المؤمنون حسناتہم
 عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بجز جان میں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بستر کو ثواب بستر پر جس بدعت حسنہ ہے۔ اول تحقیق
 مقام بہت درازی چاہا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اسلئے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں
 شور و غصب زیادہ ہے۔ وضع ہو کہ طاعت یعنی رحمہ اللہ نے جو استندال پیش کیا بقول ماراہ المؤمنون حسناتہم یہ مومنین کے
 بعض مراد ہیں یا سب مراد ہیں اگر بعض مراد ہیں تو لازم آوے گا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح
 ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور ہم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات
 کو دیکھا جائے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کوہ مومنون سے کامل مومنین مراد ہیں تو کامل یا ناقص
 و اچھی ہو نہیں معلوم کہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہذا جو ظاہر میں لگے توجہ کا اقرار کرے اسکو مسلمان شہر ادین اور علیہ
 السلام اللہ تعالیٰ ہی کو ہی مستثنائے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المؤمنون حقاً اور فرمایا اولئک
 ہم الصادقون۔ اور انہی اسکے آیات بکثرت میں جو انکے صدق و کمال اعلان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات
 پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث ماراہ المؤمنون حسناتہم کی تفسیر میں خود حضرت جہد امیرین مسعودؓ نے فرمایا اولئک
 اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ ہر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع قطعی ہے۔ اب یہ
 ہے کہ ان میں مادیات و مائیں بھی آگئے اگرچہ ہر شخص میں نہیں جانی سکے کہ وہ کون کون ہیں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب یہ
 اصل مسئلہ ثواب میں کام کہ مسلمانوں کو احوال و تقسیم کے ایک وہ کہ از قبیل شریع میں جن میں ثواب موعود ہے وہم جواز قسم عام
 بہا طاعت میں مگر یہ اجماع ہر شخص سے معلوم ہوا ہے جو باحاطت میں اگر انکو کسی فعل مشروع سے دیا جاوے تو

ایک واسطے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے مشروع میں کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ثویب کو اذان پڑھنے کے لئے اجازت دے تو اس کی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ مار آہ المؤمنون حسنا الخ پوری نہیں اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور ان کے بعد نام مومنوں نے اجماع نہیں کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحت ہے جس سے باہر یہ مقصود کہ ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت میں شامل ہو کر ناز پڑھیں اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہیں جائز ہے چنانچہ علمائے کوفہ نے بھی ایسا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ مسجد میں سے آواز نہ جاوے اور لوگوں کو بلکہ راجا جاوے تو اس کو اذان سے ایک لگاؤ ہو کہ اذان بھی مسجد سے بلکاری گئی تھی لہذا یعنی رح نے مسجد سے نکل کر کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موزن کو دیکھا کہ اس نے نادر عشار کے واسطے ثویب لپی تو فرمایا کہ اس قبضہ کو مسجد سے نکال دو اور مجاہد رحم نے کہا کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا میں میں اذان دیدی گئی تھی اور ہم ناز پڑھنا چاہتے تھے کہ اتنے میں موزن کو سنا کہ وہ ثویب کرنے لگا تو غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ آٹھ کھڑا ہوتا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاویں اور پھر ناز نہ پڑھی۔ ابو داؤد و الترمذی۔ اور ایک روایت بن عمر بن ابی اسیر کی نادر کا مذکور ہے اور ثویب تو حضرت علیؓ کے عہد مبارک میں صرف فجر کی ناز میں تھی۔ پس یہ تو صحابہ رحم کے عہد میں مسجد کے اندر سے ثویب کا حال ہے اور ہمارے عہد کے باہر ہو کر مجمع ہو کر موزن نے جا کر حضرت عمرؓ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسروں کے واسطے ثابت ہوئی ہے اور اس پر صحابہ رحم سے انکار نہیں مروی ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ میں کوئی وجہ خصوصیت کی نہیں ہے۔ بالکل علمائے کوفہ و متاخرین نے ثویب کو از قسم شرع نہیں بلکہ از قسم مباحت شمار کیا ہے کیونکہ میں دیکھتے کہ اس کو اذان سے خارج کیا اور اس کے واسطے کوئی خصوصیت لفظی علی الصلوٰۃ کی بھی نہیں رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت نہیں حتیٰ کہ کھٹکا رنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کافی ایسی ہے۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کلام صرف اس میں رہا کہ کیا مسجد کے اندر سے یہ بات روا ہے یا نہیں کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہے اور اس میں خلاف نہ ہونا چاہیے بلکہ مسجد سے باہر جا کر اس کام کو کرنا مشکل اور اس کا فائدہ کمتر ہے لہذا خاص حدود مسجد سے علیحدہ ہو کر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہے تو اسی کو علماء رحم نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کمان سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ کہہ چکے کہ اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد میں نہ دیوے۔ کمافی قاضی خان۔ اور موصوفہ دینندہ و منارہ خارج مسجد ہے اور صبح بخاری میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادتند او ثالث بالزور و اند کو ہر اس طرح کہ جب جمعہ میں لوگوں کی کثرت ہوئی تو حضرت قتادہ نے بصری انداز یعنی اذان کو مقام زوردار پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ دینندہ و موصوفہ خارج مسجد ہے تو ثویب نہ کو مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہے اگر وہم ہو کہ تم نے مباحت سے کیونکہ کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہے کہ۔ استحسنہ یعنی اس کو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ استحسنہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اس کو نکالا ہے اور بطل گہمی مستحسن اس نظر سے جو باہر کہ اذان ثویب کوئی امر مستحب ہے جیسے بیان تکثیر جماعت وغیرہ لہذا ثویب بدین معنی مستحسن ہے اور یہ عرض نہیں کہ ہماری ثویب پر ثواب تشریف ہے پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہے اور اللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصلوٰۃ والایمان المرجع والکتاب۔ ویجلس میں الاذان والاقامۃ الا فی المغرب۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان میں جلسہ کرے اور اسے مغرب کہے۔ فقہ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مذکور ہے۔ لہذا حرج۔ حتیٰ کہ مغرب میں بھی بالاتفاق حاصل ہے یا ضرر ہے۔ پس سو اسے مغرب کے باقیوں میں حاصل بقدر دو یا چلو رکعت کے ہر رکعت میں چھ دس آیات کے قرات ممکن ہے اور اذان بدین۔ اور موزن کو اسی درمیان میں سنت یا نفل پڑھنا بدلی ہے۔ محیط۔ یہی مغرب تو امام رحم کے نزدیک افضل ہے کہ بقدر ایک غریب آیت کے کھڑے ہوئے حاصل ہے اور مستحبنا بھی روا ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر مجلس ہر گاہی ہے

دعایا مغرب میں دیکھنا افضل ہے سو پہلے خطبہ کی خفیہ - اور یہ امام ائمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا یجلس فی المغرب الا بعد
جلستہ خطبہ لانه لا بد من الفصل الا الاصل مکررہ ولا یقع الفصل بالکسۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل
بالجلستہ کما بین الخطبتین ہر دو صاحبین نے لکھا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے کہ خفیہ اس لیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ فاصلہ مکررہ ہوتا
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکوت تو اذان کے کلمات میں بھی ہوا جاتا ہے پس بیشک سے فاصلہ دے جیسے وہ خطبوں کے
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی خفیہ دینا امتیاز ہے کہ وہ فیکتفی پوری فصل احترازا عنہ والی مکان فی مسائلتنا مختلف
و کذا اشتمتہ فیقع الفصل بالکسۃ ولا کذا لک خطبہ - ہر دو خفیہ حر کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکررہ ہوتی ہے
ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ ہر کسٹا کیا جاوے تاخیر سے احترازا کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جبکہ مختلف ہے اور آمد و رفت مختلف
ہر تو سکوت کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ و بلکہ دونوں خطبہ کی جبکہ داد و ستد ہر تو بدون بیشک کے
مکث سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا۔ وقال الشافعی فی فصل برکتین اقبار السائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ
اور شافعی رحم نے لکھا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے پھر اس باقی تاروں کے اور فرق چھوڑ کر دیا۔ و فی ثانی ہی رحم کا قیاس
بانی تاروں پر قیاس مع الطارق ہے اور فرق ہے کہ دیگر تاروں میں تاخیر مکررہ نہیں اور مغرب میں مکررہ ہے تو مغرب کا دوسری تاروں
پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ قال یعقوب رایتہ ابا خنیفہ یوزن فی المغرب وتعلیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رحم نے لکھا کہ میں نے ابو خنیفہ رحم کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیکھے اور اقامت کرتے اور اذان اقامت
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ و نہ ان بعد تاملناہ۔ اور یہ قول در باتون کو بغیر ہر ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ و فی ثانی ہی
امام ابو خنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ ضایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان استحب کون المذون
عالمًا بالسنۃ۔ اور مستحب ہے ہر کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ و فی ثانی ہی شریعت کے احکام جاتا ہو۔ ہر کس دلیل سے
جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیاریکم نہ بدلیل اس حدیث کے۔ و بلکہ ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رحم نے ابن عباس
کی حدیث سے مزین روایت کی ہے دونوں کرم خیاریکم دیو کرم اقرأکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم میں سے بہتر ہو
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام جو اقرأ ہو یعنی کتاب الہی کو خوب پڑھا ہو۔ اس لیے سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہے کہ عمل
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو وہ قول میں سے اس قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ غلط ہے میں جو وہ خیاریم سے ہو گا
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکررہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔
ن۔ احمد عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا کہ تمہارا مذن نہ جو باقی نہیں ہے۔ ابن الامام رحم نے لکھا کہ خاصہ الریاء میں
جو اذہر اولیٰ پہلے میں نے نہایت سے باکر اہل جواز نقل کیا خاصہ الریاء کے ساتھ جو از مراد خاصہ الریاء ہو گا جیسا کہ فی ظاہر روایت
میں آیا ہے اور سمجھ گویا ہے ہر کہ اگر ملے جو حد کا مذن صلح نیکو کار کے زبان سے ہوتا ہے تو افضل تا باقی ہونا چاہیے تاہم دیکھو ائمہ
لندا اجرت منوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی جواب کا
استحقاق ہو گا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مذن جب
عالم باوقات نماز نہ تو مذنوں کے جواب کا مستحق نہ ہو گا۔ انھی۔ و فی الفتح۔ اور طبرانی رحم نے اسطہ میں بسند صالح حضرت ابن عمر رحم سے
مزین روایت کی کہ تین ہیں کہ نزع اکبر سے انکو جہل ہو گا اور حساب انکو مانو ذکر لگا اور دے مشک کے جہر تمام پر ہونے پر احکام
کہ خلاف کے حساب سے نوافل ہو ایک وہ میں نے قرآن پڑھا خاصہ امر تعالیٰ کی رضا مندی کے لیے اندر اسکے ساتھ ایک نوم
کی امامت کی جو اس سے ماضی رہے وہ مذن جو امر تعالیٰ کے واسطے تاروں کے لیے اذان دیتا ہے وہ غلام جس نے
ابو جہل سے لکھا ہے اور اپنے آپ تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ و رحمہ فی الجمع اکبر علیہ السلام اور

اسیٰ قرآن واسلے کے لیے امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف خاص رخصت اگلی ہر اور منع القدر میں کہا کہ اذان و اقامت کے وقت
 شفع یعنی کھٹکھٹا رہے ہوں اور بدعت ہر و لیکن ہر اذان میں ہر کہ مؤذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روای
 اور یہ در حقیقت سراج کا قول ہے۔ م نئی القدر۔ اور مؤذن کو گون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے
 اقامت کے اور محلہ کے رئیس و بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ اسراج و کذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کے پھر اگر قدرت
 الصلوٰۃ کے وقت تار کی جگہ جلا تو جائز ہے جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جواز ہے اور در میان اذان میں کلام کرے تو دوسرا دے
 اور کئی جگہ لکھا ہے کہ جب مؤذن پر سلام کیا یا چھینکا و حمد کی باناز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ
 نے قول ابو یوسف رحمہ کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ و نہ بعد فراغ نہ دل میں۔ و۔ مؤذن بعد فراغ کے بھی جواب
 نہ دے ہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ پتھانہ پھر نے واسلے پر سلام حرام ہے تو باجماع اس پر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
 نہیں دینی فتاویٰ قاضی خان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہیں۔ انہی۔ اسی طرح بغیر جواب
 بھی واجب نہیں ہے۔ مسئلہ جو اذان سننے وہ جواب دے پس جو مؤذن کتابت ہو ہی کے سوائے ہی علی الصلوٰۃ ادری علی اطلاق
 کے کہ لاول و لا قوۃ الا باسر کے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت و قدرت نہیں مگر اسر تعالیٰ کے ساتھ یعنی بول و قوت اسی میں تار
 و فلاح میں حاضر ہوں گا اور یہ حضرت عمرؓ کی حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے اور غرائب میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور الصلوٰۃ غیر من الخوف
 کے جواب میں کہ مدت و برکت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکو کاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث میں ہے کہ ادری علی الصلوٰۃ
 فتوٰۃ اشل یا قول یعنی جب تم مؤذن سے اذان سنو تو مثل اس کے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہانے کہا کہ اذان کا جواب دینا
 چاہیے پھر اختلاف ہے کہ جواب زبان سے واجب ہے یا مستحب ہے تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہے اور کوئی
 قرینہ نہیں جو وجوب سے پھرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ و محض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر نہایت محیط سرخی ہے اور غرائب میں کہا
 کہ یہی صحیح ہے پھر میں کہتا ہوں کہ یہ مشکل ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مؤذن کو جب اسنے ادری کہا تو فرمایا کہ علی الصلوٰۃ
 یعنی یہ اقرار بر نفرت ہے پھر اسنے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا اور حدیث ظاہر ہے
 نے کہا کہ امام حماد ہی نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہیں کہ آپ نے مؤذن سے سنا اور جواب دوسرا دیا
 تو معلوم ہو گیا کہ مؤذن کا جواب دینا بطور استحباب ہے نہ کہ فضیلت حاصل کرنے اور قاضی خان کے فتاویٰ میں ہے کہ جس نے
 اذان سننی اسکو مستحب ہے کہ جیسے مؤذن کتابت اس کے مثل کے مگر وقت قول ہی علی الصلوٰۃ و اطلاق کے۔ اور بخاری رحمہ نے
 مساد یہ نہ سے رعایت کی کہ جب مؤذن نے ہی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاول و لا قوۃ الا باسر۔ مع۔ اور خمس الاثم حوالی سے
 کہا کہ مؤذن کی اجابت بقدیم ہے نہ زبان حتیٰ کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہیں ہوگا اور
 اگر وہ مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے جواب واجب نہیں ہے اور ایک جامعہ مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہے اور کہا کہ
 جواب زبانی مستحب ہے اگر کیسا تو ثواب پاویگا و نہ گناہ نہیں۔ مع۔ ثواب جو کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جس نے صدق بول
 کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کافی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہے اور اسی کو تنویر میں اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر میں قرآن پڑھتا
 تو بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو نہیں۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
 و جواب سلام واجب ہے و لیکن ایسے قتل کی حالت میں سلام کرنے والے کو اعزاز چاہیے۔ اور علامہ یعنی رحمہ نے کہا کہ مؤذن
 کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ و زچ ہو کیونکہ وہ ذکر ہے کہ اس سے
 معنی و جو پتھانہ پڑھتا ہو اور جو جامع میں مشغول ہو مستثنیٰ ہیں اور ہند یہ میں ہے کہ نہیں چاہیے کہ سننے والا اذان و اقامت
 کے درمیان باتیں کرے اور نہ چاہیے کہ قرآن یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

چڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر لان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البتہ اگر کسی نے اقامت کے وقت مٹا کر نہیں
 کہ وہاں میں مشغول ہو۔ البتہ اگر کسی نے اقامت مستحب ہے۔ چنانچہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں مرفوع ہے کہ ہلال نے
 اقامت میں بات نہ کرنا حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے اذان میں جواب دیا اور قد قات الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامت اسرار اور اقامت
 السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان وزمین قائم ہیں۔ کما فی التفسیر واختارہ فی القراء
 اور کیا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمس نے جزم کیا ہے۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ تعلیل جواب حاصل کرنے
 کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چل کر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاثر خانیہ۔ پھر
 جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ البتہ وغیرہ۔ تعلیل کے رد پر جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ
 شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب کر دے پھر صرف خطبہ سننے میں مشغول ہو۔ م۔ فقاریں میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے
 کئی موزن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک۔ ت۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے تو ظاہر ہے
 نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا افضل یعنی چل کر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت۔ د۔ اور احراز ثواب ربانی جواب کے لیے یعنی روح
 نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جدا گانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت
 وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا کر دے پھر لیکن شیو جاوے پھر جب اقامت میں می علی الطلح پر ہو چکے تب وہ
 کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام دوم مسجد میں ہیں تو ہمارے علمائے شیعہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب موزن اقامت میں می علی الطلح
 پر پہنچے تو امام دوم کھڑے ہونے بھی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صف کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی
 ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوانی و سرخسی و خواجہ زاد نے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے رد پر دے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں
 سب کھڑے ہو جاویں اور اگر موزن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کے وقت تک خارج نہ ہو کھڑے نہ ہوں اور جب باہر
 اقامت کے وقت اتفاقاً مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہ ہوں۔ امام قد قات آہ سے کچھ پہلے کبیر کے یعنی جب موزن
 دوسرا ہو۔ حلوانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے ناز پڑھ لی تو پھر اس میں کرا اذان
 و جماعت کر دے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موزن و امام و باقی جماعت آئے تو منتخب جماعت ان میں
 کی ہو اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ البتہ اگر بعض اہل مسجد کے سواے غیر دون نے اس میں جماعت پڑھی تو مضائقہ نہیں کہ
 اہل مسجد اس میں جماعت کریں۔ محیط المسرخسی۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اس میں ایسا ہستہ اذان دی کہ اسکو اسے کھڑی
 نہیں نہی پھر ان کے سواے دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم جو کہ فرقہ اول نے کیا پھر انھوں نے بلند آواز سے اذان دی
 پھر فرقہ اول کا فصل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہیں جماعت سے ناز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اختیار نہیں ہے
 قاضی خان۔ ایک مسجد کا کوئی موزن و امام مقرر ہی نہیں ہے بلکہ جو جو لوگ آکر اس میں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو افضل ہے کہ
 ہر فرقہ اپنی اذان و اقامت علیحدہ کرے۔ قاضی خان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو ناز کا فاسد ہونا معلوم ہوا
 ہر دن عادۃً اذان و اقامت کے جماعت سے ناز کو خفا کریں۔ البتہ اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے
 ساتھ خفا کرینگے۔ البتہ اگر کسی نے اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عموم کلام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز لکھا ہے اور یہی
 اخیر ہے۔ و اسرار علم۔ قال المصنف۔ ویوزن للقاء و یقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی
 کے۔ فقہ حواء اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ محیط۔ لانه علیہ السلام تفسیر الفجر غداہ لیلۃ التعلیس باذان و اقامت کیونکہ
 حضرت علیؑ علیہ السلام نے یلۃ التعلیس کے دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا فقہ
 و اطمح ہو کہ تعلیس آخر شب میں کسی مقام پر آخر کراستراحت کرنا اور حضرت علیؑ علیہ السلام کو مع اصحاب رہنے کے ایسا ماحول ہوا

کہ بعض اصحاب رحمہ نے عرض کیا کہ آپ ہکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رحمہ نے عرض کیا کہ میں جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رحمہ کو شیطان نے اگر بچوں کی طرح تھپکایا کہ آحمون نے کہا وہ سے اپنی پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب لگاؤنا مثل اہمذ کے نکلا پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہر کہ اول حضرت عمر رحمہ جاگے اور بلند آواز سے دھمکی گئی غرض کہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی میں اور بعض میں خیر سے اور بعض میں تبوک سے واپسی میں ہوا اسی جہت سے بعض علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ بخیر کیا اور اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ صحیح ہے کہ واپسی بخیر میں ہوا ہے۔ بالکلہ آپ نے بلال رحمہ کو کچھ ملاست نہ کی، اور بلال رحمہ کے جاگنے سے پہلے بلال رحمہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رحمہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ وہی جواب دیا۔

نہ فہد بیان کیا پھر صحابہ رحمہ کو تسکین دی کہ خواب میں تقریباً نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہے اور اس مقام سے جان بگوش شیطان کا قریب ہو چکا تھا کونج کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر لشکر آٹرا اور بلال رحمہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگوں نے سنتیں پڑھیں پھر اذان کے ساتھ چاشت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ بروایت ابو داؤد اور حدیث عمران بن حصین بروایت ابو داؤد و ابن خزیمہ و ابن حبان و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رحمہ بروایت ابو داؤد و ابن حبان اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہیں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان و اقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہیں۔ وہ جو جعفر علی الشافعی فی اکتفاءہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رحمہ پر حجت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رحمہ نے صرف اقامت پر اکتفا کی۔ فقہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ بروایت مسلم کہ اس میں صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا ارادی نے ذکر نہ کیا حالانکہ دوسری صحیح حدیثوں میں مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولیٰ ہے لیکن اگر وقایہ متعدد ہوں جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے تو معتدل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اذان نمونے پر تین نہیں پس غایت یہ کہ صرف اقامت پر اکتفا جائز ہے اور اس میں شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہر حال اولیٰ ہے خصوصاً باصل شافعی رحمہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دوسرے میں ملاتے ہیں بخلاف فائزہ صلوات اذن للہ ولی و اقام۔ پھر اگر پہلی کئی نمازیں یعنی ایک سے زیادہ فوت ہوئی ہوں تو اذان دے و اقامت کے اول نماز کے واسطے۔ لہذا روایت بدلیل حدیث بیہ تعریس کے۔ و کان یخبرنا فی الباقی ان شاء اذن و اقام لیکون القضا علی حسب الاور و ان شاء فقصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان کالتخصار و ہم حضور اور وہ باقی نماز کے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کے تاکثر و موافق و ادا ہو اور چاہے فقط اقامت کہ کیونکہ اذان تو حاضری کی تعویض سے ہوتی ہے اور بیان تو لوگ سب حاضر ہی ہیں۔ قال وعن محمد انه یقام لما بعد ما قالوا یخونان لیکون ہذا قولہم جمیعاً۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازوں کے لیے اقامت کسی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اکتفا ہوگا نہ اختیار سادہ شائع نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف و ابو حنیفہ رحمہ سب کا ہو۔ فقہ چنانچہ ابو بکر الرازی رحمہ سے یہ روایت صحیح ہے۔ کما فی العینی۔ سادہ ابن اللحام رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ سے امام ابن ابی اسحاق روز جنگ خندق کی چار نمازیں قضاء ہونے میں مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان و اقامت سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رحمہ نے ابو سعید رحمہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اس میں ہے کہ پھر بلال رحمہ کو حکم دیا پس آئے نماز نمبر کی اقامت کسی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کسی عصر کی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر نماز کو اذان و اقامت سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ شکل ہے اس واسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

نہایت کسی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہو یعنی ظہر و عصر کو انفرادی سے چار چار رکعات و مغرب چتر سے چھ رکعات
یونکہ شلا مسجد نبوی میں مع سنن و نوافل کے عینہ کیفیت تو قطعاً مرد نہیں ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے اپنے محدث
سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضاء ہوئیں حتیٰ کہ سات میں سے وقت جبکہ
سرتعالیٰ نے چاہا گند گیا پھر مال رنہ کو حکم فرمایا اُسے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت
دی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہی اور باقیوں میں صرف اقامت ہی لیکن
مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضاء غاروں کو حضرت صلعم نے ہا اذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے
اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مروی ہے پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہی
اور باقیوں میں اختیار ہے۔ مع۔ مگر حق یہ ہے کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہر جگہ یا تو اختیاط کر کے جمیع باقیوں
کی اقامت مذکور ہو اُسکو مع اذان پر محمول کر دیا آسانی کے واسطے جمیع اذان و اقامت مذکور ہو اُسکی تفسیر دوسری
حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت پھر اقامت کیا یہی وجہ ہے کہ شیخ
ابوبکر آلکرازی ابھما صی رحم نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہے اور امام مضاف رحم نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب
شافعیہ ہے ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو مذکور ہو اُحتی کہ ہند یہ میں ہے کہ ہزار کے لیے اذان و اقامت بشرطہ تا کہ بطریق ادا
ہو۔ المبسوط للسرہنی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ
بوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرق خواہ ادا
ہو یا قضا ہو اُسکے واسطے اذان و اقامت ہی خواہ تھا ادا کرے یا جماعت سے سو اے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے
رودہ اذان و اقامت سے کر دہ ہے۔ ثبیین۔ کیونکہ اُسکی جماعت مکروہ ہے اور زوالہ و عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں
یونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہیں ہے۔ کما فی قاضیخان وغیرہ۔ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پس اُسے مسجد کی اذان
واقامت پر اتقاء کیا تو جائز ہے اور اگر اقامت کہی تو بجز یہ کہ کتاب الاصل میں مذکور ہے اور ابن مسعود رحم سے روایت ہے کہ
یہ علقہ واسود کے ساتھ بدولن اذان و اقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ جو محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے۔ مع۔ و فیغنی ان
لؤذن و یقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جائز۔ اور لائق ہے کہ اذان دے اور اقامت کے ایسی حالت پر کہ طہارت
سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو رجا ہے۔ لانه ذکر و یس لصلوۃ طہارت و وضوء فیہ
استحباباً کما فی القراءۃ۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہے اور کچھ نمازیں نہیں ہے تو وضوء ہونا ایسی مستحب ہو جیسے قرآن پڑھنے میں ہے یہ
ف۔ یہی شافعی و احمد و عائہ اہل علم کا قول ہے اور بعض شافعیہ و اذاعی کے نزدیک طہارت شرط ہے۔ ترمذی رحم نے ابوہریرہ
کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابوہریرہ
نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق ارستہ ان لا یؤذن الا ہو طہر یعنی حق ہو یا کہا کہ سنت ہے کہ حالت طہارت ہی
میں اذان دے۔ اور یہ بھی متفقہ استحباب ہے۔ مع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدت ہو گیا پھر وہ وضوء
کرنے لیا تو دوسرے سر سے کھدے یا خود واپس ہو کر نئے سر سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہے
کہ حدت ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ ویکرہ ان یتیم علی غیر وضوء
اور مکروہ ہے کہ اقامت کے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتداً شرح کرنے لے طہارت مکروہ ہے اور اگر دیر میں
حدت ہو گیا تو قبول مشائخ اولیٰ یہ کہ عام کر دے۔ کما سبق فی المحیط۔ لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ و الصلوۃ۔ وجہ
راہت ہے کہ اس میں موقوف کی اقامت و نماز میں فصل لازم آتا ہے۔ ویروی انہ لا کرہ الاقامۃ ایضاً لانه احد الاذان

اور کرنی سے منع ہے۔ حاجت کی کماقت بھی ہے وضو کرنا بھی کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے۔
لیکن اصل لازم ہو گا کہ اس روایت کو اس حدیث پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں ہے اختیار حدیث ہو گا
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ: "خیر وی انہ کرہ الاذان ایضا لا ینہی عنہ" و احیاء اسے
مالا یحییہ بنفسہ۔ اور کرنی سے منع یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ بگارتے والا ایسی چیز ہے
ہو کہ خود اسکی طرف احباب نہیں کرتا۔ فقہ و لیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
خاطر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یؤذن و وجوب۔ اور
جنب کی اذان مکروہ ہے۔ روایت واحدہ۔ روایت واحدہ ہے۔ فقہ یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب محمد بن
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں۔ م۔ و وجہ الفرق علی احادیث الروایتین۔ اور
وجہ فرق در بیان جنب کے اور در بیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کماہت کے۔ ہوان الاذان
مشبہا بالصلوۃ فی شتر الطہارۃ عن اغلط المحرمین و دن اخفعا علیا بالشبہین۔ ہر کہ اذان کی ایک شائبہ
تازہ سے ہے یعنی اند ایک شائبہ نہیں بھی ہے جس سے دو طح کی حدیث میں سے جو زیادہ مضبوط حدیث تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدیث تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط کی تاکہ دونوں طح کی شائبہ پر عمل ہو جاوے۔ فقہ
پس جسے کہا کہ اذان ایک طح شائبہ تازہ ہے ہر تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے مکروہ ہے اگرچہ مقصود الاذان کا حاصل
ہو جاوے۔ اور کافی میں کہا کہ اشبہہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جسے کہا کہ ایک طح اذان شائبہ تازہ نہیں
بلکہ ذکر جو تواسمیں نجاست حدیث یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی میں کہا کہ ظاہر الروایت میں مکروہ نہیں اور جو ہر میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی میں ہے کہ اشبہہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کرے۔ وغیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل شقی سے حال
فاسق کی اقامت و اذان اولی ہے۔ قول اقامت میں تو صحیح قرار دے کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجع ہے۔ چنانچہ فتح القدیر
سے گنہگار حق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے۔ م۔ اور میں میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے۔ دینی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضو و اقام لا یعید و انجب احب الی ان یعید و ان لم یعید اجزاء۔ اور جامع
بین ہے کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان دہی اور اقامت کسی تو اعادہ نہ کرے اور جب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو نازک غایت ہے۔ اما الاول فلخصۃ الحدیث۔ یعنی بے وضو اذان اقامت کا جو
بوجہ حدیث کے خفیف ہونے کے ہے۔ م۔ و اما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابہ روایتان۔ اور دوم یعنی اذان
و اقامت بحالت جنابت تو اس کے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع۔ و الاشبیہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور اشبہہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیا جاوے نہ اذان۔
حب اقول ہذا کافی میں ہے کہ تبعیت کی اور اسکی کو توبہ کرنے مذہب کر لیا ہے۔ لانی تکرار الاذان مشروع و اولی قائم
کیونکہ اذان کا تکرار مشروع ہے نہ اقامت کا۔ فقہ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب کی ایک اذان تمام زور اور ہرجا
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہانی البخاری طبع الشریعہ دج۔ و قوله ان لم یعید اجزاء یعنی الصلوۃ لانا جائزۃ بدو
الاذان و الاقامۃ۔ اور یہ جو اہم محمد کے جامع مغیر میں کہا کہ اگر کس نے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مردود ہے کہ تازہ
اس کے کافی ہے کیونکہ لازماً بعد اذان و اقامت کے جائز ہے۔ فقہ پس بدو ان اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہو گا جیسے بغیر اذان و اقامت کے ناز پڑنا اگرچہ نادر ہے لیکن قاضیان میں ہے کہ اسے فرط مستحب

بجاعت ہر دن اذان و اقامت کے مکروہ ہے۔ اور عینین میں ہر مکروہ کے اندر جو چیزیں ہر دن اذان و اقامت کے حلال ہیں
 مسجد میں اذان و اقامت جو گئی ہر مکروہ نہیں ہر خواہ نہا پھر ہے یا جاعت ہوا اور تراشی میں ہر مکروہ افضل باذان و
 اقامت ہے۔ اور اگر اس محلہ میں اذان و اقامت نہ ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہوا اور خالی اذان کا ترک مکروہ
 نہیں ہر محیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ اور تراشی۔ قال وکذا لک المرأة تؤذن۔ امام مصنف رحمہ نے
 کہا کہ اور اسی طرح حکم ہر عورت کی اذان کا۔ مستحب ان یعاد یقع علی وجہہ استنہ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان
 کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ وقت کیونکہ مسنون مرد و عورت ہر دم۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ
 اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ اگافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اس میں کراہیت شدیدہ ہے پس
 شاید کہ جو از شرط حصول مقصود جو لیکن مائل یہ کہ مقصود نذر یہ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اذان
 ہر خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہر دم۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل و عورت و جب دست نشد و مجنون
 و معتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کجا دے کیونکہ انکی اذان پر اعتقاد نہیں تو انکے اذان نو گاہ گریہ دلیل جب میں جاری نہیں
 غایت آنکہ وہ فاسق ہو گا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ ہوا اور غلام میں ہر کہ پانچ باقیں جب اذان و اقامت
 میں پائی جاوین تو اسکو نئے سرے سے کہنا واجب ہر اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے
 یا سہول کر بند ہو اور کوئی نغمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان میں ہیں پس مائل ہر کہ واجب کے
 کیا معنی ہیں اگر معنی لائق ہر تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہر تو شاید بعد شرح کے اسیر نام کرنا واجب ہو۔ معنی میں کتا ہوں
 کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سرے سے نام کر دے پس اگر وجہ شروع کے مانند نفل کے ہر وجوب
 ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہر جو ذکر کی کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں پڑھتے تو
 انکا مشہدہ دور کرنا لازم ہر کہ کلمہ اذان از سر نو پوری کر دے لیکن اس میں یہ شبہ ہر کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو
 پوری کرے حالانکہ لوگوں کا مشہدہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق و اسرار علم یہ ہر کہ وجوب معنی لائق ہر ہر
 میں نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نفل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور وضع ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ
 نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون و معتوہ و طفل لا یقبل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ میں کتا ہوں
 کہ یہ قول اور وجہ ہر غیر ازیکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ علی ہذا شیخ متقی ابن الامام کا قول اولی ہر کہ اگر لوگوں کو
 حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہر کہ نہ مستحب ہے تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو۔ ولایؤذن لصلوة قبل دخول
 وقتنا و یعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیا و کسی تار کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کجا دے وقت کے
 اندر۔ وقت۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہی ہو۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اتنا مار خانہ میں البتہ اور اقامت تو بالاجل
 قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ محیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہ کے نزدیک
 قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ لان الاذان لا اعلام و قبل الوقت بحسب۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہر کہ وقت
 اور اسے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نامانی میں ناانہا۔ وقال ابو یوسف و یقول الشافعی رحمہما
 للفقہ فی النصف الاخر من الليل۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا اور ہی قول شافعی رحمہما ہر کہ فجر کے واسطے اخیر آدمی نماز
 میں جائز ہے۔ وقت۔ اور ہی قول امام مالک رحمہما ہر۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل مکہ و مدینہ کے نزدیک
 یہ میلاد علی آتی ہر وقت کے فجر کے واسطے اخیر نماز سے اذان دیدیے ہیں۔ اور بیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے کہ بلال
 ماجد سے اذان دیتا ہر تو تم لوگ کتا یہو یا ملک کہ ابن ام کثوم اذان دے۔ شیخ نقی الدین شافعی رحمہ نے کتاب امام میں

کہا کہ صلح یہ کہ حدیث مرسل جو علی بن ابی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل محبت نہیں مگر ہمارے نزدیک محبت ہو لیکن صحیحین میں
 اسی کے مثل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع ثابت ہو اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذن بلال
 و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن عیسٰی یا عبد اللہ بن قیس تھا اور انھوں نے اندھے تھے
 انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلح نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں قادیسیہ کی لڑائی میں شہید
 ہوئے۔ کافی یعنی۔ والحدیث علی الکل قولہ علیہ السلام لیلال لا تؤذن حتی یستبیین لک الفجر یکذا ویدیرہ عن
 اور محبت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلال رضی اللہ عنہ کو کہ تو مت اذان دے یہاں تک کہ فجر نہ ہو بلکہ اذان دے
 اور دونوں ہاتھ جو شان میں پھیلائے۔ و۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا لیکن بیہوشی سے نہ کہا
 کہ شد اور ج نے بلال رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہو اور ابن القطن رحمہ اللہ نے کہا کہ شد ادبھی مجہول ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ
 ابو داؤد نے حدیث عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی کہ بلال رضی اللہ عنہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی
 تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ بلا دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الہی سو گیا تھا۔ اقول
 یہ اسناد صحیح ہے اگر کہا جاوے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے بھر یہ حدیث سب پر
 محبت کیونکر ہو گئی۔ مترجم کتاب کہ ان محبت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال
 و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا میں قہر کرتے اور بعضے اخیر میں اور بلال رضی اللہ عنہ نے اور ابن ام مکتوم نے ہاکی
 باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی ان دونوں میں معمولی شناخت تھی پس جہاں بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی رات
 میں تو اول رات والے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت میں تھے وہ اشک ناز تہجد پر قیام کرتے
 تھے اور دلیل اس پر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے تم دو حو کے میں نہ آؤ کہ وہ سات سے اذان دیتا
 تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کراوے اور تمہارے قائم کو جگا دے۔ یعنی جو ناز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کرتے
 اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھتے اور دوسری حدیث میں ہے کہ گھاری سحری سے اذان بلال رضی اللہ عنہ تم کو منع نہ یعنی برابر سحری
 کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان
 دے تب سحری سے باز ہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتبہ واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات مالی اذان کی باری بلال
 رضی اللہ عنہ کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقعہ ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی
 صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہے پس تم
 کھانے پیتے رہو یہاں تک کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دیا کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور وہاں جان
 تی سمجھ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اس میں رات کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضی اللہ عنہا
 مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال رضی اللہ عنہ اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ اور
 ابن خزیمہ و ابن جہان واحد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رضی اللہ عنہ کبھی اذان کا کلام
 چھوڑ دیتے تھے۔ ابداً ناز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رحمہ اللہ
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ بلال رضی اللہ عنہ کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے مگر بات یہ ہے
 جو ہم نے بیان کی کہ رات سے اذان انھوں نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور
 بیہوشی رحمہ اللہ کی حدیث مرفوع کہ ایلال ست اذان دے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ نقلی اللہ عنہ نے امام میں کہا کہ اسکی
 اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ و حدیث شیبان رضی اللہ عنہ کہ جسکے آخر میں بلال رضی اللہ عنہ کے حق میں ہے کہ ہمارے اس معذن

فی نظر میں طہرائی ہو کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہے آخر تک اور اس میں مذکور ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ نہیں اذان دیا کرتا حتیٰ کہ کھلی صبح ہو جاوے
 رواہ الطبرانی رحمہ اللہ صحیح۔ و حدیث ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا کہ جب مودن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
 ہو کر دو رکعت فجر پڑھنے پر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور مودن نہ اذان دیتا حتیٰ کہ صبح ہو جاوے
 رواہ الطحاوی۔ و حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ مودن اذان نہیں دیتا یا شک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابوالشیخ
 صحیح میں و کعب عن سفیان عن ابی اسحق۔ تفتح الباری۔ اور ابی عبد البر رحمہ اللہ نے ابراہیم ناہی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی
 اللہ عنہم یہ شان تھی کہ جب کوئی مودن رات میں اذان دیتا تو اس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
 نہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات آئین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر ہو کر
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ت۔ اب واضح ہوا کہ ابویوسف و شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یعنی حدیث بلال رضی اللہ عنہ رات سے
 اذان دینے کی حدیث صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو انکی مراد ہے اور حدیث مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اُس سے وہ بات
 ثابت جو ہماری مراد ہے پس وہ سب پر حجت ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز میں فاصلہ نہیں ہے جیسا کہ گذرا۔ دینی لہجہ
 اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُس کے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ اقلیہ۔ و المسافر و مودن
 و قسیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کہے۔ یعنی اُسکو اذان و اقامت دونوں کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لا ینبی
 ابی بلکہ اذان و اقامت کا اذان و اقامت دونوں سغیر و کبیر دونوں اذان و اقامت دونوں اقامت کہو۔ ت۔ اور یہ بات کہ
 ابویوسف کے دونوں بیوں کو ابی اسحاق یا صحابہ غلط ہے۔ اور میرا گمان یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کتاب کو شاگردوں پر اظہار کیا
 یعنی آپ بولتے گئے اور وہ لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں تصریح ہے اور اسی جہت سے مصنف رحمہ اللہ کا قول بلفظ قال صحیح ہے
 جابجا نہ کہ یہ یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہے نہ آنکہ خود امام مصنف رحمہ اللہ نے اپنے
 بسا کہ بلکہ اپنے واسطے تو قال البعد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہے۔ بالجملة ترجمہ کا گمان یہی ہے کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
 اپنے ابی بلکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رحمہ اللہ نے تو کتاب الصلوات میں اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہے اور حدیث یہ ہے کہ مالک
 بن انس ویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میں اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی
 خدمت سے ہانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونوں اذان کو اور دونوں اقامت کرو اور
 جو تم دونوں میں سے ٹرا ہو وہ امامت کرے۔ رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت میں تصریح ہے کہ ساتھی آنگا چھا زاد سہانی
 تھا۔ اور معنی حدیث میں یہ نہیں ہیں کہ دونوں اذان کہیں علیحدہ علیحدہ یا اقامت علیحدہ علیحدہ۔ بلکہ دونوں کو خطاب کیا
 اور مراد یہ کہ تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونوں کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
 گو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تمہا ہو تو بھی اذان و اقامت کہے اسی واسطے امامت میں صیغہ تثنیہ نہیں ہے۔ م۔ پس اگر
 مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہے۔ المبسوط یعنی
 مکررہ نہیں ہے۔ المبسوط۔ اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑی تو کافی مکررہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعاً یکبرہ۔ اور اگر
 دونوں کو ترک کیا تو مکروہ ہے۔ ولو اتقی بالاقامۃ جائز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے۔ لان الاذان
 لا یستحضر الا ثابین والرفقہ حاضرین والاقامۃ لا علام الاقتراح و ہم الیہ محتاجون۔ کیونکہ اذان غائبوں کے
 حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہے اور سفر کے ساتھی کو سب حاضر ہیں اور اقامت اس واسطے ہوتی ہے کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
 دی جاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجت مند ہیں۔ ت۔ لہذا ترک اذان جائز ہے اور ترک اقامت مکروہ ہے۔ واضح
 ہو کہ ترک اذان کا جو از بھی بغیر انسانی ساتھیوں کے ہے وہ بغیر فضیلت و بغیر غیر انسان کے البتہ بہتر نہیں ہے بدلیل اکثر

جناح آواز موزن پہنچتی ہو پھر جس کے واسطے شاہد ہوتی ہو اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن عبد الرحمن کو جبل میں اذان با آواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کمانی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد و نسائی میں ہے کہ پھر جب عزوجل کو پسند آیا سو وہ بکریوں کا جہر دیا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے پس اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے وہ مجھ سے فوراً ہی میں نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت میں داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ جب آدمی کسی میدان میں نماز ادا کرے تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اس نے اقامت کسی تو اس کے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر اس نے اذان دی و اقامت کی تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکر وں سے استغفار نماز پڑھتے ہیں کہ جس کے دونوں کناروں کو وہ نہیں دیکھ سکتا سداہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود مرتب ہی میں منع نہیں کہ آدمی لوگوں کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین میں بلند ہو اور جنگوں وغیرہ میں اس کے ہندوں میں سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جسکو موزن اپنی نظر سے نہیں دیکھتا ہے۔ کمانی الفتح۔ راجع از ترک کے واسطے تو مانع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کیا کہ سفر میں ابن عمر رضی اللہ عنہما اقامت پڑھنا کرتے ہوئے فجر کی نماز کے کہ اس میں اذان و اقامت دونوں کہتے تھے اور یوں کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جمع ہو جاوے۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان و اقامتہ۔ پھر اگر کہے اپنے گھر میں شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے۔ لیکن الا داہ علی بیتہ الجماعۃ۔ تاکہ ادا سے نماز بصورت جہت ہو۔ و اور یہ افضل ہے۔ کمانی التمر تاشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہیں ہے۔ اتھینین۔ وان ترکہما جاز نقول ابن مسعود اذان الکی یقفینا۔ اور اگر اس نے اذان و اقامت دونوں کو مجھوڑا تو جائز ہے بدلیل قول ابن مسعود کہ بکو چاری قوم کی اذان کافی ہے۔ و۔ اور جس گانوں میں مسجد ہو وہاں گھوڑے میں جبر حنا اسی حکم میں ہے اور اگر مسجد نہ ہو تو مسافر کا حکم ہے۔ کمانی التشنی۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گانوں و آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں اور قریب وہ کہ وہاں تک کہ اذان کی آواز گانوں سے پہنچے۔ مختار الفقادی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو جبر ہے۔ اطلاق امت اذان سے افضل ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفاء راشدین نے امت پر توافقت فرمائی ہے اور خیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ مؤکد ہے۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اسکو اذان و اقامت کی ولایت ہے چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔ و۔ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کہ نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اسکا ثواب مثل ابراہیم و اسماعیل علیہ السلام کا ہے۔ ج۔ الحدیث ابو داؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ مرد کی نماز جماعت میں اس کے گھر یا بازار کی نماز سے چھتیس گونہ ثمرہ جاتی ہے اور یہ اس طرح کہ جب اس نے دنور کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سوا کے نماز کے اس کے نکلنے کا کوئی باعث نہیں تو سوائے اس کے نہیں کہ جو قدم اس نے اٹھایا اس نے اس کا ایک درجہ ثمرہ حاصل کیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر اس پر لاکھ ملائے بھیجے رہتے ہیں جب تک اپنی جائے نماز پر ہے۔ اللهم صل علیہ اللهم ارحمہ اللهم تب علیہ یعنی الہی آسپر درود بھیج الہی آسپر رحم کر الہی آسکے حال پر رجوع فرما تو وہ قبول کرے جب تک حدیث نویں۔ ریح آہستہ یا آواز سے نہ نکلیں اور برابر تم میں سے ہر ایک نماز ہی میں رہے گا جب تک کہ وہ نماز کے انتظار میں ہو۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ الا انسانی

باب شروط الصلوٰۃ التي تنفذ بها

یہ باب ناسکی کی شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہیں۔ فقہ وہ ہمارے نزدیک سات ہیں طہارت، حدث سے طہارت، محس سے سرخورت، استقبال قبلہ، وقت، نیت، تحریم، کثافی الاہدی، اصطلاح میں شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا پایا جانا معروف ہو اور یہ اس چیز میں داخل نہ ہو۔ شرط نماز میں قسم ہیں۔ اول شرط انعقاد امتدنبت و تحریم و وقت و جمعا خطبہ و جماعت۔ دوم شرط دوام مجھے طہارت و استقبال قبلہ و جمعا کا وقت۔ سوم جسکا ہونا حالت بقا میں شرط ہے اور اس میں تبدل سے نماز سے عقارت یا دوام شرط نہیں ہے اور وہ فرات ہے کیونکہ وہ نہایت خود رکھ ہے اور تمام ارکان میں ہونا شرط ہے اگرچہ نقد بیلہ و نقد اگر قاری امام نے انحر کی دور کثون میں امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ قول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے فرات امام کی وہی مقتدی کی فرات ہے۔ مع۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کر لے طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدث سے۔ فقہ خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پاشنا و پیشاب و جھض و نفاس و جلع و غیرہ۔ کہ ان سے طہارت وضو یا غسل کر لے۔ والا نجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قد مناه۔ یہ طہارت اسی طریقہ پر جو مئے مقدم بیان کر دیا ہے۔ فقہ یعنی وضو و غسل یا تمیم اور نجاستوں کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی اسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے جس سرور و حوناخرو نہیں ہے۔ حدث اھتر و اکبر سے خواہ وضو یا غسل یا تمیم یا جبکہ پانی نہ ہو اور چہرہ پر نہ خیم یا ہاتھ بیکار ہوں تو ساقط و صرف نیت ہے۔ اور جب گندگی خلیفہ سے جیکہ مقدار غصو سے زائد ہو یا بعد از دم ہو جیکہ وضو یا بدون از تکاب مہج کے ممکن ہو مثلاً ننگ ہو کر لوگوں کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کر کے طہارت جامہ کہ وضو سے اسکا وضو مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتی کہ مصلی کی حبش سے جو مل جاوے وہ بھی پاک ہے بدن پر ٹھہرے اور طفل جو اپنے بل نہیں ٹھہرتا نیز اسکے لادے ہوئے لباس کے ہر اور بقول جمع اگر کتے کا شہ جدھا ہو کہ عاب وغیرہ نہ بے تو شل گندا اندازے ہوئے کے طہارت ہے ورنہ نہیں۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جاے نماز یعنی مصلی کے دونوں اندام کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست کا اعتبار نہیں لیکن نقیہ ابوالبیہ کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ میون میں اسی کی نصیح کی اور متون میں بھی اطلاق اسکا مؤید اور یہی ابواسعد و کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو باخلاص اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل مفصل گذر چکے۔ مع۔ قال اللہ تعالیٰ و تیا یک فط و قال اللہ تعالیٰ و ان کنتم جنبا فاطہروا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و تیا یک الخ یعنی اپنے کپڑوں کا پاک کر۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاو یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تمیم سے کرو۔ فقہ یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص میں افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے اسطرح پاک کرے کہ توجید و عقاید جبر حفر علی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہوں۔ اخیر نصین و جزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ ولیشرع و رتہ۔ اور چھپا دے اپنے رتہ و بدن کو جسکا کھٹنا مہج بے شرمی ہے۔ فقہ یہ ہمارے نزدیک و شافعی و احمد و عاتق و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ مع۔ فقہ و خذوا زینتکم عند کل مسجد اسی یا یواری عورت تک عند کل صلوۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کہ نزدیک ہر مسجد کے ای کو وہ چیز جو چھپا دے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ فقہ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اسقدر جسم کا نام ہے جسکا کھٹنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہیں بلکہ مرد میں بھی یہ جسم حدث ہے اور عورت میں بھی یہ عورت ہے لیکن دونوں میں فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آدیا گیا۔ پس اس آیت کے موافق مرد فقہ اپنے جسم عورت کے اور عورت ہر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپا دے۔ و قال علیہ السلام لا صلوۃ لھا لھا الا نجھا راہی لھا

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نازنین کسی حائضہ کی گراؤ دھننے کے ساتھ - حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آدئے - فتنہ جیسے لڑکا محکم - یعنی بالغ - تو بالغہ عورت کی مانند ہوں اور حسی کے نہیں ہر - یہ حدیث سنن ابوداؤد و ابی ماجہ و ترمذی و مسیح ابی جان و ابی خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طحاہی و غیرہ میں صحیح ہے - رفع - اور جسم عورت کا چھپانا ناز میں ہونے کی شرط ہے جبکہ قدرت حاصل ہو - محیط السرخسی - ناز میں آسا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک فرض نہیں ایشا بان - اور یہی صحیح ہے - الزلیحی - اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول ہے فرض ہے و لیکن اول مستند ہے اور اسی پر خیم ہے - حتی کہ دراز قرط میں بلا ازار ناز پڑھی اور اسکا چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کو شہری بن پاک کپڑا رکھا جو ڈکنے ناز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے - السراج - باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے شرعاً عورت کر کے ناز روا نہیں - فیہین - اور گندہ کپڑا اس قدر چست و تنگ کہ بعض کی شکل شبابا ہر ناز کی جو از میں بضر نہیں ہے - د - اگرچہ خلاف سنت و مکروہ بیات ہے - م - ستر کرنا چار طرف سے ہونے چہ کی طرف سے - ط - دراز قرط بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کج نہیں ہے - محیط - مرد و عورت کے جسم عورت میں تفصیل ہے - عورة الرجل ماتحت السرة الی الركبتہ - مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے - فتنہ کس ہمارے یتون علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے - محیط - مگر گھٹنا عورت خفیہ ہے ران اس سے بڑھ کر کچھ عورت آہ تناسل و مقعد سب سے بڑھ کر عورت غلیظہ ہیں - ح - ط - یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا - م - قولہ علیہ السلام عورة الرجل ما بین سترہ الی رکبتہ و یروسی ما بین سترہ حتی تجاوز رکبتہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ہمارے اندر اس کے دونوں گھٹنے کے ما بین ہے - اور روایت کیا جاتا ہے کہ ما بین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے - و ہذا تبین ان السرة لیست من العورة خلافا لما یقولہ الشافعی و الركبتہ من العورة خلافا لہ و یضاه - اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے بر خلاف قول شافعی رحمہ کے کہ عورت ہے - اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے بر خلاف قول شافعی کہ نہیں ہے - فتنہ - اگر وہم ہو کہ الی رکبتہ - میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر نظر احتیاط و نظر دوسری روایت کے فرق ہے - و کلمۃ الی مطلقاً علی کلمۃ مع علماً بکلمۃ حتی و علماً بقولہ علیہ السلام الركبتہ من العورة - اور کلمۃ الی کو ہم محمول کرتے ہیں - مع - کہ معنی پر یعنی الی رکبتہ یعنی مع رکبتہ یعنی مع دونوں گھٹنوں کے - تاکہ عمل ہو جادے کلمۃ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جادے اس حدیث پر کہ الركبتہ من العورة - گھٹنا داخل عورت ہے - فتنہ - واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اولی و دوم کلمۃ حجت ہوں و لیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور ابن اسحق بن واسل و امرم بن حوشب کذاب و متروک و مشہور کا وضع میں لہذا ذہبی رحمہ نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں و لیکن ابویوب رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده مرفوع روایت ہے کہ میں نے یہ کہ جو ہم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابوداؤد و احمد نے مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ حدیث مذکورہ بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بشر تحقیق یہ غلام کتنا ہے کہ اس باندی سے بھر جوع و تغذیہ نہ کرے اور عیب کا دستور تھا کہ ماں کی مساس و مباشرت سے مستنقع ہوتا پس گھٹنے سے اوپر کی تغذیہ سے منع کیا - ابن المہاجر رحمہ نے کہا کہ علی رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ الركبتہ من العورة - گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے لیکن راوی عقبہ بن طلحہ ضعیف ہے - اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتہ - پہچانی نہیں گئی - تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث اگر لکھ کے لائق محبت ہونے پر موقوف ہو جائے اس کے واسطے طریقہ یہ ہو کہ یکینہ وہ جہی ہو کہ حدیث مانع ذمیر عورت ساقی کا وہاں مانع ہو تو حلال و حرام کا اجتماع ہوا اور گوئی چیز میز نہیں تو یہ مقام احتیاط شہما اور الیٰ الکرین میں شک ہو کہ کسی تو انتہا داخل ہوئی ہو اور کہیں نہیں پس مقام احتیاط میں ہم نے اس کو داخل قرار دیا۔ معنی۔ اور میں گناہوں کی رکبتیں سے اور پرمانعت ہو کہ ہر فرمایا کیونکہ زبردانہ سے یکینہ عورت ہو اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے مانع تو نفیض سے مانع ہو اور اس سے لازم نہیں کہ گناہ عورت نہ ہو پس جہنہ احتیاطاً اس کو عورت قرار دیا معنی حدیث علیٰ رحمہم اگرچہ ضعیف ہو۔ اور یہی ران تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہو کہ اے علیؓ اپنی ران ڈھکی رکھ اور مسٹ دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رداء ابو داؤد۔ اور ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت ہو کہ مانع عورت ہو۔ رداء الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس کے معارض بھی قوی ہیں چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع قصہ میں ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے پس ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اجازت چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آفریک۔ اور صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت میں ہو کہ پھر انار کو مانع سے محول دیا حتیٰ کہ میں گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہوں۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابو موسیٰ و ابو الدرداء رضی اللہ عنہما میں ہو۔ اور حمادی رحمہ نے اس کے معارضہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کی روایت لیکن اور امین ران کھولنے کا ذکر نہیں ہو۔ اور حق یہ کہ ان روایات میں ذکر ہونے سے ہونا لازم نہیں آتا اور ایک میں زیادت ہو نا بدون زائد سے معارض نہیں ہو۔ ہاں یہ ہو سکتا ہو کہ روایت حضرت علیؓ و ابن عباس جو اوپر مذکور ہو ہیں ان سے معارضہ ہو پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اس طرح منع ہو کہ ڈھکنا ادب یا سنت ہو اور کھولنا جو ازہر تو جواب یہ ہو کہ ثابت ہو روایت علیؓ و ابن عباس میں ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے مانع ہو پس عورت کے ستر کا حکم تو اس سے لازم ہو اور اس حدیث قوی کی تعمیل متعین کیونکہ ان کے معارض تو روایات فعلیٰ میں ہیں اور ان میں احتمال ضرورت وغیرہ کا ہر علاوہ برین احادیث قوی کو پہننے نا ذہر محول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک نا زمین ستر عورت واجب ہو اور روایات معارض فعلیٰ تو خارج نا زمین۔ خافم۔ بھلا سر کہ میں نے اس مقام کو موجد کر دیا جو شارحین نے ضعیف جہود خاص۔ و بدن الحرة کلھا عورة الا وجهها و کفھا۔ اور زادہ عورت کا کل بدن عورت ہو سوائے اس کے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کے۔ بقولہ علیہ السلام المرأة عورة مستورة۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہو۔ و استثناء العظموں للابتلاء بابدانہما۔ اور دونوں عضو کا استثناء بوجہ ان دونوں کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کے ہو۔ فتنہ یعنی بغرورت و دونوں عضو ظاہر کرنے میں مبتلا ہونا پھر تاہی کیونکہ باہمی کام کلج لین دین سے چارہ نہیں ہو۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ المرأة عورة فاذا خرجت استستر لها الشيطان۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہو رداء ابن خزیمہ و ابن جہان دا۔ اور مصنف رحمہ کی روایت میں مستورہ کا لفظ کسی روایت میں زبطی رحمہ نے نہیں پایا۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہو کہ حضرت صلعم نے اس کو زہر کو کہا کہ اے اس کا جب عورت بلوغ کو پہنچے تو لائق حین کہ اس سے کچھ دیکھا جاوے سوائے اس کے اور اس کے اشارہ کیلئے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کی طرف۔ رداء ابو داؤد و وہ قطع حتمہ عندنا۔ اور قتادہ رحمہ کی حدیث مرفوع میں ہو کہ و دونوں ہتھیلیوں کے دونوں ہاتھ پہنچتے ہیں۔ رداء ابو داؤد و فی المراسیل۔ و علیؓ نہ مصنف رحمہ کے قول کو کہ استثناء العظموں للابتلاء ہاں ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کہ بعض حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہو کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت اس کے پردہ میں جہ و شفقت ہو علاوہ برین جہ بالنعوس منع ہو۔ قال رضی اللہ عنہ و ہذا تنصیف علی ان القدم عورة۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ تن کا یہ قول اس بات پر تنصیف ہو کہ عورت کا قدم بھی عورت ہو۔ فتنہ کیونکہ نام بدن سے صرف چہرہ و ہتھیلیوں کا استثناء ہو۔ و یروی انھا لیست بعورة و ہذا المصحح۔ اور حدیث کیا جاتا ہو یعنی حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی اصح ہو۔ فتنہ۔ اور انہی نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول ادل کی تصحیح کیا

اور میں قول مریمانی و عیسیٰ بنی کا ہے۔ صبح۔ اور حق یہ کہ جب کس نام ہو جو دوسری نص کے چہرہ و تشبیہوں سے مخصوص ہے اور عیسیٰ بنی کا نام کے موجب قدم میں یہ ابتداء زیادہ محقق تو بدرجہ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی صبح پر آمد اسی پر منحصر ہیں اہل کتاب اور یہی صبح میں مذکور ہے اور ابن العلام رحمہ اللہ کے کہ اگر ظاہر قول متن کا اس پر بھی تخصیص ہے کہ عیسیٰ کی پشت بھی عورت ہے اور جہل کہ کھٹ سے تباہ مرث عیسیٰ پر نہ اس کی پشت اور مختلفات فاضل خان میں ہے کہ ظاہر ارشاد ہے عیسیٰ کی پشت عورت ہے لیکن عیسیٰ کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ صفت۔ پس فاضل خان نے خلاف ظاہر ارشاد کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی صبح و ظہر پر عیسیٰ کی پشت قنارہ رخ مروج کے جو اوپر گزری جسمین دونوں ہاتھ پہنچوں تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حج و شقت کے کہ خالی عیسیٰ کا ظاہر ظاہر اور اس کی پشت کو چھپانا مخصوص معاملات میں دین و نبض و کھلائے وغیرہ اور میں حج و شقت سے خالی نہیں ہے اور موجب یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ بسوط میں ہے کہ کلائی میں دور و اٹھیں ہیں اور صبح یہ کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نادر جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینہ ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کلائی ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اسکے کھولنے کی ضرورت ہے اگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے صبح کی کہ وہ نادر میں عورت ہے اور خارج ناز میں نہیں ہے۔ پھر ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہ تو یہ لازم نہیں کہ اس کا عورت دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی علت کا مدار نہ دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا غوت نہ اور وہ عضو بھی عورت نہ اور اسی جنت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یوں ہی بغیر کراچی مروج کے طفل کا چہرہ دیکھنا جگہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور ظہر کا چہرہ اپنی ہم در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے ملاحظہ تو باہر اتفاق عورت میں اندر بڑھ کر لگے ہیں انہیں دور و اٹھیں اور صبح یہ کہ شے بھی عورت ہیں۔ کلائی محیط۔ یہی صبح ہے۔ اظہار۔ اور یہی صبح و اسی پر متوی ہے اور علی نوازل میں صبح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہ عورت کو عورت سے قرآن مجید بنا ہے اور اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اتسبع لرحال و اتصیق النساء۔ یعنی ناز میں ملامت قبول کرنا عورت میں عیب جادے تو مرد و لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ جو شبہا ہو جو ہونے اور عورت آزاد نہ لگالے بکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت ہمارے۔ اہل بحر نہیں کہ مرد عیسیٰ اس کی آواز سنے۔ انتہی مترجم۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اس کا پڑھنا بھی رد ہے جو عورت کے ہم۔ دلی ہذا اگر کہا جادے کہ جب عورت نے بلند آواز سے ناز پڑھی تو ناز فاسد ہو گئی تو کتنا موجہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اس کو آواز سے بچنے کی حاجت نہیں ہے پس ناز میں کراہت کا ارتکاب ہو گا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اشد کراہت جو بدرجہ فاحش پہنچنے والی ہو وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کر دی کہ اس کا لحد مقرر و ناسا حرام ہے۔ اور در مختار میں ہے تعینت بحر المراقب وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور خطا کی نے لکھا کہ اس کا آواز بلند کرنا حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت ہندہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابجد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اس کی آواز میں سبب ممانعت ہے پس متوی اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریح اسی پر ہوگی لہذا اذان و قرات ناز پھر قرآن ایسی آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند نہ کرنا وغیرہ مذکور۔ اگر خوشی ہو جس کے عہد مرد و عورتوں کی علامت ہے اگر وہ ہاتھ ہو کہ عورت شہر سے تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہے لہذا صبح بہ غیر خالی علت مروج سا قیام شہوت و اظہار تعین المصلوۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے ناز پڑھی اس حالت سے کہ اس کی چھتائی نہ کی گئی ہو یا تالی گئی ہو تو وہ ناز کا

اجماع ہے۔ فقہ کا کیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا قصد سے ماہی کے علم سے تھلا کر لیا اور لا سلام وغیرہ شائع
 نے نہیں لکھی کیا ہو یا امام محمد رحمہ اللہ کے جگر دونوں میں سے مادی کو مشبہ ہو کہ جو نہائی فرمایا کہ تہائی حج۔ اور یہی صاحب تہائی
 جو اور سوائے اسکے دوسرے جہات بھی ہیں جکا ذکر کرنا بیجا ہے۔ البتہ جو نہائی پٹہ لی گئے غاڑ ہے تو اعادہ واجب ہے
 عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ اللہ۔ امام اعظم و امام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الریح لا تعید۔ اور اگر جو نہائی سے
 کم گئی ہو تو آنکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
 الشیء انما یوصف بالکثرة اذا کان ما یقابله اقل منه اذ ہما من اسماؤ المتقابلہ۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ تہائی
 کا اعادہ اس پر واجب نہیں اگر نصف سے کم گئی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
 کثر ہو اس واسطے کہ وہ دونوں اسماء متقابلہ میں سے ہیں۔ فقہ یعنی قلت و کثرت باہم متقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
 اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہیں گے حتیٰ کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر مقابلہ اسکے قلیل ہو گا جیسا کہ
 بتقابلہ کے قلیل ہے جیسے ۶ بتقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بتقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہو کہ قلیل و کثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
 تو پٹہ لی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اس کو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے
 و فی النصف عندہ روایان فاحتمل الخرج عن حد الثقلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسف
 سے دور و اتین میں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ فقہ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو
 تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ بقدر نہیں گئی وہ بھی نصف ہے تو جحدہ گئے وہ اس سے کم
 نہیں ہے پس جب وہ کسی کے نام میں درج ہی تو بقدر گھٹنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف گھٹے تو بھی
 اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہ ہوئی یعنی ہنوز وہ دشکے ہوئے کے برابر ہے۔ اکثر نصف
 ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
 ٹوٹنا واجب ہے جب وہ سب یا بقدر کھل جاوے کہ جزئہ کل کے ہر تہائی کا اعادہ لازم ہو گا اور اکثر جزئہ کل کے ہے۔ تو امام
 ابو یوسف کی رائے ہے۔ ولما ان الریح یحک حکایۃ الکمال کما فی مسیح الراس والخلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ
 کی دلیل یہ ہے کہ جو نہائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں احرام کی حالت کا جو نہائی سر نہانے میں فقہ
 پس مسح سر میں جو نہائی نظر کا ہے لیکن اس میں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ جو نہائی جہاں کل کے
 ہو جاتا تو یہ مثال مقبول نہیں ہے۔ مدح۔ شرح کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام حنفیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چارم حکایت
 میں کمال آتا ہے جیسے مسح سر میں چارم فرض ہے یا دہ دہ اسکے اندر تعالیٰ نے نص میں یون ذکر فرمایا کہ واسمہا بر و سلم۔ تو اس کو
 کمال بدولی ریح کے ذکر کیا۔ فاقیم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر نہایا تو قربانی واجب اور اگر جام شل
 تو بھی شل اسکے قربانی واجب ہے اور عبادات میں بھی ایسا جاری ہے جیسا کہ فرمایا۔ ومن راس وجہ غیرہ وغیرہ عن روایت
 والی لم یزالاخذوا جہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں اس کو دیکھا اگرچہ اس نے
 سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ فقہ تو چارم بہانے کل کی حکایت کی ہے۔ یہ مسئلہ تو
 پٹہ لی کے بارہ میں تھا۔ والشمس والینس والشمس کذلک۔ اور بال روایت و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے یعنی علی غریبہ
 اختلاف۔ یعنی اپنی اختلاف کی پیروی ہے۔ فقہ کہ چارم جزئہ کل ہے عندہ۔ اور نصف با زائد جزئہ کل کے ہے۔ عند
 ابی یوسف۔ پس اگر ان اخبار میں سے چارم گھٹا تو اعادہ واجب نہ ہوتا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں کہ جب نصف با زائد ہو جبکہ
 اختلاف گھٹا۔ لان کل واحد عضو علیہ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک عضو عضو ہے۔ فقہ تو شل ساق کے ہر ایک میں

یختہ جارسی ہوا۔ پھر بالون میں دو قسم ہیں ایک تو سر سے ملاصق کہ وہ بالاتفاق شریعہ اور دوم سر سے ملے ہوئے
 و المراد بہ التازل من الراس ہو الصبیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں انہیں یہ قرار
 مقداری اور بھی صحیح ہے۔ فـ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشیخ وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شگے مراد نہ ہونا چاہیے
 کہ غسل میں آنکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ و انما وضع غسل فی الجنابة لمکان الحج۔ اور غسل جنابت میں
 آنکا دھونا صرف حج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ فـ نہ اسوجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں۔ و العورة الخلیطہ
 الاختلاف۔ اور عورت خلیطہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ فـ یعنی تمام پیشاب و منام یا ستانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
 چارم کھٹنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رحم۔ و الذکر بغیر ما تقراده و کذا الاثیانی۔ اور مرد میں نہ کوٹنا عضو
 کیا جائیگا اور دونوں خصلوں کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ و ہذا ہو الصبیح دون الاضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملا کر
 ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ فـ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خلیطہ شرمگاہ ہے اور فرج جو خلیطہ شرمگاہ
 ہے دونوں میں جو تنہائی کھٹنے کا اعتبار ہے۔ م۔ خلیل کھٹنا عضو ہے اور وہ چارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اور چارم معبر خواہ عورت
 خلیطہ ہو یا خلیطہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ انحصار۔ یعنی چارم عضو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چارم سے کم عضو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ میں
 خلیل ہو اور وہ جمع کر کے انہیں سے چھوٹے عضو کا جو تنہائی پونچا تو نفع جواز ہے۔ شرح الجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ ہڈی ایک عضو ہے
 اس میں جو تنہائی سے کم عضو ہے اور اگر اس کے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیعت اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر
 کا جو تنہائی ہو جاوے تو نفع ناز ہے۔ م۔ اگر ناز میں عورت کی جو تنہائی ہڈی یا زیادہ کھل گئی اُسے فوراً بند کر لی تو بالاجل ناز جائز
 اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن ناز ادا کر لیا تو بالاجل فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اس میں رکن ادا ہو جاتا تو اس میں
 کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں۔ امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابوالمکارم۔ کہ یہ باہون کی
 مقدار میں ہاں سبحان اللہ کرنے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر اشد اسے چارم کھٹا ہو تو ناز کا انعقاد نہ ہوگا اور اگر عمدہ ادا نہ ہو تو ناز میں کوٹنے
 تو فوراً فاسد ہوگی۔ ط۔ ہر ایک جو شرمہ عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے شرح الجمع لابن الملک جنہیں کھٹنے سے رانی آخر تک
 ایک عضو ہے حتی کہ رانین دھکے دھکے کھٹے ناز پر حی تو علی الاصح جائز ہے۔ انجس ۱۲ اور بون عورت کا منقحہ مع ہڈی ایک عضو ہے شرح
 الجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ انحصار۔ پیشہ و پیٹ سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انکار خانہ علی اعتبار
 اور پلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیز۔ لڑکی کی جھاتیان ہر ہون ہر ہون تو تابع سینہ میں اور اگر ٹبری ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انحصار
 برکان عضو علیحدہ ہے۔ الا ہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑے تو جب تک قابل فہوت نہیں ہے اس کے بدلہ جہاز
 کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول دھار کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ اسراج۔ بہت چھوٹی چار
 برس تک ہے۔ اعلیٰ۔ ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر شگے بالے و خود ناز پر حی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اور حی پر حی تو
 استحساناً ناز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ او ط یہ کہ قابل جلع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے
 جبکہ اختلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ط۔ مرد کا شرمہ ادا نہ عورت کا شرمہ یاں ہو چکا پھر فرمایا۔ و ما کان عورة من الرجل
 فهو عورة من الامة و بطنها و ظہرہ عورة۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ و
 پیشہ بھی ہے۔ فـ اور پلو تابع پیٹ کے ہے۔ م۔ د۔ و ما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورة۔ اور اسکے سواے باقی سب بدن
 باندی کا عورت نہیں ہے۔ نقول عمر رحمہ اللہ عنک الخمار یا دقار تمسح بہین بالحرائر۔ یہ بیل قول حضرت عمرؓ کے ایک باندی
 سے کہ مرد کر دے اپنے اوپر سے اور حی کو ای گندی کیا تو آزادہ عورتوں کے ساتھ شہادت پائی ہے۔ فـ چہ انما خلیطہ نہیں
 گئے گرا کے معنی مصنف جہد الزناق میں انس رحمہ سے آئے ہیں کہ اہل انس مذہب کی ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے ملایا جو عورت

اور سے بھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتوں سے مشابہت مت کر۔ یعنی نے صغیرہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خار و جلباب اور سے نکلی تو عمر بن زب نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر بن زب نے اس عورت کو خار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتوں کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہر اک تم نے اس عورت کو خار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتوں سے مشابہت بنایا حتیٰ کہ میں نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیوں کو آزادہ عورتوں سے مشابہت بناؤ۔ یعنی نے کہا کہ حضرت عمر بن زب سے اس بارہ میں آثار صحیحہ وارد ہیں۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیوں کو مقنعہ سے اسو اسطے منع کرنے کے انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے بر خلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس ایسا زبانی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ زہد کا اجماع تھا کہ باندیوں کا سر سوا سے گردن سے لیکر فٹنہ تک کے اور نہیں ہے۔ ولانہا کھنچ کھنچا جاتا تھا یا ثیاب مہنتہا عادیۃ فاعتبر حالہا بندوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للہج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے لیے اپنے خدمت کی کپڑوں میں نیکی بھی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں عورتوں پر ہوتا ہے۔ مثلاً۔ پس باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے حکم میں گویا اسکی مان بہن وغیرہ عورت محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم میں کل قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جیسے آقا سے کوئی بچہ ہو کہ وہ آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کھدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہو خواہ مکاتبہ بدجنس۔ سے کہا کہ نزدیکی کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہو۔ کمانی التیسین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اسپر لازم ہے کہ نزدیکی کر کے مال ادا کرے ورنہ مہر لازم ہے۔ اور جب یہ باندیاں آزاد ہو جاوےں تو آپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ جبکہ مرد عورت دونوں کی علامت اور حالت برابر ہو کہ بچان ہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہیں ہے۔ اسراج۔ اور ظاہر ہے اختلاف عادیۃ افضل ہونے میں ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بجا نہ قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما۔ پھر اگر کسی نے مثل مردار کی کھال بغیر داغت کے پائی و مانند اسکے و اصلیت سے ابھی نہیں ہے تو ناز سے حاج اس سے بدن چھپا دے اور ناز اس میں نافذ نہ کرے۔ دومیرہ۔ اور اگر مصلیٰ نجس ہو بلکہ نجاست لگوانے سے نجس ہو تو اختلاف ہے۔ قال۔ م۔ و لو لم یجد ما ینزل بہ النجاست مصلیٰ معہا ولم یجد۔ اور اگر مصلیٰ نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس پڑے کے ساتھ نماز پڑھے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو۔ و نہ اعلیٰ وجہین۔ اور اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کاں ریح الثوب او اکثر منہ ظاہر مصلیٰ فیہ و لو مصلیٰ غریبان لا یخیر۔ اگر چہ تمھاری کپڑا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو دجو با اسی کپڑے میں نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑے تو رد انوگی۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے۔ لان ریح الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ چیر کی چھتائی بجائے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا نکل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کاں الظاہر اقل من الریح۔ اگر کپڑے میں پاک چھتائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب میں اختلاف ہے۔ فکذا کہ عند محمد رحم۔ تو امام محمد رحم کے نزدیک بھی حکم ہے۔ ف۔ کہ دجو با اسی میں پڑھے با اعادہ اور ننگے نہیں روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ م۔ و جو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رحم کے دو قول ہیں سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار میں لکھا کہ یہی قول احسن ہے لیکن ابوالہام رحم نے اسکی دلیل میں مناقبہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رحم کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر ہے۔ م۔ وجہ قول محمد رحم یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد فی الصلوۃ عربا تا ترک الفروض۔ نجس کپڑے میں نماز سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے نماز پڑھنے میں فرضوں کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھا شام سے پڑھتا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہو گئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرا سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم وجہ بانی

منہ کے ساقط ہو تو یہ کپڑا ہنترہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی میں ردا ہر پس میں چوتھائی نجاست مانع نہوتی تو پورا نجس ہونا بھی منع نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہونے میں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا ہنترہ کہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اس کے خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصل باقی رہا مخصوص من الفتح۔ اور حق و اسرار علم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہے اور طہارت کرنا اسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیونکہ نہیں دیکھتے کہ بدن ناز کے ڈھکنا واجب ہے اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہے۔ م۔ و عند ابی حنیفہ والی یوسف یتخیر بین ان یصلی عریانا و بین ان یصلی فیہ و ہوا لافضل۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے ننگے پڑے اور چاہے اس نجس کپڑے میں پڑے اور یہی افضل ہے۔ لان کل واحد منہما منع جواز الصلوٰۃ حالۃ الاختیار و لیستویان فی حق المقدار فیستویان فی حکم الصلوٰۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا و نجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز ناز سے مانع ہے در حالیکہ اختیار ہے یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہے اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہے نہایت تو ناز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکہ جو ننگے پڑنے میں فروض کا ترک لازم آتا ہے تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہے۔ و ترک اشئی الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اسکا خلیفہ موجود رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیونکہ افضل ہے۔ و الافضلیۃ لعدم اختصاص التستر بالصلوٰۃ و اختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص ناز ہی کے ساتھ نہیں ہے اور طہارت کا حکم مخصوص بہ ناز ہے۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہے۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن و جاے ناز سے ایک شرط ہے ناز صیح ہونے کی جبکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ ناز فرض ہو یا نفل ہو یا ناز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت و سجدہ شکر ہو بہر حال شرط ہے اور یہی قول شافعی واحد و جمہور فقہاء سلف و خلف کا ہے۔ ج۔ اور شریعت واجب ہے جبکہ ایسی چیز پادے جس سے وحکم جا دے خواہ کوئی چیز ہو اور ناز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہے۔ م۔ و من لم یجد ثوبا یصلی عریانا قاعدا یومی بالركوع و السجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو ناز پڑھے ننگے بیٹھے ہوئے در حالیکہ اشارہ سے کرے رکوع و سجود کو۔ بکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یونہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ قتال زہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو کھنڈر سے ننگے برآمد ہوئے پس وہ بیٹھے ناز پڑھا کرنے اس حالت سے کہ سردن سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے تھے۔ ج۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو قتال زہ کی روایت بیان کیا۔ ح۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مردی نہیں ہے اور یہی ابن عمرو ابن عباس و عطاء و طاہر و قتادہ و داؤد زاعی و احمد سے مروی ہے۔ اور عبد الرزاق نے مصنف میں کہا کہ ابوہریرہ ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عاتقہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال الذی یصلی فی السبیۃ و الذی یصلی عریانا یصلی جالسا۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو کشتی میں ناز پڑھے اور جو ننگے ناز پڑھے وہ بیٹھے ہوئے پڑھے۔ اور ابوہریرہ ابراہیم بن محمد رضی اللہ عنہ نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جان نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوئے پڑھے۔ ج۔ فان صلی قائما اجزاء۔ پھر اگر ننگے نہ کھڑے ہو کہ ناز پڑھی تو اسکو روا ہے۔ ف۔ یعنی مع رکوع و سجود۔ لان فی القعود ستر العورتہ الغلیظۃ و فی القيام

ادائے ہذا الارکان فیہ الی یباشا الاول افضل لان المستوجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس
ولانہ لا یخلع لہ والایا یخلع عن الارکان۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے میں عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہر اور کھڑے
ہونے میں ان ارکان قیام رکوع وسجود کا ادائے ہر دو دونوں میں سے جس طرف چاہے میل کرے۔ مگر اول افضل ہو گا کیونکہ
پردہ کرنا ناز کے حق دو لوگوں کے حق دونوں طرح واجب ہے یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط ناز کا حق ہے اور اسلئے کہ
پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع وسجود کے ساتھ یا کھڑے اس طرح
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے با اشارہ پڑھنا افضل ہے۔ ت۔ ایکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہیں
اور یہی صحیح ہے البعض۔ پھر اصل مسئلہ میں جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا۔ مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہ ہوئی حتیٰ کہ اگر کوئی کپڑا
مباح کیا گیا ہو تو صبح یہ کہ اسپر اسکا استعمال واجب ہے۔ البجبرہ۔ اس کے نزدیک کپڑے والا ہو تو اس سے مستعار مانگے اور
نہ دے تو ننگے پڑے اور اگر درمیان ناز میں پاؤں تو اسے ناز پڑے۔ تا تا خانہ عن السراجیہ۔ یہ مفید ہے کہ بعد ناز کے پاؤں
تو عادیہ نہیں اگرچہ وقت باقی ہو۔ م۔ مانگنے میں حج و زلت ہو تو لازم نہیں۔ م۔ اگر لمبانے کی امید ہو تو جب تک وقت جلنے
رہنے کا خوف نہ ہو تاخیر کرے۔ القنیہ۔ جب ننگے پڑھنے والے ہوں تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھیں اور اگر جماعت کریں
تو امام بیچ میں ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے ہاتھ کی طرف پھیلاوے اور دونوں ہاتھ دونوں
راٹوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع وسجود کیا تو جائز ہے۔ ن۔ لختی
یہ سب اسوقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپاوے۔ و۔ در نہ ننگے نہ پڑے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سونو کھی
گھاس۔ اتنا تا خانہ۔ یا ہر ہی گھاس۔ و۔ یا درخت کے پتے حتیٰ کہ کچر جبکہ جانے کہ وہ لگی رہی تو اسی سے چھپانا واجب ہے۔
تقیہ۔ اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہو تو استعمال واجب اور اس سے عورت غلیظہ آگے دیکھے چھپاؤ
بالاتفاق۔ کما فی الہدایہ۔ اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک متعہ چھپاوے۔ اسراج
مناظرہ یہ کہ دو باتوں میں سے جو کم ہو اسکا اختیار واجب اور برابر ہوں تو مختار ہیں البجبر۔ پس اختلاف افضل میں ہر در نہ
قبل و دبر مادی ہیں اور اسکے بعض مسائل باب الانحاس میں اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔ اگر کپڑے پر سے
نجاست نازل کرنی والی چیز کسی خلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت میں لائق یہ کہ ناز کا اعادہ
کرے جیسے نیم میں گدرا۔ ا۔ بانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم میں ہر کہ نہیں کپڑے سے ناز جائز
ہے۔ ا۔ اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہو تو کم کرے۔ و۔ نجاست خفیہ و حونا و منور سے مقدم ہے۔ و قد مر فی التیمیم
ریشی کپڑا اگرچہ حرام ہے لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑے اسی میں پڑے۔ و۔ کپڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو نہ بیٹھے
تو بیٹھے پڑے۔ اتبیین۔ اگر سجدہ میں چارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے۔ القابیہ۔ مستحب ہے کہ مردین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ
میں ناز پڑے اور اگر ایک ہی کپڑے میں تمام بدن ڈھک کر ناز پڑے تو بلا کراہت روا ہے اور خالی ازار میں جائز مگر مکروہ ہے
اتھلامہ۔ یعنی جبکہ دوسرا کپڑا جو ادا دہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہے م عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و تعنہ میں مستحب ہے
اور دو میں جائز ہے۔ اتھلامہ۔ و ایک کپڑے میں نہیں جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن دسر ڈھک لے۔ محیط السرخسی۔ دوم دونوں
نے ایک کپڑے میں اس طرح ناز پڑی کہ ہر ایک نے اسکے ایک کونہ سے بدن ڈھکا تو جائز ہے۔ اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ
سوٹے پڑھائی دیا ہو تو روا ہے۔ البجبرہ۔ اگر کپڑا عورت کے بدن دو چٹائی سر کو ڈھکتا ہو اسے سر کا ڈھکتا چھوڑا تو روا نہیں۔ اور
اگر چٹائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑا مگر نہیں ہو گا ڈھکتا افضل ہے۔ اتبیین۔ ننگے نے ایک کپڑا یا جس سے سب سے چھوٹے عضو
عورت کا چھٹائی ڈھکتا ہو اسے نہ ڈھکا تو ناز حاسد و نہ نہیں۔ القنیہ۔ اگر گدے پانی میں کہ جسم عورت نظر نہیں آتا ناز پڑے

تو دوا ہے۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ اسراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے غلط سے پہر شنبہ میں تو محرمی کر کے اسی کپڑے میں پڑ جائے۔ اگرچہ محرمی واقع ہو اگرچہ جس کپڑے زائد ہوں۔ اسراجہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہو اور سوئی میں درم سے زائد نجاست ہو تو ریشمی میں نماز پڑھے۔ انخلاصہ۔ اگر اسکے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلط پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہو تو بلا طبع کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصرح ہے۔ محیط السرخسی و البوسری۔ امام و معتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست شنی تو نہیں سے جگہ مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ الذہرہ متفرق مقامات و لباس کی نجاست جمع کجا لگی حتیٰ کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی انخلاصہ۔ بخلاف دوتہ کپڑے کے جبکہ ایک نجاست دونوں پر چوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو بیچ جس میں۔ اسراجہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجبور درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہیں ہے۔ انخلاصہ۔ قال ونبوی الصلوٰۃ النیہ یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینا و بین التحریمۃ لعل۔ فرمایا اور انا بظہرہ شرط ہے کہ جس نماز میں داخل ہوتا ہو اسکی نیت کرے اسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے۔ فقہ یعنی نیت دلی و تحریمہ کو ملا دے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات۔ اور اصل اس میں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ فقہ یہ حدیث صحیح سنہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحیح میں اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن جان و ابن عیینہ حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاف علی رحمہ نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کر دنگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے معنی انما الاعمال آہ ہے پس انا زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے شمار ہونے کے لیے اہل ہے یعنی اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتیٰ کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم جو قرآن میں ہے اسکی تعمیل نہوگی و لیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت و الاصح ہے بدین معنی کہ مفتاح غار ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح غار ہو جائے پھر خلاف غار کے کہ غار اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کتاب ہے کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نازی خیال کریں تو وہاں اسکا اس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ امسال بنیات ہیں اور انہما اسکے ثوابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال بر نیات ہے یعنی آل ذبیحہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور سجدہ اس میں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ سے اس طرح پیدا کجائی ہے جیسے درخت سے اور اق ہوئے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے ہو تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر شکر توحید انہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موزی و دندہ ہے اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو جس سورہے و مانند اسکے خیال کو دیکھتے نفیر نفیس کے واسطے ہے اور بیان مقصود یہ کہ غار کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کر کے غیر عبادت سے متلا کرنے میں نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتدا و قیام سے ہے۔ فقہ یعنی اول کھڑا ہونا ہے۔ و ہو مشرود بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائرہ درمیان عادت اور عبادت کے۔ فقہ یعنی کبھی کھڑا ہونا نجی کسی عادی ضرورت و عاہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ والا یقع التیمم الا بالیقین۔ اور دونوں قسم کے ٹکڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تین درجہ منع ہوگی مگر بہ نیت۔
فت۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے متبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے غارن
ہو۔ والا متقدم علی التکبیر کا قائم عندہ اذالم یوجد بالقطعہ و ہو عمل لایلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہو بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا فعل ہے
جو ناز کے لائق نہیں ہے۔ فت۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاشنہ والا ایسا فعل ہے جو جنس ناز سے نہ ہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس ناز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق ناز نہ ہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی ناز
یا عصر کی ناز کو امام کے ساتھ پڑھو گا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہو جو جنس ناز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب ناز
شرع کی تو اسوقت اسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ ناز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں روایات سے امام محمد کا قول ہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیان چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق ناز نہ ہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ گمانی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس ناز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام۔ گمانی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا ہم
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شرع سے غارن ہو۔ الا خلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منها عندہ لان ماضی لایفیع عبادة و اعلم التیمم
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ جو نیت ہونے کے عبادت واقع ہوگا۔ فت۔
بہر روزہ میں کیوں جو از ہوتا ہے۔ ونفی الصوم جوزت للضرورة۔ اور روزہ میں پھری نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ فت۔ کیونکہ طلع فجر کا وقت بند و غفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت استغفار
نے دور رکھی ہے تو ہر کوئی معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اس ضرورت کے جائز ہے برخلاف ناز
کے کہ وہ جاگنے میں ہے غیم۔ لیکن کرنی رحمہ نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرنی رحمہ کے اختلاف کیا حتیٰ کہ تاجر رحمہ تک
جائز رکھی ہے۔ مع۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الامح جائز ہے۔ ط۔ والیقین ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ فت۔
یعنی ارادہ خاص۔ فت۔ وہ ارادہ ہے ناز کا واسطے استغفار کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جاننا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آئندہ کفر کرنا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ بان جاننا اسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ اسی صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی ناز پڑھتا ہے۔ فت۔ تاکہ تیسرا جو اسے اور تیسرا جانے نہیں ہونی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے تو اسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو عت۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو یہی رد ہے جیسا کہ گذرا اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے ہم۔ بالجہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما اللہ کرالیان
ظہا معتبر ہے۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فت۔ جیسے نیت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ نماز
پڑھوں الحمد للہ۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کا حرم کیا اور زبان سے عصر نکلا تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمہ ابی الیقین و التیمم۔ کہ کبھی
ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہ تھی۔ بان دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اور
بہر حال نہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر کس کی صورت ہو تو اب کلام یہ ہے کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ استغفار کا عالم الغیب ہے اور اس
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ ناز میں اپنی راہ سے دخل دینا منوع ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ بعضے حفاظ رحمہ نے

فرمایا کہ زبان سے کھٹے لاثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے ہو نہ جاکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ کہ جب نماز کو کھڑے ہو کر تو تکبیر کہی پس ربانی کننا بدعت ہو۔ انہی۔ ت۔ جامع کردی میں یہ کہ ذکر ربانی بعض کے کو دیک کر وہ یہ کہ نہ کہ حضرت عمرؓ سے منع فرمائے اور اسلئے کہ نیت فعل قلبی ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہو تو ربانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہو سب سے چونکہ وجاہت سے موافق یہی روایت ہو تو بقول ابن الامام رحمہ کر دایع سے وقت موافقت روایت کے مدول و چاہیے لہذا اختیار یہی روایت ہو۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ ربانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہو۔ مسئلہ فرمایا۔ و بحسن و دلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کننا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا غم قلبی مجمع ہو جاوے۔ ف۔ تنجیس میں فرمایا کہ جس نے مشایخ میں سے ربانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی غم مجمع ہو جاوے۔ انہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد ہو تو ربانی کننا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ قتادی ہند یہ مدغمنا میں لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کننا کافی ہے۔ الزاہدی فی المغنی۔ شیخ ابو اسود رحمہ نے اسکو رد کر دیا کہ یہ نیت کا بدلہ اسے سے ہو اور وہ منع ہو اور محتادی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور ترجمہ کننا یہ کہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو اسود رحمہ نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بچاے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا ابن الامام رحمہ نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان بدلنے کے مسئلہ میں لکھا کہ جب نفس واجب تغذ ہو تو بچاے اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو غم ہے اور جب فعل بد و غم کے صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک توصل اور دوسری مغتری زاید ہی کی راے پر مدار ایک رکن غم نماز کا کہ جسکے نہونے سے نماز نادر ہو پس رد انہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اتحاد کیا جاوے اور فقہاء اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے میں ناہدی مغتری سے عجیب نہیں کیونکہ وہ امام غم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقیید سے ہے کہ بلا تاہل زاید ہی کے احوال پر اعتماد کرتے ہیں مانند مستانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاید ہی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہند یہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے عوید لکھنے کی فردوسی روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ برہنہ ہے اعتزال ہے کیونکہ مغتری کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بجز شعو و منوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا ربانی اقرار کا اسلام میں اعتبار کر کے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاستغفر اللہ تعالیٰ ہو المؤمنون للصدق والصلو ابینم اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت میں اللہ کیا اور اکبر تحک کر رکوع میں واقع ہوا تو کیا نادر شروع ہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے مقدسی تکبیر کا کلمہ اللہ کر فایع ہو گیا تو اظہر الروایہ میں اسکی نادر شروع ہوگی۔ کمائی التلاصہ و تافیمخان۔ ثم ان کانت الصلوۃ نفلاً یکفیہ مطلق الفیتہ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ و کذا اذا کانت سنۃ فی الصبح۔ اور یون ہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامۃ مشایخ نے اختیار کیا۔ تنجیس ماور اختیار احیاء سنت میں یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوا لہذا خبرہ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ لہذا وضع ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چارہ کہیں پڑھتا ہے اس میں یہ نیت کرے کہ اگر غرض ہے حجاب میں رحمت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت میں اگر جمعہ صحیح ہو تو یہ سنت ہو جاوے گی۔ لیکن فردی کہ اسپر کوئی نقصان نظر نہو۔ مع۔ و ان کانت فرضاً فلا بد من تعین فرض کا نظر مثلاً لا اختلاف الفروض۔ اما اگر نادر فرض ہو تو فرض کا تعین کرنا ضروری ہے جیسے مثلاً نظر کیونکہ فرض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نادر سے بالاجماع فرض واجب ادائیں ہوتا

الغیاثہ۔ پھر اگر اسنے نذر کے ساتھ یوں کہا کہ آج کی نذر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ نذر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ اسنے قضاء میں ادا کی نیت کی ہو۔ و۔ جسکو وقت نکل جانے میں شک ہو اُسٹا ہی جیسا کہ آج کی اس نماز کی نیت کو مستحبین۔ اگر نذر کے ساتھ یوں کہا کہ نذر وقت کی تو بھی جو ان تعلق پر بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول میں کافی نہیں ہو اور اگر فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہو سارے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہو نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد میں یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہو جائز ہو۔ و۔ یہ دونوں تو اتفاق میں ہیں اور اگر اسنے خالی نذر کی نیت کی جیسے کتاب میں مذکور ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ و۔ اور قنادی عقاب میں ہو کہ صحیح یہ کہ جائز ہو۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی نذر قضاء ہوئی اور اسنے عصر کے وقت میں نذر و عصر کی نیت کی تو کوئی شرع نہ ہو کیونکہ اعتقادی میں ہو کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو نذر شرع ہوگی۔ خلاصہ میں یہ کہ دو فریضہ قضاء کی نیت کی تو پہلے کے فریضہ کی نیت ہوگی۔ اتنی۔ اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونوں کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شرع ہوگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نیت باطل ہو۔ و۔ نمازی جو قسم کے ہیں ایک وہ کہ فرض نمازوں اور سننوں ہر ایک کو پچاس تا پچاس اور معنی فرض کے کہ اُسکے کرنے میں ثواب عظیم اور جہنم اور جہنم سے اسکا عذاب الیم ہو اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے میں ثواب جمیل اور نہ کرنے میں عذاب نہیں ہو غرض کہ معنی فرض و سنت کے پچاس تا پچاس اسنے نیت کی غرض کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہو۔ دوم وہ کہ اسکو جاتا اور فرض میں فرض کی نیت کرتا ہو لیکن یہ نہیں پچاس تا کہ کون فرائض اور کون سنن ہیں تو بھی روا ہو۔ سوم وہ کہ فرض کی نیت کرتا ہو یعنی وہاں سے کہ یقیناً ہو مگر اُسکے معنی نہیں جاتا تو اُسکی نماز جائز نہیں ہوگی۔ چارم وہ کہ اسقدر جائز ہو کہ لوگ جو نمازین پڑھتے ہیں انہیں بعض فرائض میں اور بعضے تو نفل میں پس جیسے لوگ پڑھتے ہیں اسی طرح پڑھتے جاتا ہو اور فرض کو نفل سے شناخت نہیں کرتا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم ہو کہ اسکا اصرار تعالیٰ کے فرائض بندوں پر ہیں لیکن وہ نماز دن کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ و۔ الفقیہ۔ و۔ الاستنباء عنہ۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہیں کرتا لیکن جو نماز پڑھتا ہو اس میں فرض کی نیت کرتا ہو تو اُسکے پیچھے قضا کرنا ایسی نمازوں میں درست ہو کہ جگہ پہلے اُسکے مثل سنتیں نہیں ہیں جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازوں میں نہیں درست جگہ پہلے ویسی ہی سنتیں ہیں جیسے فجر و ظہر۔ کما فی قاضیخان و شرح الفقیہ لامیر۔ نماز جنازہ میں نماز اصرار تعالیٰ کی خالص اور سب کے لیے دعا کی نیت اور عیدین میں نماز عید الفطر یا عید اضحیٰ کی نیت اور دترین صرت نماز وتر کی نیت کرے۔ و۔ الباقی۔ جامع کردی میں ہے جمعہ میں جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اس میں اختلاف ہے اور وتر کی تدویر وتر کی کیونکہ اختلاف ہے۔ و۔ انیسین عمی الفاتیہ۔ اور نذر نماز طواف میں تعین شرط ہو۔ البحر۔ اور جیسے نماز ادا میں تعین شرط ویسے ہی قضاء میں شرط ہو حتیٰ کہ جب قضاء نمازین بہت ہو جاوے تو ضرورت ہوگی کہ نیت میں لاوے غرض سلطان روز کی کافی قاضیخان و الفقیہ یہ اور بھی صحیح ہے۔ انیسین۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول نذر یا آخر نذر اور یوں ہی باقی نمازوں میں ہو کیونکہ جو انہیں سے اول یا آخر کے بعد والی نماز اول ہو جاوے گی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے اور اگر اسنے قضاء میں معین نہ کیا تو جائز ہو۔ الفتح و ج الفقیہ۔ بر خلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضاء ہوں اور اسنے ایک روز بغیر تعین کے قضاء کیا تو جائز ہو اور بہتر یہ کہ نماز میں اول روز دوم روز کو معین کرے کیونکہ نماز کا سبب جمعہ اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہے اور اگر دو رمضان میں سے ہوں تو تعین واجب ہوگی جیسا کہ قاضیخان میں ہے مگر کتاب الصدوم میں بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہوں۔ الفتح۔ اور تعدد رکعات کی نیت شرط نہیں۔ المصدر۔ حتیٰ کہ اگر پانچ رکعات نذر کی نیت کی۔ اور جو کسی پر تعدد کیا تھا کافی ہو اور نیت مذکور لغو ہو۔ فتح الفقیہ۔ لا مبر۔ اور نیت کہ شرط نہیں اور بھی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات جمع البدل۔ مگر غرض اختلاف اوسے ہو۔

الخلافہ ہے ۔ اور عارت کعبہ و حجر اسود کی نیت برناں دانیہیں ہوج۔ اگر آئے مقام اسلام کی نیت کی تو صحیح ہے کہ ناز کا کوئی
 نہ جہا کہ اس سے مراد جنت کعبہ ہو۔ الفتح۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہو تو ناز نہ ہوگی۔ فتح حاصل ہے کہ
 جملہ کا استقبال فرض ہو اور اس کے ہونے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کافی یعنی من المسلمین۔ اور اسی
 کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتویٰ ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلافت قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد
 کی نیت کرنا مسجد ناز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلافت قبلہ کی نیت کرنا مخالفت ہے نیت ہے حتیٰ کہ
 اس میں نیت کفر و چنانچہ آویگا۔ توجہ کے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اس کے نزدیک
 بھی نیت خلافت قبلہ کی صورتوں میں فساد ناز ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار میں سمجھا کہ عارت کعبہ و مقام اسلام
 و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجع قول پر متفرع ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہیں
 جیسا کہ اوپر موجد ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر قبول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا
 ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع آد گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ت۔ اگر نفل یا نفل شروع کی پھر عہد یا نفل
 یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کھی تو نفل گیا ورنہ اول سے خارج ہوگا۔ التمار خانیہ وغیرہ۔ اگر نفل کی ایک رکعت پڑھ کر پھر نفل کی
 نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے۔ یہ توجب نیت ظہری ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا
 کہ میں نفل کی نیت کرنا ہوں تو تکبیر کے یا نہ کے وہ ناز ٹوٹ گئی در رکعت جاتی رہی۔ الختامہ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہو
 یا امام ہو تو انکو اقتدار یا امت کی نیت بھی چاہیے یا نہیں تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ وان کان مقتدی یا بغیرہ نیوی
 والصلوۃ و متابعتہ۔ اور اگر نازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نازی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے
 ف۔ یعنی اس ناز میں علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ لانه یلزمہ فساد الصلوۃ من جہتہ فلا بد من
 التزامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد ناز لازم آتا ہے تو موزر ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کرے۔ ف۔ تاکہ جو
 فساد لازم آیا اسکا مضر اس پر اس کے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو۔ النہایہ۔ جیسے نفع کمال ناز کا اسکو امام کی طرف سے
 ملتا ہے۔ پس اقتدا بدولت نیت نہیں جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور نہ پڑھنے والا صرف خاص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور
 تعین ناز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک ناز ہو جاوے۔ کافی الختامہ۔ امام مصنف رحم نے
 متابعت امام کی نیت کھی تو اگر اسنے ناز امام کی نیت کی تو جائز نہیں۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ افتخار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا
 کافی الختامہ۔ برخلاف شرح الطحاوی رحم کے کیونکہ اسنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ ناز نہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا ناز بعد خوانہ
 و عیدین میں قبول مختار نیت حر و نہیں کیونکہ یہ ناز میں نہا نہیں پڑھی جاتی ہیں۔ میں کتاویوں کہ نیت دلی اگر متابعت ہو تو
 زبان کا اعتبار نہیں اگرچہ وہ ناز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتدا ہو اور اگر اقتدا کا قصد
 نہیں تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہیں ہے۔ اور عینی میں ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی ہے تو امام
 خصوص کر کے اور ناز مثلاً ظہر کی تعین نہ کی یا معلوم امام کی ناز میں شروع کرنے کی نیت کی تو صحیح قول ہے چاہے وہ نیت
 اقتدار یوں کرنا چاہیے کہ الہی میں فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت میں پڑھنا چاہتا ہوں۔ الختامہ۔ اگر ناز
 امام میں شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر یا جمعہ ہو تو جائز ہے اور اگر ناز امام نہیں بلکہ ظہر میں اقتدار کی نیت کی اور
 اور امام جمعہ میں تھا تو صحیح نہیں اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر میں تھا تو جائز ہے اور بھی صحیح ہے۔ کافی الختامہ۔ واللہ اعلم
 اقتدار امام کی نیت کی تو صحیح قول ہے کافی ہے۔ معراج الدردایہ۔ پھر اگر اقتدار امام کی نیت کی بدون خیال اس کے کہ
 ہو یا عمرو ہو تو جائز اگر گمان ہے کہ شاید زید یا سید عمر و نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدار اسے نیت کی نیت ہو اور وہ عمرو نکلا

تو نہیں۔ سچ۔ بہتر یہ کہ امام کہ میں نے ذکر کر کے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کافی الظہیر۔ اور یوں ہی نصاب سے روزہ میں اگر عہد کے روزہ کی نیت کی اور آپس میں عہد کا قصد تھا تو وہاں نہیں ہر لہذا بہتر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ نصاب یا اول قصد ہو ایسے ہی نصاب جہاد میں نیت کی تعیین نہ کرے کہ وہ نزدیک ہو یا عہد ہو یا عورت ہو بلکہ جیسر امام ناز پر حنا ہو اسی پر میں نیت کرنا ہوں۔ مع۔ نیز میں ہر کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدار یہ کہ امام کبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ خرا ہو اس وقت نیت کرے تو ہمارے عامہ علماء و علمائے مذہب کے نزدیک مداح ہے۔ مقتدی کو آسان یہ کہ ناز امام واسطی اقتدار کی نیت کرے یا امام کے ساتھ جو امام ناز تھا ہو اسکی اقتدار کرے۔ المحیط۔ اگر ناز عہد میں جمعہ و غیر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اسکو جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضی خان۔ امام عہد میں ہر بس نیت کی کہ اگر یہ عہد اول میں ہو تو میں نے اقتدار کی ورنہ نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ عہد اول میں ہو تو میں نے فرض میں اقتدار کی ورنہ فعل میں تو فرض کی اقتدار نہیں صحیح ہے۔ انجیس۔ اگر عہد میں ہو تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہو تو میں تو اقتدار صحیح نہیں اگرچہ عہد ہو۔ اور اگر نیت ہو کہ اگر عہد میں ہو تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہو تو اقتدار کی تو صحیح ہو کوئی ہو۔ المصاحف۔ امام کو امامت کی نیت کرنا عامہ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر نیت کی کہ میں طمان کی امامت نہ کروں گا پھر اسے اگر اقتدار کرنی تو جائز ہے قاضی خان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے ہو گا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہو گا۔ ت۔ جیسے ناز جنازہ میں بالاتفاق حدیث کی اقتدار بدون نیت کے درست ہے۔ و۔ اور جمہور کے نزدیک عہد و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر درست ہے۔ المصاحف۔ و۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ حدیث نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدار نہ کی ہو پس علی الاصح اسکی ناز ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر ناز میں سوائے ناز جنازہ کے اقتدار کی تو بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اہل امامت کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہے کسی کو کہ فرض یا نفل یا مسجد و ملاوت یا ناز جنازہ سوائے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف اور کرے۔ المسراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلا قدر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار و بدون خوف و بدون نفل بیواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ و مستقبل القبۃ۔ یعنی شرط ہے کہ قبلہ کو طرف متوجہ ہو۔ و۔ خواہ حقیقتہً یا حکماً اتند عاجز کے۔ و۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی نفع تحریری کہ نواسے کا رخ حکم شرع ہو قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ غرضی کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل میں اس پر جزم کرنے کے ساتھ انگو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت ہو و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعت خلیفہ میں کعبہ پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتیٰ کہ اگر جن کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہو گا۔ و۔ ش۔ ط۔ اور یہ ہلال واجب ہے۔ نقولہ تعالیٰ قولوا و جو حکم شرطہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ قولوا الخ یعنی ستم پیرو اپنے چہرہ کو شہر المسجد الحرام کو۔ و۔ یعنی اسکا طرف۔ جہت کو پس ناز میں استقبال فرض ہوا جان کین آدمی ہو۔ اور برادر بن عابد رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی علیہ السلام جب مدینہ ہجرت کر آئے تو سبک المی بیت المقدس کی طرف تلوہ یا سترہ مہینہ ناز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے ناز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ و۔ آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گداز ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں تھے تو آئے کہا کہ بن اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ ناز پڑھی پس وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ و۔ و۔ و۔ بخاری و سلم۔ و۔ ایک مداح ہے کہ وے ناز صبح میں تھے ق۔ جانب کعبہ پھر نے کا حکم آپ پر پھر عصر پڑا نزل ہوا اور اہل بیت کو خبر نہ تھی حتیٰ کہ صبح کی ناز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور تمام کو میں نے صبح کے ساتھ نصیرا رہی میں گھاہم۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک نفع کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے اصل حدیث

اٹھا دیا اور یہ کہ جب تک معلوم نہ ہو کہ تکلیف کی طرف سے ہے یا نہ ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر ناز میں سرکھلی ہو اسکو اتارنے والا دیکھا پس اگر اسی وقت ڈھک لے تو ناز پوری ہوگی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر خود تعالیٰ فرمادو جو کچھ اللہ سے فریشت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عہد آتو جہلہ چھوڑے اس پر کفر ہو تا بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ توبہ کفر اس وقت کہ اسے استغناء اور استحکام کیا ہو کیونکہ کفر فرض کو عہد ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا اگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے اور یہی ناز بے طہارت کا اور ناز نہیں کفر سے بڑھنے کا حال ہے مگر فاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت ناز بڑھنے میں کفر ہوتا اختیار کیا اور یہی محدثین نے لیا ہے۔ ف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدو استغناء اور استحکام کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پیر دیا تو ناز فاسد ہوگی اور سیدہ پیر دیا تو فاسد ہوگئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہو گا۔ امام رحمہ کا کہ جب تک کہ چہرہ پیر لیا بقصد ترک منہ سے نہ ہو تو یہی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر ناز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پیر اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جب تک مسجد میں ہے امام رحمہ کے نزدیک اسی پر بنا کر لے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو طہر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان اتمام کا تھا۔ چنانچہ اسکے قبلہ کی طرف سے پیر دیا بعد از حرکت ہو تو اتفاقاً مفید ناز ہے۔ من الفتح۔ بالجلد استغناء سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدو اس کے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ میں کعبہ ہو یا جنت کعبہ ہو اس فیصل سے کہ۔ ثم من کان یکنہ فخر فخرہ علیہ عینا۔ پھر جو شخص کہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ میں کعبہ کو پاؤں۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے پس کہ دالے کو میں کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے۔ تاہم بخان خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو۔ تبیین۔ حتی کہ اگر کسی نے اپنے گھر میں ناز پیری تو چہرہ پیر کہ ایسے طہر پر پڑے کہ اگر دیوار دور کر دیا دے تو شطر کعبہ کا ساتھ ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف توجہ ہو کر پڑنا نہیں جائز ہے محیط۔ ومن کان غائباً۔ اور جو کوئی کہ کہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو یا بن طہر کہ اسکو نظر نہ آوے۔ فخر فی احادیث جنتنا۔ تو اسکا فرض یہ کہ جنت کعبہ کو پاوے۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ تبیین۔ جو الصبح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شطر میں کعبہ پانا اور جو معائنہ پر ہو تو شطر جنت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ پچیس للمرح۔ لان تکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر آسانی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور دور دالون کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدہ کعبہ کی پاؤں گرے۔ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک میں کعبہ ضرر ہو۔ م۔ اور یہی مجبور علماء کا قول ہے جنہیں ثوری دابن المبارک و احمد واسحق و داؤد و ذہبی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رحمہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجلد جو کہ میں ہے اسکے لیے میں کعبہ کی احابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور دواہ میں کہا کہ جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو واضح یہ کہ وہ بنزہ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کیا ہے۔ پھر جو صاحب کہ ہو اس پر فرض جنت کعبہ ہے پس میں کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جنت کعبہ کا پچا تبادل ہے اور دلیل اسکے شہر و غیرہ میں وہ محراب میں جن جگہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر آئی اجماع لازم ہے اور اگر انہوں نے وہاں کے لوگوں سے پوچھیں۔ رہا جنگلون و پہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں۔ تاہم بخان۔ اور جبر توجہ اس جگہ کی طرف ہے جان بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فناءے خالی ساتوین زمین سے لیکر عرش تک تو ادبچے نیچے جان پڑے ساہنا ہو گا۔ الکافی۔ المفترات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفید ناز ہے حتی کہ اگر عمارت اشکار کہیں اور رکھی جاوے تو اسکی طرف توجہ ہوگی بلکہ اس سیدہ ان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اسے استقبال قبلہ کو مشابہا پس ناز ہوگی۔ م۔ جو کعبہ یا اسکی جنت پر ہر طرف تک کہ کے ناز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اسکی اندرونی جنت کی طرف آکھ کر کے روا ہے۔ محیط۔ ومن کان غائباً یصلیٰ فی الخلی اسی جنت قدر۔ اور جو شخص غائب ہو تو وہ جس طرف کو قصد رہتا ہے وہاں سے نماز پڑھے۔ ف۔ عمارت جان جیوا مال۔ دعواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا یا خیر یا دعواہ کلام۔ تبیین۔ اور مثل عمارت کے ہر وہ

جہاد پوچھنے کے لیے جو لوگوں کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ انہی میں مسئلہ میں اضافہ ہوا کہ حاکم کی ایسی رات میں گھر کے لوگ باوجودیکہ آملا سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی ہنر نہ خائب کے ہیں۔ پس تحری سے نواز جائے۔ خان علم اندہ خطا بعد ماضی لا یعیذ یا۔ پھر اگر ناز پڑنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں جہاد کی سمت میں چوک گیا تو ناد کو اعادہ نہیں کرے گا۔

ف۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تھی جسکی حکم شرع تو اسنے شرعی حکم پر ناز پوری کی۔ م۔ لہذا اگر با تحری پڑھی ہو تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر با تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نواز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز کے واسطے مفروض بنتی ہے تو اس میں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے ناز جہد کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر کسی پر ہوا ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید و فروخت کرتا جاوے۔ م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اسکو جھوڑ کر دینی طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد ناز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا نہیں ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر ناز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اس کے خلاف ظاہر ہو۔ اور قنادی قتال میں ہے کہ اگر اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہو تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول دہ چاروں طرف پڑھے اور بقول دہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔ م۔ اور محبوب یہ کہ ناز ادا کرے۔ بعضرات۔ پھر اگر کسی طرف ناز پڑھے پس اگر ظاہر ہو کہ جہاد ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہو کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہو تو بھی روا ہے۔ الطہیر۔ وقال المشافعی رحمہ اللہ اسقدر یقینہ بالخطا۔ اور شافعی رحمہ اللہ کہ کما کہ جب تحری سے ناز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ جہاد کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا یقین ہو گیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول نا کھل ہمارے قول کے ہے اور یہی اس کے مذہب میں مختار ہے۔ کافی الطہیر لشافیہ۔ اور جب یقین خطا ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جن میں ایک نہیں ہے تحری کی اور بعد ناز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نہیں کپڑا یا نہیں پانی آیا تھا تو ہلا جملہ ناد کا اعادہ ہے ایسے ہی اگر قبلہ کی تحری میں ہے۔ وحق نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ پس فی دسہ الا التوجہ الی جہہ التحری والتکلیف بتقید بالوسع۔ اسکی دست میں کچھ اور نہیں سوائے اس کے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر دست ہے۔ ف۔ تو اسنے جہت کی سمت تحری نہ کی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے۔ م۔ اور پھرے درجن میں اسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ موت اسکی زندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتیٰ کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہو تو اعادہ ہے علاوہ برین جیسے وضو کے تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے محض ہے۔ م۔ علاوہ ازین برتن و کپڑے میں اسکی غفلت و جہد تفسیر تھی برخلاف اگر قبلہ کے کہ وہ ہے اختیار ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پتہ ہونے میں تین خطا ہے ایسے ہی داہیں و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مع۔ وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلة۔ اور اگر تحری کو جہت میں خطا ہونا ناز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قبار لما سمعوا اتحول القبلة استداروا کیسا رنہم فی الصلوۃ واستحسنہ البی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خاند کعبہ کی طرف قبلہ بدلتے کا حکم جہاں تھا رنہ سنا تھا تو ناد ہی میں جس بیات پر سے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو پڑھ رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث میں بیان سابق میں گذرا ہے۔ م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ اگر وہ طرف سے گھومے نہ ہائیں جانب۔ انانی۔ وکذا اذا تحول رائ الی جہہ التحری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر ناز میں اگر اسنے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جمع گئی تو اس طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر گھومنے میں عہد کچھ تاخیر کی تو ناز کا سد ہو جائیگی۔ بلو جب اصل بالاجتہاد قیام استقبال میں غیر شخص المودی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ ناد میں اس پر جہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ورنہ اگر مسجد سو باتی ہو اور اسے بدلے تو پھر جگہ
 حتیٰ کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ بیچانے میں ستاروں کا ظہور
 جانتا ہو تو تحری رو نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جان محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے آئینہ تحری سے ناز پڑھی پھر خطا
 ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں دالون سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا
 ادا انھوں نے نہ بتلایا پس تحری ناجائز ہی تو رہا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
 پھر اسے دوسری طرف بدلی تو اس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر اسے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
 کہا کہ از سر نو ناز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضیخان۔ ہی قول انھری۔ واصلہ علم ہم۔ ایک نے تحری سے ایک
 طرف ناز پڑھی پس دوسرے نے با تحری کے اسکی ناز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی ناز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
 تو امام کی ناز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ خلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہے اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے
 پس تحری سے ناز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ نہیں ہے اور یہی ائمہ ہیں
 یون ہی اگر مدینہ میں ہو۔ الظہیر۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر اسے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
 اسی طرح تیسری طرف دوسری طرف تو روا ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اسکو یاد آیا کہ میں اس
 پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکی ناز فاسد ہوگی۔ القبتہ۔ انھری کہ فاسد نہ
 ہے۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اسکی تحری میں جو کچھ بھی پھر وہ جان گیا اور اسے قبلہ کی ٹھیک سمت
 پر نہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اسکا پہلا حال معلوم ہوا اسے اقتدا کر لی تو امام کی ناز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور
 اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے اگر اسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی
 کی ناز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہاں کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہے ورنہ اسکی ناز
 جائز ہے۔ قاضیخان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور دے ایسے گھر میں ہیں جان کوئی عادل نہیں جس سے
 دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا دے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
 نے تنہا ناز پڑھی تو سب کی ناز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو سبھی روا ہے
 مگر اسکی ناز نہ ہوگی جو اپنے امام سے آگے جہرہ گیا ہو یا ناز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اسکے ہم
 میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے جہرہ گیا یا امام کے مخالفت دوسری طرف پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں ناز
 پڑھی اور انہیں مسبوق و لاحق بھی بن پھر جب امام ناز سے خارج ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی ناز قضا کریں مگر
 انکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی ناز درست ہو سکتی ہے اس طرف سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور
 لاحق کی ناز فاسد ہوگی۔ خلاصہ۔ ومن اعم تو امامی لیلۃ مظاہرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں
 ورنہ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں ہوں کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدول کسی علامت نجوم وغیرہ
 کے جیسا کہ خطہ میں گذرا حتیٰ کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبۃ واصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
 دیکر آئے مشرق کی طرف پڑھی۔ ورنہ خواہ وہ تمام ایسا ہو کہ حقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ ورنہ
 من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ ورنہ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اسکے
 دے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فاصلی کل واحد منہم اتی جہۃ۔ پس ہر ایک نے انہیں سے ایک طرف ناز پڑھی۔
 ورنہ یعنی جس طرف اسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدار کے ساتھ۔ وکلمہ خلفہ۔ اور حال یہ کہ میں یہ سب امام کے پیچھے

ف کوئی آئے نہیں جہاں خواہ جائیں یا نہ جائیں مگر آنا جانتے ہیں کہ امام آگے ہو۔ ولایطولون ما صنع الامام۔ مگر یہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا ہو۔ ف اگر کوئی نماز تو راستہ کی ہو پھر آواز جہ سے کہوں نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید تھا نماز جو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے استعذر پہچانا ہو کہ آگے ہو اور نہ آنا کہ نہ جہر نہ جہ۔ انگریز کہ دشمن کی وجہ سے پانچ ہزاروں کے خوف سے امام نے جہ نہیں کیا اور سب نے انشاء میں کو خشن کی م۔ اجزا ہم۔ تو ان کی نماز جائز ہو۔ لوجود التوجہ الی جہ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر ان کی توجہ پائی گئی۔ ف اور یہی ضروری تھی۔ وندہ المخالفتہ۔ اور یہی یہ مخالفت ف کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہو۔ غیر مخالفتہ۔ تو یہ مانع نہیں ہو۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جو کعبہ کے مسد میں ہو۔ ف کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہو اور جب کہ لوگوں نے کعبہ کے اندر جامع سے نماز پڑھی اس امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی جگہ کو امام کی جگہ کی طرف کیا ہو یا اپنا منہ امام کی جگہ کی طرف کیا ہو ان کی نماز جائز ہو اور جس نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو بھی روا ہو مگر اگر بہت ہو جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی ستر نہ ہو مگر جس نے اپنی جگہ کو امام کے منہ کی طرف رکھا اس کی نماز نہیں جائز ہو۔ ابوجہرہ و اسراج۔ اور جو امام کے درمیان یا بائیں یا آئیں اس کی نماز جائز بشرطیکہ جس دوہر کی طرف امام کا رخ ہو اور حرکی صفت میں سے کوئی شخص امام کی نسبت دوہر اس کے برابر ہو یا ایک ہو۔ الزام مہبوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اس طرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہیں کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے با ضرورت پھرا۔ الہدایۃ۔ بالکل جامع جوف کعبہ میں امام کے رخ سے دیکھ دو راستہ بچنے مقتدیوں کے رخ مخالفت ہونے میں اور بلا کراہت نماز صحیح ہو تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت یا قصد کے مانع نہ ہوگی۔ م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوٰۃ۔ اور جس نے ان مقتدیوں میں سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔ ف کیونکہ جس رخ پر تحری کی اسی کو صحیح جانا اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدار دست نہ ہوگی۔ لانه اعتقد امامہ علی الخطاء۔ کیونکہ آئنے اپنے امام کو خطا پر مقلد کیا۔ ف اگر امام کا حال نہ جانا مگر آئینے کے دل میں یہ ہم گیا کہ وہ امام سے مخالفت مانع ہو اور تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب نماز کی حالت میں ہو اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ ضرر نہیں ہو۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو۔ لہرکہ فرض المقام۔ کیونکہ آئینے فرض مقام یعنی اپنی جگہ ٹھہرے ہونے کا فرض چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہو دیکھ ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہو۔ اسراج۔ اگر قبلہ رخ میں بدو شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر آئینے کے بعد اس کو شک ہوا تو وہ جو اذہر ہو یا شک کہ اس کو خلاف جہت کا یقین ہو تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخطاء۔ پھر اگر وہ میان نماز میں اس کو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ جہت بدل چیک ہو تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے اندر شک نازل ہو گیا یا بین طہر کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز میں شک نازل ہوا پس اگر بعد فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر ہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہوا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخطاء۔ اور اگر شک میں آئے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اس کو دو عادل آدمیوں نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہو پس اگر دونوں مسافر ہوں تو ان کی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونوں وہیں کے لوگ ہوں تو سوائے اسکے کچھ نہیں جائز ہوگا۔ کے تھوڑے پر عمل کرے۔ الخطاء۔ یہ مسئلہ صحیح ہو کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہو جب ہی کہ پھر اس مقام کا سب سے اول مقام قیام میں ہو کہ نماز سے نکلے ہو تا میں سے نماز فاسد ہوتی ہو وہ انحراف ہو کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف نہایت ہمارے نزدیک کل عبادت میں غلط ہو مگر نہیں ہو اور جو نیت خاص سے خالی ہو وہ عبادت نہیں ہو اگرچہ ابتدائی

کے کہ مفتاح نماز ہو جائے اس طرح مسجود ہو جائے۔ ہم و ش۔ ریاء کا دخل فرائض میں نہیں ہے۔ الخلاء پس فرائض بخون یا
 ے ترک نہیں ہو سکتے ہیں۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شریع کیا پھر اسکے دل میں ریاء و سوائی تو وہ اسی شان پر جو چہ
 شریع کیا تھا۔ یعنی عرصہ پر ہے۔ اور ریاء یہ کہ اگر لوگوں سے تنہا ہو تو نہ پڑے اور اگر لوگوں میں ہو تو دکھلانے کو پڑے۔
 اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگوں کے درمیان میں اچھی طرح پڑھا ہو اور تنہائی میں اچھی طرح نہیں پڑھا تو اسکو اچھی طرح کا ثواب
 نہیں اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ انصاف عن العناہ۔ ایک نے کہا کہ تو پھر پڑھ اور میرے واسطے ایک روپیہ پڑھ آئے اس
 نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ نماز اس پر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو عہد
 کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہیں ہے۔ ش۔ مختارات النوادل میں ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھا کہ خدا اسے تعالیٰ
 میرے قہاروں کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہیں۔ ش۔ دفعہ میں جمع کیں ایک نماز میں تو دونوں میں سے جسکو
 ترجیح جو نیت اسی کی ہوگی اور اگر برابر ہوں تو نو ہو جائیگی اور فعل شریع ہوگا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جادہ دونوں
 کی نیت میں نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل میں فرض کی اور دو بیگانہ میں سے جس کا وقت ہے اور
 وقتا میں سے جو مقدم ہے۔ فاقہ و اللہ تعالیٰ اعلم

باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہیں۔ ف۔ جن میں فرض و
 واجب و ملت سب شامل ہیں۔ فرائض الصلوٰۃ ستہ۔ نماز کے فرائض چہ ہیں۔ ف۔ تحریر و قیام و رکوع و سجود و قعدہ وغیرہ۔ پھر ان فرائض میں سے بعض تو رکن ہیں جو نماز کی ماہیت میں داخلی جزو ہیں اور بعض شرائط فرضی
 ہیں ہر ایک کی دلیل رضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریم۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن۔ م۔ مکرانہ جلند
 میں رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرط میں ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت شغل قیام ہے۔ اور نماز میں اس کے معنی مواد اپنے
 اور پر بلاغ چیزوں کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ در یک فکر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی برسی کی بیان کر
 والہ اور تکبیرۃ الاعتقاد۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اس پر مفسرین نے اطلاق کیا جو ج۔
 اور تکبیر کو تحریر کہنا مجازی ہے اس واسطے کہ تحریر خود تکبیر نہیں ہے بلکہ اس سے تحریر ثابت ہو جاتی ہے اور نظریہ دلیل یہ کہ تکبیر کا
 حکم بالاطلاع خارج نماز مفروض نہیں ہوا تو نماز میں فرضیت مراد ہے پس جانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر بدکھا گیا اور یہی فاضل
 ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور و تحریر کیا التکبیر و جلیلا التسلیم۔ یعنی نماز کی کئی تو طہور ہے اور تسلیم
 اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم جو۔ نووی نے احکام میں کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریر مفروض شرط ہے ہر
 نمازی پر خواہ امام ہو یا معتدی ہو یا مفروض ہو جبکہ اس پر قدرت ہو تو گنگے و محض اسی پر کہنا واجب نہیں ہے اور معتبر یہ کہ اس
 تنظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض میں جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدو
 قدرت کے باطل میں بیٹھے جائز ہے خواہ عربی میں جو یا فارسی وغیرہ میں علی الاصح۔ مگر نام اتنی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
 علی الاصح۔ اور عربی میں خواہ تلفظ تکبیر ہو یا نہ ہو چنانچہ تسلیم کے اگرچہ کردہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح
 اگرچہ حرف الهم ہو لیکن الهم اغفر لی یا اسم اللہ الرحمن اگر ہم جن سے خالص ذکر مراد نہیں ہے اور مسائل النساء اللہ تعالیٰ
 بیان ہو گئے۔ م۔ دوم۔ الطہار۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اس پر وجہ کرنے پر قادر ہو۔
 م۔ نماز مفروض میں مع۔ اور درمیں۔ الجوبہ۔ اور جو شخص بغرض ہو جیسے تندرستین۔ د۔ اور پھر کی سنتوں میں بالاتفاق

کافی انخلا ہے۔ مثلاً جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہرگز فرض بتایا اور عند زمین پر تو اس کے لیے بیٹھ کر اشارہ بہتر ہے اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے بعد حر کی طہارت جاتی ہے اور بدو اس کے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب ہوتا ہے یا کھڑے ہونے میں جام جسم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرات کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر چرنا واجب ہے۔ اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ مگر معتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے۔ طس۔ بالجملہ اصل قیام فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ وقوموا صدقاً مبین۔ بدلیل اس قول میں کسی عروجل کے۔ معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اور تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی۔ فت۔ پس حکم قیام فرض ہے اور چونکہ باہر ناز کے بالاجل فرض نہیں تو نازی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے۔ مگر بنی ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ناز میں باتیں کرتے تھے کہ نازل ہوا تو وہ وقوموا صدقاً مبین۔ پس ہلک سکتا کا حکم ہوا اور کلام سے منع کیے گئے۔ رواہ استیلا ابن ماجہ۔ مع۔ قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو ٹھٹھنے نہ پادے بغیر قدر کے ایک پانوں پر قیام کر وہ ہر اور بعد کر وہ نہیں۔ البوسیرہ والسرراج۔ سوم۔ القراءۃ۔ تیسرا فرض قرات ہے۔ لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما یسر من القرآن۔ بدلیل اس کلام کے معنی پڑھو جو قدر کہ آسان ہو قرآن سے۔ فت۔ زمین اور باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو۔ پس پڑھنا ناز میں فرض ہوا کیونکہ ناز سے باہر بالاجل فرض نہیں ہے۔ دوم یہ کہ فرض اسی قدر کہ آسان ہو۔ م۔ فرضیت قرات اس پر جو قراہ ہو اور یہ امام و منفرد کی ناز میں رکن ہے اور مقتدی کی ناز میں راند ہے کیونکہ اس کا خلیفہ بھی نہیں۔ کافی انشامی۔ اور قدر آسان امام اعظم رحمہ کے نزدیک بقول صحیح ایک جھوٹی آیت ہے۔ کافی انشامی مگر ایک کلمہ نمونہ مانند قولہ مدامتان۔ ورنہ بقول صحیح روا نہیں ہے۔ کافی انظیریہ و شرح الجمع لابن الملک والسرراج وفتح۔ پھر قدر فرض پر انکشاف کرنے سے گنگار ہوگا۔ الصدور کیونکہ پوری فاشیہ مع دیگر واجب ہے۔ م۔ اگر آیت الکرسی کے مانند درانایک آیت کو دور رکھتے ہیں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے۔ الکافی والنبیہ۔ حد القراءۃ یہ کہ صحیح حدوت زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو من بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز۔ محیط۔ اور یہی مختار السراج اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔ اسی حد پر ہر وجہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق وعتاق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلا ورجع۔ حتیٰ کہ اگر صحیح حدوت ہوں اور خود نہ شے تو وجہ وغیرہ واقع نہوگا۔ م۔ پھر محل قراءۃ ناز فرض میں دور رکھتے ہیں۔ محیط خواہ نمبر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر۔ ابوالمکارم حتیٰ کہ اگر ایک ہی رکعت میں قرات کی تو ناز فاسد ہے۔ لثمنی۔ اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرات فرض ہے۔ محیط۔ سونے میں قرات بقول صحیح نہیں رہتا ہے۔ انظیریہ۔ قرات بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق معتقین بالاجل روا ہیں۔ یہی اصح اور ایسا ہے مزی ہے۔ کافی الجمع وغیرہ۔ پھر ظاہر اللہ جب میں فرض قرات میں دور رکھتے ہیں ہر اور باقیوں میں نہیں لیکن نظر بدلیل مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آدیکام۔ چارم و پنجم۔ الرکوع والسجود۔ لقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ اور قدر چارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ فت۔ بعض نسخہ میں ارکعوا ہوا ہے اور یہ سو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا ناز میں ہے۔ م۔ حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو ٹھٹھنے پادے والسرراج۔ اور بیٹھے رکوع میں سر جھکاوی زانو ہو جاوے۔ ابو السعد و طس۔ اور سجدہ کامل یہ کہ پیشانی دماغ دونوں رکے۔ اگر قدر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر قدر کے نقطہ پیشانی رکھے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور نقطہ ناک پر بقول صاحبین زمین جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر کوئی نہکے سکے تو سجدہ باطل و اشارہ کرے۔ کافی خزائن المختصین

سجدہ میں شریعت کے دو نون پانچوں میں سے ہر ایک انگلی زمین پر رہے۔۔۔ وہ بالکل باطل ہو گا۔۔۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا مثل اول کے باجماع است ثابت ہے۔۔۔ الا بدنی۔۔۔ جیسے تعدد رکعات ہر نماز کی یون ہی ثابت ہے۔۔۔ البھر۔۔۔ گھاس دھوئی وغیرہ جس پر احسان کا کھٹے یا ساکھ جم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں روا ہے اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے نعلین پر۔۔۔ کمانی الاصلہ۔۔۔ گھوڑی دو پر سجدہ روا ہے اور اس کا کن و چھوٹا دوں پر نہیں مگر جبکہ پورے میں ہوں۔۔۔ رک کی اس سراج۔۔۔ جو نماز میں ہر اس کی پتہ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔۔۔ اور نازی کی مان پر سجدہ کرنا احتیاط ہے کہ بلند جائز دلا فہم نہیں۔۔۔ نازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔۔۔ کمانی الاصلہ۔۔۔ نازی کی تیلی پر اگر زمین پر ہو تو قبول اصح جائز ہے چھین مردہ کی پتہ پر نہ ہے اس پر سجدہ کیا اگر سب کا جم محسوس ہو تو نماز میں ورنہ روا ہے۔۔۔ محیط السرخسی۔۔۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے ٹکڑے ایک یا دو اینٹوں خاتم تک اور پچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔۔۔ الزاہدی۔۔۔ خام اینٹ کی حد چار ہاتھ ہے اس سراج۔۔۔ یعنی کئی ایک کا چارم۔۔۔ م۔۔۔ محبت میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے بہت سے اسے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور ایک ہی سجدہ شمار ہو گا۔۔۔ التمار خانیہ۔۔۔ میں کتابوں کے جب اسے سجدہ پورا نہ کیا ہو تو میں تسبیح تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔۔۔ م۔۔۔ اگر سجدہ میں دو نون پانچوں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہ ہو۔۔۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر غلہ کردہ ہے۔۔۔ شیخ الفیہ لایسر۔۔۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔۔۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں بوجہ تعلق مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔۔۔ الاصلہ۔۔۔ یعنی بوجہ غلہ کے ورنہ کردہ ہے۔۔۔ کمانی السراج۔۔۔ م۔۔۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔۔۔ محیط السرخسی فرض ششم۔۔۔ والفقہ فی آخر الصلوۃ مقدار التشمید۔۔۔ اور چھتا فرض وہ تعدد ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشدد کے۔۔۔ ف خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔۔۔ یعنی التحیات سے قبل سجدہ و رسولہ تک۔۔۔ اور یہی صحیح ہے۔۔۔ یعنی خالی شہادت میں کی مقدار زمین پر حتی کہ اگر تعدد سجدہ و رسولہ تک امام سے پہلے پڑھ کر بدل دیا تو اس کی ناز پوری ہے۔۔۔ ابو ہریرہ۔۔۔ لقولہ علیہ السلام لا بن مسعود نہ عین علیہ التشمید اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاۃک۔۔۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے سجدہ کو التحیات سکھائی یعنی سجدہ و رسولہ تک تو فرمایا کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری ناز تمام ہو گئی۔۔۔ ف۔۔۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کہ لیا تو سچی پوری ہو گئی۔۔۔ علق التمام بالفعل قرأ اولم یقرأ۔۔۔ پس حضرت صلعم نے ناز کا پتہ اس کو نے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔۔۔ ف۔۔۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے۔۔۔ واضح ہو کہ امام مضعف نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا۔۔۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود نے لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے پڑھا ہے۔۔۔ ولکن ہم بیان کریں گے کہ اولیٰ تو پڑھا تا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔۔۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔۔۔ اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث عبد اللہ بن مسعود بنی انما احکمت حدیث الفضل بن دکیمن بن حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتم ہے کہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد قفیت صلاۃک ان شئت لکن تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد یعنی التحیات صدقہ سے سجدہ و رسولہ تک کے بعد ہر کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا یہ کہ لیا تو اپنی ناز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھا ہو تو بیٹھا ہو۔۔۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت ہذا او قفیت انم یہ حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ کا کلام ہے اور حدیثی کی روایت میں او قفیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مضعف نے لکھا بزبان شبایہ بن سواد نے زید بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے حسن سے مضعف روایت کی کہ یہ جملہ ان کلام ابن مسعود ہے اور حدیثی سے لکھا کہ خلفہ مع شفق بن کہ یہ جملہ صحیح یعنی کلام ابن مسعود ہے مضعف لکھتا حدیث ہے لکھا ہے عینی رحمہ نے جواب دیکر یوں

یوں نہیں ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود نے بھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کشاف کہ اس بیان سے روایات میں ایسا اتفاق ہو جاتا ہے اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہیں رہتا ہے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اگر درج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامم یہ ہو گا کہ یہ جملہ موقوف یعنی کلام ابن مسعود نہ ہو اور ایسے مسئلہ میں موقوف بذکرہ مرفوع کے ہے۔ من۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جملہ پر ناز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہر اور معنی یہ کہ اذا قلت لمبا وانت قاعدہ او قلت لمبا و انت قاعدہ لم تقل نعمت صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات اور الصلوات الخ کو کہا اس حالت میں کہ تو بیٹھا ہو یا کھڑا ہو تو نے بیٹھا کیا حالانکہ کچھ نہیں کہا تو تیری ناز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) مطلق بقول ہے یعنی کیا یا نہ کہا اندھن مطلق ہے فعل نہیں ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑے یا نہ پڑے ہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا ناز کا دو باتوں پر پڑے پائیسے۔ لیکن بیٹھا تو پڑے کی حالت میں بھی موجود ہے پس در حقیقت مشروط لفظ یہی بیٹھا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے لیل اجلع۔ پھر تمام ہونا ناز کا اس فعل پر موقوف ہوا اور ناز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس حدیث نہ کو رک کی وجہ سے نہیں کیونکہ فرض تودہ جو قطعی ثبوت ہوا یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ اجمعوا الصلوۃ سے ہے جسکے معنی یہ کہ ناز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ فعل جو قعدہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ گایا ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے تو قرآن سچی ثابت ہوا کہ قعدہ ناز میں فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہیں ایسے کہ قرأت کا فرض قرآن میں ہے بلکہ فارقوا انیسر من القرآن۔ میں من بیانہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا فرض ہے۔ مع۔ رہا بقعدہ توجب ثبوت ہو چکا کہ ہوتا اسکے ثبوت جانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف غور نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہیں ہے اور علی ہذا اگر قرأت فاشحہ و طابنت میں شہدات بینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض ہو جاتا تو دیگر افعال میں داخل سنت ہونے کے ہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ من۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کچھ حرر نہیں کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ میں ہے اور محیط و بضع میں کہا کہ یہ قعدہ نہ جملہ فرض کے ہے نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن لغتی وہ ہوتا ہے جس سے کچھ شئی کی تفسیر ہو اور ناز کی تفسیر میں یہ قعدہ نہیں آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود ہے۔ کمانی لہٰذا۔ اور نایہ میں کہا کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ ناز نہ پڑھتا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتی ہی حائث ہو جائیگا۔ قعدہ کرنے پر موقوف ہو گا۔ اور سراجہ میں کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہیں ہو گا۔ مگر بدائع میں کہا کہ صحیح ہے کہ رکن مگر رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح و اصدا ظہر ہے کہ وہ فرض ہے بلکہ نایہ میں کہا کہ فرضیت میں بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ قسم کے اور معنی رحم نے کہا کہ تحقیق تمام ہے کہ قعدہ اخیرہ اور اہل عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہیں کیونکہ اسکا ثبوت بخیر اور ہے چچے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہے لہٰذا اسکا منکر کافر نہیں ہوتا تم نہیں دیکھتے کہ مالک و زہری والو بکر الامم کے نزدیک وہ سنت ہے ہوا سے قعدہ سلام کے۔ مع۔ پھر بعض حنون میں بعض مسائل سے مستنبط ہو کہ امام کے نزدیک خرچ بعضہ کو فرض میں شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے لاد کے کسی اپنے اختیار ہی فعل سے ہر ہو جاتا۔ مگر میں بھی اسکو نہ جب لیا۔ لیکن چند یہ میں ہے کہ خرچ بضع اصل کچھ بھی فرض نہیں اور یہی صحیح ہے۔ انیسر من و انیسر من و انیسر من وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک باہ اتفاق نہ فرض نہیں اور مجمل میں کہا کہ مستحب اسکی قبولی پر ہیں۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہیں ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر ختم نہ کر کے

جو پر مقدم یعنی فراغ میں تریب کرنا فرمیں۔ دوم ناز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ ناز کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض میں۔ حق۔ چارم مقتدی پر فرض ہے کہ فرض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و مگر وہ دست میں اگر متابعت چوٹی تو ناز فاسد ہوگی۔ ش پنجم مقتدی اپنی رائے میں امام کی ناز صحیح جانے۔ در حقیقت کہ اگر امام کی رائے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی ناز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحریر کر کے ایک رخ ناز تحریر اور مقتدی کی رائے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی ناز فاسد ہے۔ امداد اے حقیقی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالیٰ آویگی ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی اثر ان امام سے آگے نہ جری نہیں۔ ہفتم۔ وقت امداد کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نہ جاتا ہو۔ و۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ششم یہ کہ جو ناز وقتی ہے حتماً اس وقت اس پر نفاذ کا بیٹا ادا کرنا لازم نہ۔ نعم۔ عمدت ایسے طریقے معاذی ہو کہ جس سے ناز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تبدیل ارکان رکوع میں داس سے ٹکڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں فرض علی ہر قول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور حنفی رحمہم وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور آپا ابن الامام رحمہم کا جزم ہے۔ اور تبدیل کی مراد یہ کہ احضار سکون بادرین اور جو بند مطمئن ہو جائیں اور کثر تعداد ایک تسبیح پر یعنی سبحان ربی الاعلیٰ مثلاً کافی ایسی دالہ اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب اور یہی صحیح ہے۔ الثبتہ اور رکوع سے آگے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں آنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہائے اطلاق لکھا ہے۔ کما فی الظہیر و مالکانی۔ مگر محدثین رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سو واجب کہا بدون بیان خلاف کے یہ ہم پر مخرج کے نزدیک اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور انکے فرض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ مخرج جو نویر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فرض کے ادا کرنے میں اختیار غلط ہے یعنی جہاد و ہوشیار ہو حتیٰ کہ اگر سونے میں کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرات ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ در مختار میں ہے لیکن غفلت مغربین حتیٰ کہ اگر کل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وہی بنا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتویٰ بنظر حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض سا قیام ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت بن آدمی کو اسکی ناز میں سے اسی قعدہ ہے کہ جو آئینے تفضل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھ کہ حیا کہ نفع و تقدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس جواب یکہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے سم۔ مخرج جو رکن سونے میں ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محدث السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں نبوت ہوا کہ جو بندہ ناز میں ہے اختیار سو جانا ہے تو اس پر عذر ملے گا کہ پرہیزگاریات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو ناز میں اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہ ہو تو ناز کا کچھ وجود ہے۔ ارکان کے ہر اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہو گا سم۔ یہ سب بیان تو فرض کا ہوا۔ قال و ما سوی ذلک نحو سئلہ۔ اور فرمایا کہ جو افعال ناز کے سوا سے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ و۔ یعنی ارکان و فرض نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ اطلاق اسم اسنتہ و فیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا اسم حال کہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ و۔ چلے ترک سے ناز نہیں جاتی مگر سجدہ سو واجب ہوتا ہے خواہ ترک ہوا کیا باسول کہ اسکا سجدہ سو نہ کیا تو ناز کا اعادہ واجب ہو گا یہی کہ وہ تحریر میں ہے سجدہ بارہ پر حنا فرض ادا کا پورا کرنا ہو یا یہی مختار ہو و علیٰ ہر حال اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نے مقتدی نے امداد کی تو درست نہیں ہے۔ لکھنا۔ لکھنا۔ جیسے واجب ہے بدست سجدہ یا تحریر حنا۔ امام و مخرج کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ چھوڑا کر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سو

اجب ہو۔ م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سوا واجب ہو۔ یعنی۔ اور کہ گیا کہ صاحبین کے نزدیک یہ مسئلہ
سے لازم واجب ہو تو اصل ترک کرنے سے سجدہ سو نہیں ہو لیکن اول اولیٰ ہو۔ م۔ و عظم السورۃ صحابہ۔ اور واجب ہو
فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ نہ پڑھا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بہتر ہو اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا آٹھ برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
ہو۔ کافی التہجد۔ اور اس سے کم نہ کرنا کہ وہ بھی ہو۔ ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہو۔ التہجد۔ حتیٰ کہ اگر فاتحہ سے
سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہو کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سوا لازم ہو گا۔ ش۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
کے لیے فرض کے اول دور رکعتوں میں نہیں کرنا واجب ہو اور نفل و ترک کی سب رکعتوں میں واجب ہو۔ اب حرت و غیر ان کی
پچھلی دور رکعتوں میں سورہ طہ نہ کرنا کہ وہ بھی نہیں اور یہی مختار ہو۔ د۔ پہلی دور رکعتوں میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو پڑھا
تو سجدہ سوا واجب ہو گا۔ ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہو جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہو۔ م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے
بعد کر دیا یا پچھلی دور رکعتوں میں سورہ سے پہلے کر دیا تو سجدہ سو نہیں ہو۔ ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ
بجول کر خالی سجدہ پڑھا گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر ارادہ ہے۔ المحیط۔ جس نے
عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی
فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ دوسرے کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہو۔ الدایہ۔ اگر پہلیوں میں پچھلے پڑھا تو بھی با اتفاق
یہی حکم ہو سوا سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ و مراعاة الترفیف۔ اور واجب ہو رعایت رکعتا ترتیب کی۔ ف۔ در بیان
قراۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع کر را من الالفعال۔ ان افعال میں جو کر مشروع ہوے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت
میں کر رہوں اور وہ سجدہ۔ ف۔ ت۔ ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترفیف واجب ہو مگر اقتدار کی ضرورت
میں ساقط ہو جیسے مسبوق الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے تھا کرتا ہو ہمارے نزدیک اسکی پہلی نماز ہو اور اگر ترتیب
فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ انہیں۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت طے کو کھڑا ہو کر پہلے پڑھے وگرنہ کو چار
پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اس میں چار انواع ہیں۔ نوح اول جو کل نماز میں
ایک ہو وہ تعدہ اخیر ہو۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہو جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہو جیسے رکعات۔ چارم جو ہر رکعت
میں متعدد ہو جیسے سجود۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہو حتیٰ کہ تعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اس کے
کہ طام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے
اور تعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سوا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اسکو مع اس کے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام
یا دوسرے یا قراۃ تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور تعدہ کے بعد یاد کرنے میں تعدہ کا اعادہ لازم ہو کیونکہ جو سجدہ نماز
کے اندر کا ہو خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہو اس کے طرفت خود کرنے سے تشدد جاتا رہتا ہو اور رہا سو ہی سجدہ تو تشدد
کو اتحاد جتا ہو اور تعدہ کو باطل نہیں کرنا حتیٰ کہ اگر سو ہی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف سجدہ
جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر ان سے سر اٹھاتے ہی بدون تعدہ کی سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ
تعدہ اخیر جو فرض ہو نہ پایا گیا۔ ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد میں ان میں بھی ترتیب شرط یعنی فرض ہو جیسے قیام
رکوع گر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوتی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلے بیعت کا سجدہ چھوڑا ہو اور ہونے رکوع سے سر نہیں اٹھا یا تو بلا سجدہ تھا کرے اور اگر پہلی رکعت میں
اسکو بھی دوسرا دے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ کافی قاضی خان۔ شخص الفتح۔ الحاصل جہاں خالی کہ
ہر رکعت میں کر رہیں جیسے قیام و رکوع یا ہم نماز میں کر رہیں جیسے اخیر کا تعدہ تو ان میں باہم ترتیب رکعتا فرض ہے کہ

قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیشمار پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا انہماک کے واجب ہو تو قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا۔ التیسین۔ اور جو افعال گنہگار سے معین خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا سر رکعت میں مثل سجدوں کے انہیں البتہ ترتیب واجب ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ م۔ والقعدۃ الاولی۔ اور واجب ہو بلا قعدہ۔ ف۔ اور کہا گیا کہ سنت ہو اور یہی انہیں ہو اور وہ قول طحاوی و کرنی ہو اور شاخین کے نزدیک واجب ہو اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ نفل نماز میں بھی اسی قول پر واجب ہو۔ و۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سب کو اخیر کے درمیان دو دنوں قعدہ بقول صحیح واجب ہو۔ و بقول امام محمد رحمہ پر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہو کیونکہ نفل کا سر ہوگا تا دیکھنا کہ اگر وہ ہم ہو کہ نفل خود نفل ہو اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اس میں کہاں سے آیا جواب یہ کہ معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود ہوگا اگر یہ فرض یا رکعت ہو اور وجود ہوگا اس نماز کا ضرور نہیں ہو۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت انہماک بھی اس قعدہ میں واجب ہو اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہو اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ م۔ حتی کہ اگر انہماک بعد در سولہ تک پڑھ کر اس پر بعد الطم حاصل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہو اور اسکو حدت ہو گیا اسے بغیر تقدیمی کو اپنا خلیفہ کیا تو بغیر کا درمیان قعدہ بہ سبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہو۔ و۔ و قرأت التشہد فی الاخرۃ۔ اور واجب ہو تشہد پڑھنا یعنی انہماک آخر سولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہو۔ ف۔ جیسے صحیح قول بر قعدہ اولی میں بھی واجب ہو۔ ناہی نے کہا کہ تشہد سے اس کے معانی اپنی طرف سے قعدہ کا ضرور میں گویا وہ انہماک واسطے اللہ تعالیٰ کے کتا ہو اور حضرت علی المرتضیٰ وسلم پر اور ادا کیا اور برابر اپنی جانب سے سلام کتا ہو۔ م۔ حدیث میں ہے کہ جب اس نے کہا کہ السلام علینا علی جہاد السلام علینا یعنی تو آسمانوں وزمین میں جو کوئی بندہ صالح ہو سب کو یہ سلام پہنچ گیا پس صالحین میں تاکہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہنچتا ہو پس حداد ب لحنہ کتا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سو واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہو یہی صحیح ہو۔ البھر طحاوی۔ واضح ہو کہ لفظ اسلام واجب ہو۔ اکثر۔ حتی کہ جب اسلام علیکم کہنے پر قاعدہ ہو تو دوسرا لفظ اس کے قائم مقام نہیں۔ ش۔ و دوسرا سلام واجب ہو علی الاصح۔ البرہان۔ اور بلا لفظ اسلام کہنے پر بدوین علیکم کہنے تحریمہ لازم قطع ہو جاتا ہو تو ائمہ اربعہ کیسے۔ یہی مشہور داسی پر جو سرور برہان میں جزم ہو۔ اور شایع کلمہ نے دوسرے سلام پر بقطع تحریمہ کو صحیح کہا ہے۔ م۔ و القنوت فی الوتر۔ اور واجب ہو قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور قنوت مطلق دعا ہو۔ و۔ حتی کہ اگر اہم انا نستعینک الخ یا نہو تو اہم اغفر لی۔ کافی ہو یا کوئی دعا ہو۔ م۔ ش۔ قنوت کے واسطے تکبیر بھی واجب ہو حتی کہ حرکت سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ التعلیق۔ و تکبیرات البعدین۔ اور واجب ہیں بعدین کی تکبیریں۔ ف۔ جو علی الاختار ہے۔ م۔ اور انکاء وجوب تولد صحیح ہو حتی کہ آنکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ التیسین اسی طرح بزرگبیر انہیں سے واجب جدا گانہ ہو۔ و۔ اور تکبیرات ایام نشرین بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ و انہماک بجزئیہ اور واجب ہو چکر کر ان چیزوں میں جنہیں جو واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے تو فرض ہے بجز اولی دو رکعتیں مغرب و عشاء میں اور جماعت سے انکی تضار میں حتی کہ اخصا کرے تو سجدہ سو واجب ہو۔ کافی قاضیخان۔ اور جمعہ و بعدین میں اور جماعت سے تراویح و وتر میں جو واجب ہو۔ اور اکثر جریہ ہو کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کمتر اخصا کرے کہ خود سنے۔ یہی معتقد ہو۔ البیضا۔ اور یہی صحیح ہو۔ اوقایہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہو۔ الزاہدی۔ اور ترجمہ نے موافق عادت کے قعدہ اسوا سے نکالی کہ اگر دوسرا خود اس کے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہو۔ کافی الخلاصہ۔ و البخاری فیہا خلاف نیہ۔ اور واجب ہو اخصا ایسی چیزوں میں جنہیں اخصا واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر میں اور نظر و صبر میں اگرچہ مقام عرفہ میں ہو اور انکی قضاء میں حتیٰ کہ اگر جبر کرے تو سوگایا سجدہ واجب ہوگا
 قاضی خان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجب ہے - الزامی - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا شغور یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن
 امام پر اخفاء ہوا ان میں اس پر بھی اخفاء واجب ہے اور جن میں اس پر جبر نہیں شغور مختار ہے اگرچہ جبر افضل ہے یہی صحیح ہے کہ انکی تائید
 اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جبری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا آہستہ فاتحہ سب یا نحوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
 آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جبر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول و دوم کعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
 کر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہم - بالجو یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
 ولہذا یجب علیہ سجدہ تا السہو تبرکاً نہ ہوا صحیح - اور اسی واسطے بعضی پر ان میں سے ہر ایک کے ترک سے سوگے دو سجدہ
 واجب ہونے میں اور یہی صحیح ہے - فت پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و کھوت کے ترک سے
 سجدہ سو نہیں اور ایسے ہی بعدہ اولیٰ کا تشدد چھوڑنے سے کیونکہ یہ افکار جن تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
 اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور ان کے ترک سے سجدہ سو واجب ہے - اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے انحناء
 چھوڑنے میں سجدہ سو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
 ارکان واجب دس میں تو مد رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے - اور اسکا بیان گذر چکا - سحر جمعہ و عیدین کے بعد
 سو میں بسبب از دحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا ہم - اگر اعتراض ہو کہ فن میں ان چیزوں کو سنت کیوں کہا تو
 جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - کوسمیتما سنتہ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
 کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم و لجاز کے ہے - فت - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - فت - لہذا
 انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فرض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
 حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر آئے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نازکے بدلیل سنت ثابت ہونے
 میں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہونے کے ان کے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
 اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال سنون و آداب ثبوت ہونے کے ان کے کرنے
 میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بغیر ملکہ عادت نہ کر لے اور نہ لگا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں سنون افعال کا
 بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے رہتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نازکی ذکر فرمائی
 ہے اس میں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و آداب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
 اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرات کو پورا کر کے سو سے سو چار گیا پھر رکوع کیا
 تو سجدہ سو بسبب تاخیر رکوع کے واجب ادا اگر رکوع کیا ادا یا دیا کہ سورہ نہیں پڑھا ہے پھر پڑھے ہو کر سورہ طابا تو رکوع کا اعادہ
 اور سوگایا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سو واجب ہوگا - ولکن جو رکوع پورا نہ ہو اور اعادہ
 میں ایک ہے اور اگر چاہے سجدہ پر گناہ ہونے سے سزا تھا کہ دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہونے
 سے پہلے قعدہ نہ کرنا و نہ سجدہ سو پھر بقدر ادا سے رکن - چارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نہ کرنا حتیٰ کہ
 چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر تجسم قعدہ ہی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرات شکوے ادا کر کے پڑھے تو علی الامح نازقہ
 نہیں اور اگر سو آٹھ تھے تو اس پر سجدہ سو نہیں ہے - مثل ششم جو امور ایسے ہیں کہ ان میں اموں کے درمیان اجتناب شرعی کی
 راہ ہے تو ان میں مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے
 سے پہلے سوگے سجدہ کے لیے یا دوسرے رکوع کے بعد قعدہ پڑھنے تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انہیں متابعت واجب نہیں جیسے امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے زیادہ میں متابعت ذکر کرے یا اسکی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے نہ سجدہ کرتا ہو کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل ہوا جو چاہتا ہے باب میں آریگا۔ ہتھم ہاتھوں کو رکھ کر سجدہ کرنا ہتھار
ابن امام و ابوجز۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہیں۔ ایک یہ کہ تحریر کے واسطے دونوں ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ میں ہر کہ
اگر چھوڑنے کی عادت کر لے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیاں اپنے حال پر رکھ لی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چار امام کو
بہتر حاجت کے ہر سے تکبیر کہنا و سمع السمر من حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے میں سبالتہ مکر وہ ہے۔ اور تکبیر اقلح کے جرمین اگر
مقطہ مقصود صرت لوگوں کا آگاہ کرنا جو نماز نہ کی بلکہ مقصود تحریر ہو۔ منفردی و منفرد انگو آہستہ کہے۔ پنجم شمار یعنی ہما تک
الہم و بعد ک الحم۔ ششم۔ عوذ بالسر من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہتھم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہتھم آہمن کہنا۔ ہتھم ثناء سے
بیکر ان چاروں کو آہستہ کہنا۔ دہم دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھوں کو اسطرح زیر زبات باندھنا۔ دوازدہم
تکبیر رکوع۔ سیر دہم۔ رکوع میں دونوں ہتھوں کو پکڑنا۔ چار دہم انگلیاں کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و آسن سے ہاتھ
کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھوں کی انگلیاں سجدہ میں ملی رکھنا۔ ہتھم ہمد مرد کو تشدد میں با یاں بانوں بچھانا اور ہمد دہم درود
پڑھنا قبول شاکھی رحم ادنی مقدار فرض ہے۔ نو دہم دعا جو بندوں سے مانگنا سبیل ہو بستم۔ سلام کے وقت دائیں
ہو بائیں منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنن ہیں۔ پھر نماز کے آداب ہیں جنکے ذکر کرنے میں کچھ نہیں اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا
قیام میں سجدہ گاہ پر اور رکوع میں پشت قدم پر اور سجود میں ہاتھ کے ہتھوں پر اور نشست میں اپنی گود پر اور سلام کے وقت
اور مرداد حر موئذ ہوں پر اور حوائی رو کھنا اگر ہداتھوں سے جو ٹو پکڑ کر ہو رد نہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریر
کے واسطے ہوا ہتھوں کو آستین سے نکالے اگر آگ سردی ہو۔ اور کھانسی رو کھنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسا منفسد نماز
ہے تو عذر میں احتیاط کر کے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اعدل المذہب ہے۔
شرح الجمع امام۔ اور یہی اصح ہے۔ خلاصہ البصر وغیرہ تمام۔ اب تمام افعال نماز آئندہ اسے آداب و سنن و فرائض و واجبات
کو جمع کر کے اپنے محل میں لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی قبول۔ و اذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع
کرے خواہ فرض ہو یا نفل۔ ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ اور دونوں قدم کے درمیان چار انگلی کا
فاصلہ رکھے۔ خلاصہ۔ لہا ملونا وقال علیہ السلام تحریر کیا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی جب تکبیر
اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ تحریر نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ پر روئے ہوئی
ہے از اجل حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی روئے سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب
میں اصح و احسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توفیق امام بخاری رحم سے نقل کی اور نووی رحم نے خلاصہ میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہے
ورواہ الحاکم من حدیث ابی سجد الخدری رحم و قال صحیح علی شرط مسلم۔ مع۔ بھرا اگر امام جو تو تکبیر کرے کہے۔ م۔ و ہوشو ط
عندنا خلافاً لشافعی رحم۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مرد میں ہے بر خلاف امام شافعی کے۔ ف۔
کرائے نزدیک رکوع ہے۔ گر ہم رکوع کے کی دلیل نہیں پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہیں۔ حتی ان من اعظم الغرض کان
لہ ان یو دی ہما التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریر ہاند سے اسکو رد کرے اس تحریر سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ
فرض سے اسطرح خارج ہونا مکر وہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریر پر دوسری نفل ادا کرنا یا کراہت جائز ہے۔ لیکن فرض کی
تحریر پر دوسرا فرض ادا کرنا یا جامع نہیں یا نفل کی تحریر پر فرض ادا کرنا نہیں جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریر رکوع ہوتا تو
فرض کی تحریر سے نفل ہوتا۔ تو تحریر میں داخل نہیں ہر و ہذا اگر تکبیر کی اس حالت میں کرے ہاتھ میں نہایت تھی

جوانے تکبیر سے فراغت کر کے پسینگی یا ستر کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خیف محل سے ٹوٹا نکلیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فاج ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے نہ تھکا اس سے فاج ہونے ہی قبلہ سے ہو گیا اور دایم اور شرف الانہ رحم نے کہا کہ ظہر کی تحریر پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریر پر فرض کی بناء اور برعکس اور ادار کی تحریر پر قضاء کی بناء جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہو یقول انه لیشترط لهما مالیشترط لساائر الارکان شافعی رحم کہتے ہیں کہ تکبیر نہ کرنے کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر عدت و طہارت و نیت و وقت سج۔ و غیر آیت الرکنیہ۔ اور یہ بات اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ بشرط ادوار تحریر کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے۔ م۔ ولما انه عطفت علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی و مقتضاه المغائرہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر نہ کر کے پر نماز کا عطفت کیا گیا تو کہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی یعنی فکر کیا نام اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی۔ اور مقتضای عطفت یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک چیز کا عطفت بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں ایک ایک ہو چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطفت بیان نہ آتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر ایک اور نماز ایک ہے۔ مگر شرط ہے۔ و لہذا لا یشکر تکبیرا الا رکعاً۔ اور اسی جہت سے تکبیر نہ کر کر نہیں ہوتی مانند نماز ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے۔ فرض ہوا کہ رکن لا کر ہو مگر نہ نہیں جواب تشریح کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر کر رہے ہیں اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے کر رہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور یہ کہ اس میں شرائط کی نگہداشت دلیل رکعت ہے جو جواب گذرا کہ اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔ و مراعاة الشرائط لما یتوصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت صرف اس کے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عدت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا چاہیے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن اللہام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کہ نہ جو ان کے ارکان میں تھا بجا آئے انہی۔ اور دونوں پر زبان ہلا نا واجب نہیں اس واسطے کہ زبان ہلا نا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان دونوں سے مستند رہو تو بجا ہے اس کے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلا نا واجب ہونے کا حکم بدو کسی دلیل کے نہیں دیا جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو کہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رہی اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلا نا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ تشریح کتاب کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت فعل قلبی واجب ہے اور جب قلبی غم مجتمع نہ ہو تو بجا ہے اس کے زبان سے الفاظ کہنے کے جو اد کا حکم جیسا کہ جہتی سے درخت وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے۔ فاقم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکے تکبیر کہتا ہو رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صبح و روزہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت بخلاف وہ تحریر رکھی جائیگی۔ و۔ اور اگر اللہ اکبر قیام کا اور تکبیر رکوع میں ہو چکر پورا کیا تو نماز شروع نہ ہوئی بالافتاق۔ جی۔ جی۔ اگر اللہ اکبر کے ساتھ اللہ اکبر اس سے پہلے کا تو صبح و روزہ صحیح نہیں ہے۔ و۔ امام کی تکبیر سے بخیر میں تکبیر کہی تو اگر اس کے غالب ارکان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ سوا ہے۔ لفظ۔ اللہ اکبر اول مدکر انگریزی ورنہ مفید جیسے اصح قول جن بار تکبیر کو مدکر کے انکار کرنا۔ و۔ شرح کتاب کہ کفر کا حکم مشکل ہے چونکہ عامی جدیدی کو اس کے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم نہیں

وہ مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہو اور نہ تو اس وقت کفر نہ اسکو اسد تعالیٰ میں شک ہو یا اسکے اکبر ہونے یعنی
بالکل اعلیٰ ہونے میں شک ہو پس جواب یہ کہ چونکہ جادے کہ اگر کسی نے اسے شک کیا تو کفر ہے ورنہ عمدہ یا خطا ہو مگر یہ
جاسد تعالیٰ اعظم ہم۔ اندازہ کا شروع ہو جائے تب تکبیر دونوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کسی کے ساتھ نہیں ہوتا جی قادر ہستنا
عاجزاتہ کو گئے وامی کے۔ ف۔ گئے وامی کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان بلانا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے۔ و۔ بالجوہب نماز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ بزرگ تکبیر کے۔ ویرفع ید یہ مع الکبیر۔ اور ہوا اپنے دونوں ہاتھ اٹھا دے تکبیر کے ساتھ
وہو سنتہ لان الہی علیہ السلام و اطلب علیہ۔ اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم نے اس پر
مواظبت فرمائی ہے۔ و ہذا اللفظ۔ اور یہ لفظ یعنی مع الکبیر کا لفظ۔ فیشرالی اشراط التقارنہ۔ اشارہ کرتا ہے کہ قرأت
شرطی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھ اٹھانا اور تکبیر کنا دونوں ملے ہوئے ساتھ ہوں۔ اس پر خواہ زیادہ دام صغار نے تخصیص
کی ہے۔ و ہوا المردی عن ابی یوسف۔ اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاکر
امام ابو حنیفہ سے۔ والضحی عن الطحاوی۔ اور یہی حکایت کیا گیا حمادی سے۔ ف۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن حاتم
ازدی الطحاوی رحمہ سے اور علی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ حمادی بون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رحمہ کا ہے۔ والاصح انہ یرفع ید یہ اولاً تکبیر۔ اور مذہب میں اصح یہ کہ پہلے دونوں
ہاتھ اٹھا دے پھر تکبیر کے۔ ف۔ اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ و مدسوط بن کما کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ مع۔ لان فعل
لغی تکبیر یا عن غیر اسد تعالیٰ۔ کیونکہ اس کا فعل ہاتھ اٹھانے کا یہ سوائے اسد تعالیٰ کے سب سے کبریا کی نفی ہے
ف۔ یعنی کانوں پر ہاتھ لایا کہ سوائے اسد تعالیٰ کے جو چیز کسی میں کبریا کی نہیں۔ پھر قول تکبیر یعنی اسد اکبر کہنے سے اسد
کے واسطے کبریا کی اثبات ہے۔ مع۔ والنفی مقدم۔ اور نفی مقدم ہوتی ہے۔ ف۔ پھر اثبات ہوتا ہے جیسے لکھ توجید میں پہلے
لا آ کہ سے نفی ہے پھر لا اسد سے اثبات ہے۔ اسی طرح بیان ہے مگر اس میں یہ اعتراض ہے کہ لکھ توجید میں تو سب زبان سے ہوتا ہے
تو بضرورت نفی مقدم ہوتی کیونکہ ساتھ ہی ہونا ممکن نہیں ہے اور بیان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونوں جمع ہو سکتے
ہیں۔ مع۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ اسوائے اسی سب سے
خالی ہو جادے اور سب اس پر حرام ہو جاوے کسی چیز کا اس میں دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اسد تعالیٰ کی کبریا کی عظمت بھر جاوے۔
اور اسی کی حضور صلی میں طاعت ادا کر دے۔ اور واضح رہے کہ بیان کلام مرت اس میں کہ اولیٰ کون طریقہ تھا اور نہ جوا میں کچھ
کلام نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ اب بیان چند مقام ہیں اول آنکہ یہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے۔ دوم اسکی کیفیت۔ سوم وہ کما تھا کہ
اور حدیث کما تھا کہ۔ چارم اضافہ تکبیر پر خمس۔ زبان حوی میں مخصوص ہے یا نہیں۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر میں
جائز ہے۔ اور اس مقام پر بقدر توضیح اس واسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہو پس اگر اسی میں فساد ہو تو نماز جاتی۔ یہی ہم
بیان اول کہ وہ سنت ہے۔ یہی صحیح۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہو
حتیٰ کہ ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن العمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور بخاریہ کہ ترک کی عادت کو نہ گنہگار نہ نہیں۔ تہی۔ گویا دونوں قولوں میں ہی توفیق ہے۔ یعنی۔ پھر دلیل میں نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ جمیع اصناف جو نماز رسول اسد صلعم کے بیان میں مروی ہیں۔ سب میں ہاتھ اٹھانا مذکور ہے حتیٰ کہ ابن النذر رحمہ نے اذکار میں
کہ اہل علم سب حقیق ہیں کہ ہمیشہ حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم ہاتھ اٹھاتے تھے۔ پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہیں
تقریر امام سرخسی رحمہ کہ حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم نے اعرابی کو واجب نماز میں رفع الیدین نہیں سکھایا صحیح۔ اور اصول
تشریح ہر کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا مدافین ہے۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھانے۔ ف۔ مترجم کتاب

یعنی ہم نے اس استدلال کو قبیح سمجھا یا دیکھ کر وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت پر جبکہ ہر طریق واجب نہ
لیکن غریب منع انقدر پرین کافی سے منع وجوب مذکور ہوگا۔ امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کاٹوں تک اٹھاوے
حتیٰ کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر جو جاویں۔ انہیں۔ اسوقت تکبیر کے اور اسی پر عائد مشائخ ہیں لیکن
اور انگلیوں کے سرے محاذی کاٹوں کے فروغ سے ہوں۔ انہیں۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکاوے۔ اٹھاوے۔ اور انگلیوں
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ الجھت۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کرتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ برواہ الترمذی فی الجامع واہن غریبہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواجہ زادہ رحمہ اللہ۔ یہی مقصد ہے الجھت۔ اور اگر تکبیر کھڑے ہاتھ اٹھا لے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن نہ ہو تو اونچا یا نیچا جقدر ممکن ہو اٹھاوے۔ انہیں۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان تکبیر عند کل خفض ورفع۔ یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کرتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہے کہ رفع ایدین تکبیر ساتھ ہی ہوں
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب النخفہ اور قاضی خان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں یوں ہے کہ کان یرتفع
یہ یہ جھکنا تکبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مؤید ہوں کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھا لے پھر تکبیر کرتے تھے۔ یہ دلیل
ہے کہ اٹھا اٹھا نامقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور یہی عائدہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث ابن عمر میں منع
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کی پھر ہاتھ اٹھا لے۔ اور یہی ظاہر حدیث براہین عاتقہ و ابو داؤد کی روایت ابن ابی امام
نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیون میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولیٰ تھری۔ انہی ملخصاً۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رحمہ اللہ صحیح سند وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس
صحیح رفع ایدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی۔ قتال فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تیون صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م
امر سوم یہ کہ ہاتھ کمان تک اٹھاوے۔ اس میں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدہ حتیٰ یحاذی باہما مہ
شعیتہ اذینہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھا لے جاوے یہاں تک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کاٹوں کی تو
ف۔ محاذی سے یہ عرض کہ کان کی سے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہو۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھو
مراد لینا غیر موجب ہے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ یرفع الیٰ مشکبہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھاوے
و علیٰ ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنائزۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں کا و جنازہ
کا۔ کہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدہ الیٰ مشکبہ۔ دلیل امام شافعی
کی حدیث ابو حمید ساعدی رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھا لے تھے
فت دوسری روایت میں ہے کہ جل یدہ ہذا مشکبہ۔ یعنی کر دیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے کے پیرنے کا قابو دیتے پھر پشت کو ہٹ کر کھڑے پھر جب سر اٹھا لے تو ٹیٹک راست ہو جاتے
کہ رتیرہ کی ہر ایک اگر یہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھانے ہوئے اور نہ بچھانے ہوئے
اور ہاتھوں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پڑھتے تو بائیں ہاتھوں پر بیٹھتے اور دایاں ہاتھوں کو
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پڑھتے تو آگے کر لے بائیں ہاتھوں اور دوسرا ہٹ کر رکھتے اور سر میں پڑھتے تھے۔ کما فی النسخ

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح و دون نے روایت کیا ہے مگر مراد اس حدیث سے یہی کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارضہ دوسری احادیث میں جسے امام مصنف نے استدلال کیا۔ و لکن روایت وائل بن حجر۔ اور ہارسی دلیل روایت وائل بن حجر نہ ہے۔ فت۔ جس میں ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونوں ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم و ابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی وغیرہ و آلہم۔ اور روایت برابر بن عازب نہ ہے۔ فت۔ جس میں ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھائے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد و اسحق والدارقطنی و الطحاوی۔ غ۔ و انس رحمہ۔ اور روایت انس رحمہ۔ ان الہی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدہ حد اراذیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر تے مقابل دونوں کانوں کے۔ فت۔ یہ درحقیقت روایت برابر رحمہ ہے اور روایت انس رحمہ یوں ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ المحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شعبہ کی شرط پر صحیح ہے میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا ہوں مع۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں حدیث انس رحمہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدہ حتی یحاذی با یمامہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرنے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرنے دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابوالفتح نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی نو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ تبدیلی کا آخری حصہ مع ہونے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہو گا اور خود تبدیلی مقابل کان کے ہوگی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی نو سے مقابل کیا اسے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ فت۔ و لان رفع الید لا علام الا صم و ہو باطلناہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے ہرے کے ہے اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے۔ فت۔ پس جب امام کان تک ہاتھ لایا تو ہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسے بھی تکبیر کہی۔ اگر دہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانے کا فائدہ ماسوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ منہوی ہے اور ہرے کو آگاہی دینا اس کے مشروع ہونے کا ظاہری سبب ہے اسی واسطے خود ہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ باہر ہو اور تاکہ دور واسطے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقدمہ جانیں کہ امام نے تحریر باندہ بیا و لیکن بہ فعل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریر ہو گا جیسا کہ بیان گذرا پس بانی سے نہایت دلچ الشریعہ کے سوالات و اعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہم۔ و مارواہ معمول علی حالہ العذر۔ اور حدیث ابو حمید رحمہ جس سے شافعی رحمہ نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر معمول ہے۔ فت۔ یعنی جو عذر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ وائل بن حجر رحمہ نے بیان کیا کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ کاڑھی چادر میں کل کی قسم سے دوستانہ پہنے تھے تو دس لوگ کلون کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رحمہ نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا منہ تک ہاتھ اٹھانے میں اختصار کرنا ان کے لباس کی وجہ سے صحاح۔ و لیکن ہاتھ احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ نہیں رہا تو اب عذر پر معمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور اظہار دونوں صحیح ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البر رحمہ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی نفوذ ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک عذر پر محفوظ رہیں تو معلوم ہوا کہ اہل حق سے ہر طرح کی گنجائش ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اہل حق بلکہ ان

طریقہ بن اولی کو ن طریقہ ہر تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولی ہر جو مصنف نے توجہ کی اور دوم اسوجہ سے کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب مصنفین اس میں داخل ہو جاتی ہیں۔ پھر استغنیوں وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب میں بدیہی رواج تھا وہی از وائل رضی اللہ عنہ ہم۔ رہا حدیث کا بیان تو فرمایا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اور عورت آٹھادسے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے بوندھوں کے۔ فق۔ یہ محمد بن قتال رحمہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کی اور یہی شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ہوا صحیح ناظم استرکھا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریقہ حدیث کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ فق۔ اور غیر صحیح ہے تیرہ الحسن عن الاعظم کہ عورت اتند مرد کے کان تک آٹھادسے۔ اور صفحہ میں ہے کہ حدیث کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے۔ مع۔ بیان امر چارم اتفاق کبیر۔ خان قال بدل انگیر اسراجل اور اعظم۔ پھر اگر اسنے کبیر کے بدل یعنی اسراکیر کے بدل میں اسراجل یا اسرا اعظم۔ کہا۔ فق۔ یعنی اسم فاعل کو جہاد ہمالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی لکھا اتند اجل واعظم ماعلی وغیرہ کے لایا تو طریقہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدلی اسراکیر کے الرحمن اکبر کہا۔ فق۔ یعنی اسراج اسم فاعل ہے بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسامے صفات میں سے لایا اور اکبر کو جہاد صفت ہے بحالہ رکھا تو بھی طریقہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ جہاد خبر موجود ہے یعنی اسراکیر اسراجل الرحمن اکبر۔ یعنی اسرا بزرگ یا الرحمن بزرگ۔ اور اگر اسنے فقط اسرا یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ لکھا تو وہ اختیار میں لکھا کہ تازہ شروع ہوگی بھی مختار ہے۔ اور ہند یہ میں لکھا کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک شروع ہو جائیگی انبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاد ہی۔ تجربہ میں یہ حسن رحمہ کی روایت امام اعظم رحمہ سے فرمادی ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا مستحب اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت میں مرت اسقدر گنجائش ہے کہ فقط اسرا کہے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ تازہ سیر ہوگی اور بنا بر روایت الحسن رحمہ کے امام رحمہ کے نزدیک واجب ہوگی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدولت ہند کے تو بالجامع تازہ شروع ہوگی۔ الجواب۔ اولاً اللہ الا اللہ۔ یا اسنے کبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ فق۔ تو بھی طریقہ کے نزدیک جائز ہے۔ یون ہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا اللھما اللہ سے اور دیگر کلمات سے جو خاص اللہ تعالیٰ کی حمد میں ہیں یہی حکم ہے۔ انبیین وغیرہ۔ پھر کیا سوائے کبیر کے کہ تلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و اتند اسکے کلمات خالص تعظیم سے تازہ شروع کرنا مکروہ ہے یا نہیں۔ تو امام سرخسی رحمہ نے کہا کہ ایسا یہ کہ مکروہ نہیں، اور صفحہ و ذہرہ میں لکھا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن اللہام نے کہا یہی قول اولی ہے اور حنفی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہند میں مبطلہ ظہیرہ سے نقل کیا اور قاضیخان میں اسکو حواہی میں روایت امام اعظم رحمہ سے بیان کیا۔ مترجم کتاب ہے کہ ذہرہ کی دلیل کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہے اس سے کہ ترک نہیں کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کیسا تحریری ہے پس در مختار میں بظہر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ حنفی کہا اور تمیز میں ظلال اولی فرمادیا یعنی مکروہ تحریری ہے اور یہی ادنیٰ و اظہر ہے۔ فاسرا اعظم۔ اور غیرہ میں اسما۔ اللہ تعالیٰ اجزاء عند الی خلیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔ یا اس مذکورہ بالا کے حواہی دیگر اللہ تعالیٰ کے ناموں سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ فق۔ اور اظہر ہے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بزم سے تازہ شروع ہو جاتی ہے حواہی اسامی خاصہ ہوں یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ ہوں جیسے الرحیم واکرم وغیرہ۔ یہی کرمی ہے۔ ذکر کیا اور۔ حنفی رحمہ نے اس مانتوی دیا ہے۔ الزاد ہی۔ اور مصنف رحمہ کا یہ قول کہ اور غیرہ میں اسما اللہ تعالیٰ۔ عام ہے کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا اور خواہ ابتدا وغیرہ دونوں ہوں جیسے الرحیم اعظم۔ یا اسراکیر پس تعظیمی ہے کہ اگر اسے خالی اللہ یا خالی اللہ رب کہا ہو تو زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تازہ شروع ہو جائیگی بظلال قول صاحبین کے۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے

امام میں یہ معنی لینا کہ خواہ نام مفرد ہو یا مع خبر مونا از شروع ہو جائیگی۔ بعد ہر اس واسطے کہ مفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک ہر ظاہر الہی کے موافق نادر شروع ہوتی ہے نہ ظاہر الہی پر امد صاحبین دونوں اس میں مخالفت ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام غلسم و امام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعاً مصنف رح نے چھٹی مفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ مفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں روا ہے۔ پھر یہ کہ امام سے شروع ہوتی ہے یا نہیں تو یہی رح نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا اور یہی اقویٰ ہے ولیکن ہند یہ میں ہے کہ اگر کسی نے لطمہ کا تو فقہار کے نزدیک نادر شروع ہو جائیگی۔ لفظہ و قاضیان اور یہی اصح ہے۔ محیطین۔ تو شاید لطمہ اسم جامع واسطے تعظیم کے فی السنی مرکب جو قرار دیا گیا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر لطمہ اغفر لی۔ کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ ہندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شروع صحیح نہیں ہے۔ اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اور یا اعوذ یا اسد یا لا حول ولا قوۃ الا بالاسد یا ماشاء اللہ کا تو نادر شروع نہوگی۔ ۶۔ پھر لفظ تعظیم خالص ہونے کے باوجود شرط ہے کہ آپسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں مگر ہند یہ میں ہے کہ اگر سہان اسد لفظ تعجب کے بدون ارادہ خلوص تعظیم کیا یا مراد تکبیر وغیرہ ہے جواب مؤذن ہے تو کافی نہیں ہے۔ التاثر خانیہ۔ اور اگر بسم اسرار رحمن الرحیم کا تو نادر شروع نہوگی۔ التنبیہ۔ اور اگر اسد کبر اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہوگی۔ التاثر خانیہ عن العبرنیہ۔ اور اگر اسے اسد اگر فارسی کاف کے ساتھ کہا تو شروع صحیح ہے۔ محیط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرافض میں بحالت قدرت و نہ فاضل میں باوجود قدرت کے جیسے تکبیر است ہے۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریر کے ساتھ تحریر باندھے بقول غلسم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد تحریر امام کے باندھے اور اقویٰ صاحبین کے قول ہے ہر المحدث۔ صحیح ہے کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف اولی ہونے میں ہے۔ التنبیہ۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اسد کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ بالاتفاق نادر شروع نہوگی اور یوں ہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اسد کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو پہلی نادر شروع نہوگی۔ اور اجماع ہے کہ اگر اسد امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو اظہار روایات میں اسکی نادر شروع نہوگی۔ لفظہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی۔ پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتدار ہو تو نادر شروع نہوئی اور اگر نہ تو اسکی ذاتی نادر شروع ہوگی محیط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام غلسم و امام محمد کا قول تھا۔ وقال ابو یوسف ان کان بحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اسد اکبر۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اجماعی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے تین الفاظ تکبیر کے۔ اسد اکبر۔ او اسد الاکبر۔ او اسد الکبیر۔ او اسد اکبر۔ ف۔ اور اگر اجماعی طرح آگوندہ کہ سکے تو ہر نام سے اور تسلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہے۔ پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدلتا و مفید و استیعالی و تحفہ و تباہج میں مذکور ہیں اور موطا میں ان تین کے ساتھ جو تھما لفظ اسد کبر یا وہ کیا اور یہی تحقیق ہے اور بنا بر قول امام ابو حنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سخی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے دونوں لفظ سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار لفظ میں سے فقط اول دو لفظ یعنی اسد اکبر یا اسد الاکبر سے جائز ہے باقی کسی لفظ سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اسد اصل یا غلسم یا اسد اکبر کبر یا اسد اکبر میں کل شئی۔ تو شافعی کے نزدیک روا ہے۔ در یوں ہی اصح ہے کہ اسد تسلیل اکبر جائز ہے اور اگر کہا کہ اسد الذی لا الہ الا هو الملک القدوس لا کہ لفظ شافعیہ میں باطل نہیں روا ہے۔ وقال مالک لا یجوز الا بالاول۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ ہو اسد اکبر سے جائز اور کسی دوسری لفظ سے نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و دائد ظاہری کا صحیح ہے۔ لانا ہو لفظ قول والا محصل فیہ التوقیف۔ کہہ نہ کہ یہی مقول ہے اصل اس میں تو قیہ ہے۔ ف۔ یعنی مقول میں و اتع کرانے سے

معلوم ہونا یہی اصل ہے اور عقل سے قوت صرف اسراکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جو ازہر اور نمودار اسکی روایت میرانی اور حدیث
رفاعہ بن رافع رحمہما کے ایک شخص مسند میں داخل ہوا پس اسنے ناز شرجی آؤنگ۔ یہ حدیث وہ ہے جس نے بڑی طرح ناز شرجی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری زمین
ہوئی کسی آدمی کی ناز یا تک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے موضع میں رکھے یعنی جہاں جہاں جسطح دھونا چاہیے ہے
وحدودے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اسراکبر اور اسراکبر کی حمد و ثناء کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ
اسراکبر آخر تک۔ فق۔ یعنی رحم نے جواب دیا کہ اس سے ناز قبول ہونے کی نفی ہے مگر جو از شابت ہے کیونکہ اسکو ناز قرار دیا۔ مع۔
میں کتنا ہوں کہ علی ہذا کبیر واجب ہوگی اور کلام آتا ہے۔ م۔ والشافعی یقول۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ فق۔ کہ بیشک
مشغول تو اسراکبر ہے لیکن اسراکبر بھی جائز ہے کیونکہ۔ ادخال الالاف واللام ابلغ فی الشان مقام مقام۔ داخل کرنا
الاف لام کا کبر پر شمار میں زیادہ مبالغہ کرنا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ و ابو یوسف یقول ان فعل و فعلانی صفات
اسراکبر کے سوا۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ فعل اور فعل اسراکبر کی صفات میں برابر ہیں۔ فق۔ یعنی اصل کے
وزن پر اسم تفضیل ہے اور فعل یعنی فاعل ہے تو اکبر بر وزن فعل اور کبیر بر وزن فعل میں یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور
کبیر یعنی جرگ ہے لیکن اسراکبر اصل شانہ کی صفات میں فعل سے یہ مراد میں ہو سکتی کہ اور وہ میں بزرگی جو احاطہ نہیں
ان سب پر زیادتی ہے اسلئے کہ اسراکبر اصل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک
دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زیادہ افضل ہے یعنی کبر سے افضل ہزار اسراکبر کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے
یہ مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت ہوئی
تو اسکی شان میں فعل تفضیل کے صیغہ سے بھی مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ہے کہ اس میں خاص ہے کسی مخلوق کو اس میں اس کے
ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے اور یہی معنی جب فعل یعنی کبیر علیم وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی و علم و آگاہی اسکی ایسی ہے
کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہے پس دونوں لفظ کے معنی اسراکبر کی صفات میں یکساں
شہرے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم و کریم و عظیم و حکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اسراکبر کی شان میں بھی ہوتے ہیں اور مخلوق
کے حق میں بھی ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں کچھ
شرکت ہے حتیٰ کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں لکھا قال تعالیٰ و فون کل شیء
علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اسراکبر کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اسکی ایک صفت ہے
کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہے اور یہی حق حقیق ہے جس پر اولیائے الہی سلف و خلف گندے
ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رحمہما کی ہے کہ اسراکبر کی صفات یکساں ہیں ان میں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے
کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بل افراق و تفاوت کے با مخلوق میں جب کہا
کہ زید کی میں اولاد میں سے عمر و اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے
باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اسراکبر کے کی شان میں اکبر و کبیر برابر ہیں۔
پس دونوں جائز ہیں۔ بخلاف ما اذا کان لایحسن۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہہ سکتا۔ فق۔
یعنی اسراکبر یا الاکبر یا کبیر یا کبیر نہیں کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہ ہوا تو اسکے حق میں صرف منی معتبر ہیں۔ لانه لا یقدر
الاعلیٰ المعنی۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر منی پر۔ فق۔ اور اسراکبر نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت
ہو تو اس پر وہی لازم ہے کہ منی تعظیم کے ادا کر دے جسطح اس سے ہو سکیں تو اس حالت میں تسبیح و تلیل وغیرہ جائز ہیں

وامام محمد کے قول پر مذکور جوے میں جائز ہو جائیگا اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور
 طریقیں رحم کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہذا ان التکبیر ہو تعظیم لغتہ۔ اور دلیل
 ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں تعظیم تعظیم ہے۔ فقہ چنانچہ اس کے لغت سے فرمایا۔ فلما راہ انہ اکبر۔ یعنی جب مصری
 عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اس کی تکبیر کی یعنی اس کی تعظیم کی اور بت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وریک فکر یعنی اپنے
 رب کی قائل تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ لغت یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم ہو یہ معنی حاصل
 ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو
 اللہ تعالیٰ کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو جس نے جان لیا کہ تمام اعطاء جو ثناء و عظمت کو مفید ہیں اُن سے نادر شروع
 ہو گئی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و ذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر نادر شروع۔ اور نام کا ذکر کرنا اس میں
 کوئی مخصوص اسم اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اسم اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب عظیم ہو کیونکہ سب جیسے یہاں
 صادق آتی ہیں کہ اسم تعالیٰ کا نام ذکر کیا و قال تعالیٰ و لیس الا سائر الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء
 حسنی ہیں پس اُن سے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ صحیح
 حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اس وقت تک کہ کہے کہ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے
 لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فرع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی
 میں ہے کہ ابوالعالیہ رحم سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نادر شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے تسبیح سے و تہلیل
 سے شہی سے روایت کی کہ اسم تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے تو نادر شروع کرے مجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
 ابراہیم رضی سے روایت کی اور انہا ہم تمہی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نازین کافی ہے اور حکم رحم نے زیادہ
 کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ و لیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ ہو از ذاتی کا لگتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فاقربنا میسر
 من القرآن۔ سے جواز مطلق نرات ہے یا وجود اسکے قرآن فافادہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اسم اکبر کی
 نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اس پر عمل واجب ہے حتیٰ کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اس کا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
 قرآن کے ساتھ فافادہ لا اور رکوع و سجود کے ساتھ تبدیل کا حال ہے انہی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
 ہے بقضاء سے موافقت بدو ترک کے تو اسی پر امتداد لائق ہے۔ الفتح۔ و علی ہذا مستند ہے ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اس کا
 ترک مکروہ تحریمی ہے۔ بیان امر مجسم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روایات و ابویوسف رحم کا قول اس میں ظاہر ہے جب تک تکبیر کی خصوصیت
 کرنے میں اور مصنف رحم نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نادر شروع کی فارسی زبان میں۔ فت۔
 مثلاً خداے بزرگ کہا۔ او قرآن فیما بالفارسیۃ۔ یا ناز میں قرأت کی زبان فارسی۔ فت۔ یعنی قرآن کا ترجمہ فقط بلفظ
 مع رد اہل کے فارسی میں کیا مثلاً شک کا ترجمہ تنگ اور جزا کی جگہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا۔ او فرج و ہی بالفارسیۃ
 یا جانور زنج کو کہنے میں سیمہ فارسی میں کہا۔ فت۔ مثلاً نام خداے بزرگ۔ و ہو محسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں
 ادا کر سکتا ہے۔ فت۔ یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و سیمہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو انہی اختلافات
 ہے۔ اجتہاد عند الی خلیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اس کو کافی ہے۔ وقال لا یجوز فی الانی الدبیۃ۔ اور امام ابو یوسف و
 محمد رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر مذہب میں۔ فت۔ یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں بالفاظ
 جائز ہے۔ یہ اختلاف اس وقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاء۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا
 تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ فت۔ پھر کلام اس میں کہ امام ابو حنیفہ رحم اسی قول پر ہیں یا انھوں نے رجوع کیا ہے

تو غریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الاقتلاح مع الی حنیفۃ فی العربیۃ مع الی یوسف فی الفارسیۃ لان لغتہ
 العربیۃ لیس فی المرتبۃ بالیس بغیرہ۔ و تفصیل کلام دوبارہ اقتلاح کے معنی تکبیر تحریر میں تو امام محمد عربی زبان میں
 ادا کرنے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ میں حتیٰ کہ ہر لفظ کے ساتھ عربی میں اقتلاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور
 فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ میں حتیٰ کہ حدیث عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے
 نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ فقہ مجتہدین ہر کہ
 قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں ترجمہ حنا جب و حاض کو رد نہیں ہے۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت
 میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار ترجمہ کیا تو امام محمد کے نزدیک رد ہے اور اگر کوئی شخص عدا
 نظم عربی کو جو مذکور فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا جہنم ہو کہ علاج کیا جاوے مع۔
 مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نہیں ہے اور قرآن اسلام میں نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں شرم بھی نہ ہو علیٰ ہذا حاصل مسئلہ اختلافی ہے
 کہ اگر ایک شخص فارسی میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری کرتے
 تو امام غنیمت رحمہ کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہ ہو
 اور صاحبین کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو۔ اور امامون نے اجماع کیا کہ ایسا کا اقرار اور ردیج کا نسیمہ و سلام و جواب
 سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کافی ایضاً ہے۔ اور یون ہی حج کا طیبہ اور آمین ہر۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں
 دیدے یا تروید جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ معنی رحمہ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توجہ و اسبیل و زبور میں سے مقام تسبیح و
 تحمید و تہلیل کو ترجمہ جاتو کافی ہر حد نہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا لیکن یہ عاجزی کے وقت شائعہ کا قول
 ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو معنی رحمہ نے نقل کیا کہ توجہ و اسبیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں
 ترجمہ کیا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یون ہی امام محمد رحمہ نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے
 علماء اہل متفق ہیں کہ صحیح قول پر قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا
 تو اب کسی دوسری کتاب سے جو از نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا جو نہ تحریر کے تو سرگز
 رد نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت مجرے تو بالاتفاق نافرمانی نہ ہوگی۔ مع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک
 ہے تو شک سے فساد ہوگا۔ التہر لیکن وہ قرأت نہ ہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من النسخ۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو
 مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأت ابن مسعود و قرأت ابی بن کعب تو صحیح ہے کہ نافرمانی نہیں لیکن یہ قرأت میں غماز نہ ہوگی
 مع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت شعبہ بلکہ مشرہ تو متواتر و مشہور ہیں انکا ترجمہ بالاتفاق جائز ہے
 اور انکے سوائے قرأت شاذہ میں اور اپنے حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے۔ البتہ اگر امام محمد سے رجوع ثابت نہ ہو تو انکے قول
 پر قرأت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام محمد نے رجوع کر لیا ہے۔ و اما الکلام فی
 التقرآن فوجہ تو لہما ان القرآن اسم منطوم عربی کما نطق بہ النقص۔ اور بالکلام قرأت میں تو صاحبین کے قول
 کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ مع۔ یعنی قولہ تاملے۔ قرآن مجید یا غیر ذی معج۔
 اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور ارجح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلمذ و فی الیہ امی و ہذا لسانی عربی میں۔ تو اس میں قرآن کو
 اختلاف امی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو ناز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی صحیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند بعض مفسرین
 بالسنی کا لایا ہے۔ گریبات یہ کہ عاجزی کے وقت حتیٰ پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ فقہ جب رکوع
 و سجدہ سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیہ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ ہر خط و قلم کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے

کہ وہ جائز ہو اگرچہ قدم بہ قدم ہو کیونکہ ذکر و سہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی کون کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور مدعاں جو قرآن میں مذکور ہر جہ۔ ولابی حلیہ کو تو لکھا ہے وائے لے زبر والا ولین و لم یکن یہاں بندہ اللعنه و لعلہ يجوز عند العجز الا انه یفسد سبباً الخالفة الستة المتوارثہ۔ اور ابو حنیفہ کے واسطے دلیل ہے کہ وہ لکھا ہے وائے نفی الایہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انہیں اس زبان عربی میں نہ تھا اور اس واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس وقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ کہہ کر تو بھی سے کم ہوا کرنے والا ہو گا کیونکہ اس کے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انہیں تھا اور قرآن نظم و معنی دونوں میں۔ حق اس مسئلہ میں بھی کہ امام رحمہ نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول غلسم رحمہ کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔ جواب نہیں۔ و يجوز باہمی لسان کان سوی الفارسیۃ جو الفصحی لکھنا۔ اور جائز ہر زبان کے ساتھ کوئی ہوسکتا فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو جتنے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ نفی زبر والا ولین۔ و الفصحی کے خلاف باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان میں روا ہے۔ یہی حسامی رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و الاختلاف فی الاعداد و الاختلاف فی انہ لافساد۔ اور خلاف اسکے شارحین آئے ہیں اور خلاف نہیں کہ ناز میں فساد ہو گا۔ یعنی امام صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت منبر ہوگی یا نہیں حتیٰ کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا ہو گا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے تلافسد ہوگی۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضی خان نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک ناز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ و بیروسی رجوع فی اصل المسئلۃ الی قولہما و علیہ الاعتماد۔ اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رحمہ نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد۔ ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا اختلاف ہے اور محققین میں ہے کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو المکارم رحمہ یہی اصح ہے۔ الجمع۔ کیونکہ اس میں قول ابو حنیفہ ہم ظاہر مخالفت قرآن ہے کیونکہ خود لیس میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ بلویج و الخطیۃ و التثنیۃ علی نہد الاختلاف۔ اور غلطہ اور التہمت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک سوائے عربی کے مدسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و فی الاذان یعتبر التعارف۔ اذانان میں تعارف منبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ سداہ الحسن عن ابی حنیفہ و لیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور غلطہ کے مانند دھارے منقوت و جمیع اذکار ناز میں اختلاف ہے۔ مکانی البیہرہ وغیرہ۔ در مختار میں رحمہ کیا کہ تاہم غائبہ سے کبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے تاہم تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحویٰ کردہ ہے جیسا کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتد بہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر و اصح یہ کہ ناز فاسد ہو جائیگی اگر ٹہرے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہ ہو (دفع) اگر فارسی میں مصحف لکھا جائے تو رد کا جواز ٹھیک دو آیت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اس کے نیچے سہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح میں مکانی۔ پھر اصل کلام بیان کبیر میں تھا۔ و ان افصح الصلوۃ باللحم اغفر لی لا یجوز۔ اور اگر اللحم اغفر لی سے ناز شروع کی تو نہیں جائز ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و اناسد و اناسد و اناسد و اناسد و لا حول و لا قوۃ الا باللہ و بسم اللہ المصلحات وغیرہ لائے مشوبہ حاجتہ فلم یکن تعظیماً خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ و لہذا ازج کے وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ و ان افصح بقولہ اللہم فقہ فیل و بصر۔ اگر خالی اللہم سے

شریع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے پاس سے نہ۔ وقد قبل لا یخیرہ لان معناه یا اللہ اے نبیؐ۔ اور یہ بھی
 کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اس واسطے کہ اُس کے معنی میں اے اللہ ہمارا قہد نہ رہے تا کہ اس کے معنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
 فرما۔ فکان سبواً۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خاص فطیم نہوئی۔ ولکن قول اول صحیح یعنی جواز ہے۔ کافی الجہاد۔
 قال۔ کہ مصنف رحم نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعنی۔ اعتماد کو لے یعنی ٹیک دیکھ کر لے۔ ف۔ تاکہ راحت
 پہنچے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فانی ہو۔ الجہاد۔ بیدار یعنی علی یا مسری تحت السترۃ۔ دابین ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ پیر
 رکھے۔ ف۔ مصنف رحم نے اعتماد کا لفظ کہا اور ہند یہ ہیں کہ بہت سے مشائخ نے گزرت کو اور رکھنے کو جمع کر لینا متحسن جانا ہے۔ لہذا
 اور بھی صحیح ہے۔ یعنی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ دابین پٹیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور دابین انگوتھے دیکھ کر انگلی سے پیر
 پکڑے۔ انشاء اللہ۔ نقولہ علیہ السلام ان من استند وضع الیمین علی الشمال تحت السترۃ۔ بدلیل قول حضرت
 علیہ السلام کہ سنت سے ہر رکھنا دابین ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم کتاب کہ ظاہر عبارت یوں تھی کہ نقول
 علی ان من استند الخ۔ اسکو نادان گھسنے والوں نے علی حرف پڑھ کر بے ربط جانا اور نقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا
 یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہر نہ آگے خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان
 اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن واسع رحم کی روایت سے ہے
 موجود ہے۔ یعنی۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
 پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مفع۔ ولکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البغلی جو ادیبائے مشائخ میں سے
 معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ طقمہ نے
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا بائیں تو اس میں ترمذی رحم کی شہادت کافی ہے کہ سلع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
 ہے کہ منقولی حرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھ کر انگو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ ہر دو جہتوں سے ہر دو ترمذی رحم نے حدیث
 قبیلہ بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو دائیں
 سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس پر صحابہ و تابعین و ائمہ کے بعد و انوی سے اہل علم کا عمل ہے کہ
 اُن کے نزدیک نازین آدمی اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف
 سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انگو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب اُن کے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رحم
 نے گویا شہادت دی کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا اس طرح عمل تھا کہ اپنے علم سے دے زیر ناف ہاتھ باندھنا
 دیکھتے تھے۔ م۔ و جو حجت علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ جوڑنے میں
 ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ جوڑے اور ابن المنذر نے مالک رحم سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
 پس اُن کے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عاتقہ اہل علم کے نزدیک
 باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع حدیث صحیحہ دیگر میں مثل حدیث سل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
 حدیث عباس و ابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ و حدیث قبیلہ بن کعب عند الترمذی و ابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ و علی الشافعی
 فی الوضو علی الصدر۔ اور یہ لغز کہ شافعی رحم پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے منقول
 ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اس کے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد پر احادیث دیگر
 میں کوئی ایسا ضعیف نہیں جو دفع نحو حق کہ امام احمد رحم نے اسکو روایت کیا۔ ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر ہاتھ سے چنانچہ
 حدیث مالک بن حمر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ

کو بائیں پر کبے ہوئے اپنے سید پر رکھا۔ رواہ ابن خریزہ فی مصنف۔ ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث واکل رضی اللہ عنہ میں متفقین اگرچہ
 نماز کا فعل ہے اور صرف اس قدر سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہوتا ہے اور اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث اصعب
 کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات منظر یہ میں مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے
 لان الوضوء تحت السرة اقرب الی التعظیم و هو المقصود۔ کیونکہ زیر نفاذ رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور
 تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ فـ سنت کے واسطے بالاتفاق چہا تون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی البیہات
 وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ ع۔ بالجملہ دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر عمل صحابہ و تابعین بھی ثابت ہے پس جن کے
 نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہوا اختیار کرے۔ ہاں اکثر ائمہ حنفیہ سے اتنا اختلاف دریافت معلوم ہوا ہے پس رکھنے میں مختار ہے
 اور اصل سنت اعتقاد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رحمہ کہ فرمایا۔ کم الاعتقاد سنۃ القیام عند
 ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمۃ حتی لا یسرل حالۃ الشار۔ پھر اعتقاد مذکور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیام
 کی سنت ہے۔ حتی کہ شمار پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو نہ چھوڑے۔ فـ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے
 تو نرات سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ و الاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے میں یہ کہ سر قیام۔
 فـ خواہ خنثی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا کھلی ہو جیسے معذور یا متغفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم میں نہیں
 برقیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ فـ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعنی فیہ۔ نوا جیسے قیام
 میں ہاتھ باندھے۔ و الا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا ہو اس میں نہیں مسنون ہے۔ جو اسحج۔ یہی قول صحیح ہے۔ فـ
 یہی خمس الا نہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فیعمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھنے کے حالت قنوت میں۔ فـ کیونکہ
 وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اس میں دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آئی ہو وہ صرف اللہم اغفر لی پر
 کفایت کرے تو اس صورت میں اس قیام کو قرار نہیں ہے پس چاہیے کہ چھوڑے۔ م۔ و صلوۃ الجنائزہ۔ اور باندھے نماز
 جنازہ میں۔ فـ یعنی برابر چاروں تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القنوت۔ اور ہاتھ چھوڑ دے تو
 میں۔ فـ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ اس میں ذکر خفیف ہے مگر قرار نہیں ہے۔ اس پر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ الصبح میں قنوت
 دراز ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ باندھے۔ ط۔ و بین تکبیرات الایعاد۔ اور چھوڑے درمیان میں عید کی تکبیروں کے۔ فـ
 یعنی چوتھیں تکبیرات لاء کہنے میں ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہیں ہے لیکن طول قیام جو توبہ دنوں کے بھی
 باندھے۔ اس سراج وہ۔ یہ صلوۃ الصبح کی قنوت میں ہاتھ باندھنے کی توبہ ہے اور خطبہ جمعہ میں ہاتھ باندھنا غیر حدیث و اثر ہے
 اگرچہ طحاوی نے داخل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر لکھتا ہے۔ فـ تم یقول سبحانک اللہم و بحمدک الے آخرہ
 پھر پڑھے سبحانک اللہم و بحمدک آخر تک۔ فـ تمام یہ ہے۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا اله الا انت
 میں آیا و تعالیٰ جدک و جل ثناک و لا اله الا انت۔ لیکن جل ثناک اصل میں نہیں اور نہ نواہ میں ہے۔ البطل۔ پس اسکو فراموش
 دے۔ م۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینہ میں جل ثناک بڑھایا ہے۔ اسی کو شمار کرتے ہیں پھر شمار ہر ایک
 پڑھے خواہ امام ہو یا مقیدی ہو یا مفرد ہو۔ کما فی التاثر خانہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقیدی شمار نہ پڑھتے
 پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جن میں سے حضرت ابو بکر الصدیق و عمر و ابی سعید و عثمانی و احمد و غیر یہ ہیں و ترمذی رحمہ نے کہا کہ
 اسی پر تابعین و غیر یہ ہیں سے اہل علم کا عمل ہے۔ و عن ابی یوسف ائمہ یقیم الیہ قولہ الی وجہ الی آخرہ۔ اور
 ابو یوسف سے مروی ہے کہ محل اس شمار کے ساتھ ملا دے۔ یہ دعا الی وجہ الی آخر تک۔ فـ اسکا نام توجہ ہے
 ہو یا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اولی یہ کہ اولی شمار کے پھر توجہ لا دے

اور صاحب الدیبا نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایت علی بن ابی النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بربیل مہاجر
 علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ فلیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا بلکہ
 میں کہتا ہوں کہ جب روایت ہوا کہ شمار بھی کہی چاہیے اور توجہ بھی کیا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آ گیا۔ ہاں یہ البتہ وہی
 تھا کہ فرائض میں کھانا کو نہیں تو شاید تہجد میں کیا کرتے ہوں۔ جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن
 کہ جب تطہیر پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرا کبرانی وجہت وہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولکن صحیح ابن حبان وثنی ترمذی
 و طبرانی میں حدیث ابو رافع رحمہ سے اسکو ناز مکتوبہ یعنی فریضہ میں نقل کیا۔ کہانی المحسن پس یہ صحیح ہے کہ کوئی خصوصیت نقل
 کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وہی
 للذی نظر السموات والارض خیفاً واما من الشکرین ان صلواتی وحماسی وعتاتی سر رب العالمین لا شریک لہ وذلک
 امرت واما من السلیین۔ (بعض روایات میں وانا اول السلیین) اللهم انت الملك لا اله الا انت ربی وانا جمدک قلت نفسی
 و احضرت بذنبی فاغفر لی ذنوبی جمیعاً و لا یغفر الذنوب الا انت وابدنی لاسن الاخلاق لایہدی لاحسن الا انت و امرت
 عنی سبئاً لا یصرف عنی سبئاً الا انت لیبک و سجد بک و انظر لک فی ید بک و الشریس البک انابک و الیک تبارکت و تعالیٰ
 استغفرک و اتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول السلیین) کہنے سے ناز فاسد ہوئی کیونکہ کذب ہے۔ بھرا لائق میں کہا
 کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت بن اناہل السلیین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدر میں حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللهم کعت و بک آمنت و لک اسلمت خضع کب سمعی و بصری و عقی و عصبی۔ ہاں اسکو
 مسلم و ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ من حمدہ و بنا و لک الحمد و کثیر اطیباً ما کافہ کہتے
 م۔ اور فرماتے اللهم ربنا لک الحمد لا اله الا انت و لا یغفر الذنوب الا انت و لا یغفر الذنوب الا انت و لا یغفر الذنوب الا انت و لا یغفر الذنوب الا انت
 و بعد و کلنا لک جمد لا مانع لما عطیت و لا معطى لما صنعت و لا نفع ذالک الحمد منک الحمد۔ اسکو بھی مسلم و ابو داؤد و نسائی نے روایت
 کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو بن ہار کثر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللهم لک سجدت و بک آمنت و لک اسلمت سجدہ و بک
 اللہ سے خلقہ و صوره و خلق سمع و بصرہ تبارک اسرا حسن الخالقین۔ ہاں مسلم و ابو داؤد و نسائی نے علی بن ریح۔ میں کہتا ہوں
 کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللهم یا صمد یعنی وہی خطایا سے کہا بعدت بین المشرق و المغرب اللهم اغسل خطایا سے بالماء
 و اخرجہ و البرد۔ بخاری و مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و الدائیدہ آہا ہے۔ بعض روایات صحیح میں زائد ہے کہ۔ اللهم نفسی من الذنوب
 کما یبقی الثوب الابيض من الدنس۔ م۔ اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے کہ اللهم اغفر لی و اجنبی
 و عافنی و اہدنی و ازرنی ذاجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ج۔ م۔ بعد اسکے التحیات اور درود و حمد و الفاظ سے صلح میں مروی ہیں
 پھر آخر میں سلام سے پہلے کہتے کہ اللهم اغفر لی ما قدمت و ما اخرت و ما اسررت و ما اعلنت و ما انت اعلم منی انت
 المتقدم و انت الموفق لا اله الا انت۔ م۔ مسلم و ابو داؤد و نسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ ابن الحارث رحمہ کے کہا کہ بعض
 کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہوں کہ فرائض میں تو نماز میں اپنے تبرک لیا جاوے
 بالجلد شمار و توجہ میں جمع کرنا مقبوت نہیں لیکن بقی نے حضرت جابر رحمہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللهم و بحمدک و بک و تعالیٰ جہدک و لا اله غیرک وجہت وہی الی اللہ رب العالمین
 پس اولی یہ کہ یوں ہی کہے۔ الفتح۔ اور اتند قول ابو یوسف رحمہ کے اسحق رحمہ کے نزدیک بھی شمار و توجہ میں جمع کرنا ہے
 ہے۔ فواللہ ایتہ انس ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر و قرا سبحانک اللهم و بحمدک الخ
 و لم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل روایت انس رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللہ و بھگت آخر تک پڑھتے اور اس پر زیادہ نہیں کیا۔ فقہ یعنی انس رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہے پھر اس میں دو وجہ سے کلام ہر اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہیں و لیکن رو کیا گیا کہ استاذ میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باب ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعا و طرائف میں عبد اور ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس و عائشہ و ابو سعید خدری و جابر و عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سواے عمر و ابن مسعود رحمہ کے کہ اُن سے موقوف روایت کی اور دارقطنی رحمہ نے کہا کہ عمر رحمہ سے انہیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جبر سے سبحانک اللہ الخ پڑھتے تھے اور ابو داؤد و الترمذی نے عائشہ رحمہ سے مرفوع روایت کر کے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رحمہ سے وثقا اور سعید بن منصور نے حضرت ابو بکر سے وثقا روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اُٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللہ و بھگت۔ عین بار۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا اله الا انت پھر کہتے لا اله الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کہیں۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العظیم من الشیطان الرجیم من ہرہ و نفخہ و نفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ترمذی نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح و زیادہ مشہور ہے۔ انہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو کعب و ابن معین و ابو زرعہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توفیق کافی ہے۔ الفتح۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل میں سبحانک اللہ و بھگت الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو۔ م۔ اور جب نماز میں مثل حضرت ابو بکر و عمر رحمہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رحمہ اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جبر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اتوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُسکے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن سے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے مان باب آپ پڑھ رہے ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر و قرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کتنا ہوں اللہم یا عبدینی و بین خطایاے کا باعدت بین المشرق و المغرب اللہم تقی من خطایاے کما یقنی الثوب الابيض من الدنس اللہم غسلی من خطایاے ہا لما و اثلجہ البرد۔ اسکو بخاری و مسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس ذکر کو معین کر کے سنت نہیں کیا ہے۔ من الفتح۔ و ما رواہ محمود علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے یعنی نفل میں انی وجبت و جی الخ پڑھتے تھے۔ م۔ پھر تحقیق یہ کہ اس میں کلام نہیں کہ سوائے شائد مذکور کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہیں اُنکے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی در نہ ان پر مواظبت کرنا نا جماعت میں مکروہ ہے۔ کچھ اسوجہ سے کہ اہت نہیں کہ اُنکا ثبوت نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ خفیف کا جو حکم مستنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے و علی ہذا اگر نماز میں پڑھے تو منافقہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ خفیفہ آگے فرائض میں پڑھنے سے وجہ عدم ثبوت کے لئے ہے نہ کہ اصل میں پڑھنا صحیح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو ملنے میں اور دعا میں

الانزام کو خلاف سنت سمجھ کر منع کرتے ہیں۔ ہاں سنن و نوافل میں مستحب ہر صحیح ابو حسانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہر
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرا کبر و جہت دجی للذی الخ۔ معنی ابی حسان
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رحمہ اللہ میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کتبہ یعنی فریضہ پڑھتے کھڑے
ہونے تو دجہت دجی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونوں میں پڑھتے تھے۔ اور جو میں نے تحقیق بیان کر دی
اُس سے کل ادبام دور ہو گئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہر ایک احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ ان میں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین و دیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہر ایک سببانک اللهم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رحمہ اللہ میں یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے مرعج مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہر معمول
پر بھی نہیں ہو سکتا کہ ہم انگوٹھ ملائیں کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہے توجہ قرأت میں
تخفیف ہے تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور کردہ ہوا لیکن بعض صحیح احادیث میں آپ کا دجہت دجی آہ پڑ جانا بھی قرآن
میں ثبوت ہوا ہے تو نفل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھ لینا مضائقہ نہیں ہے لیکن سببانک اللهم کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں
ہے تو اولیٰ یہ کہ خالی دجہت دجی الخ یا فقط اللهم یا عبدی الخ پڑھے اور جب جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر اتم کے کلام میں پوری شناریوں صحیح سببانک اللهم و بحمد و تبارک اسمک و تعالیٰ بحمدک جل ثناک
و لا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ و قوله و جل ثناک لم ینذک فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ و جل ثناک مشہور روایتوں
میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس
اسکو فرائض میں نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی شناریں یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اس میں قدر سنت معتد مع رعایت
تخفیف اولیٰ و احوط ہے لیکن ناز جنازہ میں لا نا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ و الاولیٰ ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر
الغنیۃ ہے۔ اور تکبیر سے پہلی اولیٰ ہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے افعال ہو جاوے۔ ف۔ در بیان میں انی دجہت
دجی فاصل سو۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقہ ابو البیہ رحمہ اللہ ہے۔
و فیہ نظر م۔ اور فقہائے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجماع اسکو پڑھے۔ پھر بعد شناریں پڑھنے کے فرمایا۔ و یستعین باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ دعوں سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کو شیطان مطرود ہے۔ ف۔ گو یا شناریں
ہے کہ اس میں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم طے سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ بقولہ تعالیٰ فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدیل اس قول الہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ دعوں سے اللہ
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناه اذا اردت قراءة القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہیں کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہے تو انہی فقرات میں سے ابو عمرو اور عالم و ابن کثیر نے اختیار کیا۔ اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے۔ حفص رحمہ اللہ نے کہا کہ۔
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر میں اذہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور نافع و ابن ماکر کسائی
نے قول اول پڑا کہ اللہ ہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رحمہ اللہ نے استعین باللہ من الشیطان الرجیم
لیا اذہی ابن سیرین رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے افراد وہ ہیں۔ اور مجتہبی میں ہے کہ حمزہ رحمہ اللہ کے قول
پر قوسی ہو گا۔ نام مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔ و الاولیٰ ان یقول استعین باللہ۔ اور اولیٰ لفظ استعاذہ میں یہ کہ لفظ استعین
من الشیطان الرجیم۔ لہذا فی القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر اصحاب

و آثار میں اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ - وار د ہر لفظ کا کما - و یقرب منہ اَعُوذُ بِاللّٰهِ - اور عقیدہ کے قریب اَعُوذُ بِاللّٰهِ ہر
فصل ہدیہ میں مذکور ہے بخار الخلاء اور اسی پر قوی دیا جاوے - الزا ہدی - اور ہر حدیث ابو سعید رحمہ اللہ میں گذرا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ پر حاسد بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے - پھر میں
اخفاء سنت ہے اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ سنون نہیں - الذخیرہ - پھر یہ عابد ملت کے نزدیک
سنت ہے - ثم التَّوَضُّعُ لِلْقُرْآنِ دُونَ الثَّنَاءِ عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدُ لَمَّا تَلَوْنَا - پھر تَعَوُّذُ یعنی اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
پُر حنا یہ قرأت کا تابع ہے نہ ثناء کا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - وَتَبِخْرُ الْفَاذِ الْفَرَا
الْقُرْآنِ الْآلَاءِ - یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تَعَوُّذُ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتیٰ یا تَبِخْرُ الْفَرَا وَتَبِخْرُ الْفَرَا
حتیٰ کہ مسنون اسکو پڑھنا مقصدی - وَتَبِخْرُ الْفَرَا سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہیں رہی پھر ہم
مقصدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہیں ہے تو وہ تَعَوُّذُ بھی نہیں پڑھنا گھر ثناء پڑھ کر خاموش ہو جائیگا - اور مسنون وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سنت کر گئی تو وہ بعد سلام امام کے پھر ہو کر
باقی خود پڑھنا تو قرأت کے واسطے تَعَوُّذُ پڑھنا - و یوخر عن تکبیرات البعد - اور امام تَعَوُّذُ پڑھنے کو تاخیر کرے جب تک
تکبیر و ن سے - وَتَبِخْرُ الْفَرَا ان تکبیر و ن کے بعد قرأت شروع کرے گا تو اسوقت تَعَوُّذُ پڑھے - یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول
جیسے مصنف رحمہ نے بیان کیا بعض کتب میں ہے اور عائشہ کتب مانند مسوط و منظومہ وغیرہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا ذکر نہیں ہے صرف
امام محمد کا قول مذکور ہے اور متون اسی قول پر ہیں - ۱ - خلافاً لابن یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہے وَتَبِخْرُ
کیونکہ اُنکے نزدیک تَعَوُّذُ ثناء کا تابع ہے یعنی جو کوئی سبحانک اللہ الخ پڑھے وہ تَعَوُّذُ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تَعَوُّذُ کا مشروع ہونا
دوسرے دفع کرنے کے واسطے ہے اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علیٰ ہذا مقصدی
بھی پڑھنا اور مسنون دوم قرآن پڑھنا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ میں مذکور ہے - اِنْفِ
میں کہتا ہوں کہ یہ محل نظر ہے کہ دوبارہ مسنون اسکو کیوں پڑھے اور صحیح تو یہ ہے کہ جو ہندیہ میں نقل کیا کہ تَعَوُّذُ کا محل افتتاح
نام ہے نہ دیگر پس اگر نامہ مشروع کی اور تَعَوُّذُ قبول کیا حتیٰ کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تَعَوُّذُ نہیں پڑھنا - خلاصہ خارج
نامہ کی قرأت میں تَعَوُّذُ کو بالاتفاق جبر کرے - ع - پھر تَعَوُّذُ پڑھنے کے بعد فصل نہ کرے - بلکہ تسبیح لاوے - ت - و یقرّ البسم اللہ
الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - وَتَبِخْرُ الْفَرَا مقصدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اس میں تغیر نہ کرے
م - بلکہ انقل فی المشاہیر - یون ہی مشہور حدیثوں میں مروی ہے - وَتَبِخْرُ الْفَرَا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آئندہ جو بحث آتی ہے کہ آپ جبر سے اسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ
پڑھتے تھے لہذا یہاں علامہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے - پھر تسبیح میں کلام چار مسائل میں ہے - اول یہ کہ بسم اللہ
میں سے ہے یا نہیں - دوم وہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں - سوم وہ ہر سورت میں سے ہے یا نہیں - چارم اسکو فاتحہ کے ساتھ
جبر سے پڑھے یا نہیں - ع - اور یہ در حقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہے کیونکہ اگر وہ فاتحہ میں سے ہے تو جب فاتحہ کا جبر کرے تو ہر
جبر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہیں کہ نام سورہ کا جبر کرے سوائے ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل میں آیا - و انہ من سلیمان
و انہم اسماء الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہاں بسم اللہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہے پوری آیت نہیں ہے اور یہ بالا جماع قرآن میں
ہر ایک کے سوائے بسم اللہ ہر سورہ کے اول میں مکتوب ہے تو مخلص کلام عینی یہ کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن میں ہے
لیکن یہ ایک آیت ہے جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہے اور کسی سورہ کا جز نہیں ہے نظیر یہ - اور جو نکرہ جمال
پیدا ہو گیا کہ شاید یہ پوری آیت نہ لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رحمہ کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا ہوگا - اب ہم ہر پڑھنے کے

اور سبب و حائل کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے مانعت بنظر احتیاط و حرمت کی ترجیح کے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو تنویہ
 میں مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آئندہ مجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم و سوم کا جواب ہو گیا کہ
 وہ ایک آیت ہے قرآن میں سے علی الصبح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت میں سے نہیں ہے اور شافیہ کے نزدیک صحیح مذہب
 پر وہ فاتحہ اور سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہے اور حمزہ رحم نے کہا
 کہ وہ خاصۃ فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ البیہقی۔ اور حاصل مذہب حمزہ یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی
 سورتوں پر واسطے فصل کے ہے حمزہ نہیں ہے۔ اور معتبلی میں ذکر کیا کہ اسبیجانی رحم نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر
 ہیں کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور بسملہ کو ہر رکعت
 کے اول میں پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ اور فاتحہ و سورہ کے بیچ میں نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع
 والحوہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ لانے کا حکم ہے۔ کلاقیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہیں کیونکہ سورہ کا اعتبار کرنا
 مقصود نہیں ہے و لیکن کلام اس میں آدینگام۔ رہا جواب مسئلہ چارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جزو کر کے
 اور شافعی رحم کے نزدیک جبر کر لیا۔ لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ ویسرہا۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو۔ بقول ابن مسعود
 اربع خفیفین الامام و ذکر من جملتها التعوذ و التسمیۃ و امین۔ بدیل قول ابن مسعود رحم کے کہ چار چیزیں ہیں جکو امام خفیہ
 پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و امین کو۔ فت۔ اور چارم تجدیدی یعنی ربنا دلک الحمد۔ و لیکن یہ قول ابن مسعود
 کا نہیں مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھے تعوذ و بسملہ ربنا دلک الحمد کو۔ زمیعی۔ بان
 ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چاروں چیزوں کا اخفاء روایت کیا ہے۔ فت۔ اور عبد الرزاق نے پانچویں چیز سبحانک اللہم
 کو زیادہ روایت کیا۔ سحر و افصح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہیں چنانچہ معلوم ہو گا۔ وقال
 الشافعی سحر بالتسمیۃ عند النہج بالقرآن۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ تسمیہ کو جبر سے پڑھے جب قرأت کو جبر سے پڑھے۔ فت۔
 مبسوط میں کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ کے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتوں کا جزو ہی یا نہیں دو قول ہیں۔ ن۔ اور ان کے
 مذہب میں اصح یہ ہے کہ اگر باقیوں کا بھی جزو ہے۔ کما فی البیہقی۔ لہذا مصنف رحم نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
 جبر بیان کیا اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے اتفاق میں اور ابن حجر نے نفع الہامی میں بہت سی روایات ذکر کیں جن میں سورہ الحمد
 کی سات آیتوں میں ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے و لیکن حق یہ کہ ان میں تین نصیحت ہیں کہ آیت بسملہ ساتویں آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک
 آیت ہے تو ضرور ہوا کہ ہی تادیل کجا دے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات متحدہ ہیں کیونکہ جبر و اخفاء کی احادیث
 سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جبر ثابت ہوا تو بصریح ہے کہ بسملہ اس کا جزو نہیں ہے و لیکن امام شافعی رحم نے بسملہ کا جبر کیا۔
 لما روى ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جبر فی صلوٰۃ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نازیبن
 بسملہ کے ساتھ جبر کیا۔ فت۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہیں نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء بقوت
 جو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں۔ حالانکہ بیان تو جبر بسملہ کی روایت ثابت ہونے میں کلام ہے اور دارقطنی
 نے کہا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام ہے کہ جب کہ
 بارہ میں چند احادیث ابو ہریرہ و امی جاس و حضرت علی دام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و بریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم
 سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں ہیں اور عینی رحم نے بسملہ کے ساتھ ذکر کر کے سب میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رحم نے بھی آنکو
 نصب السراپہ دیگرہ میں ذکر کیا۔ اور ترمذی رحم نے کہا کہ جبر بسملہ پر صحابہ رضو میں سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ الخ۔ اور ابن الہمام
 نے لکھا کہ صحیح ابن خزمہ و ابن حبان و نسائی میں نعیم الحجری سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس اللہ ہر پروردگار نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر اہم القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتیٰ کہ ولا الضالین پڑھی
 آئین کسی پھر بعد سلام کے کیا کہ قسم آسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں نماز میں زیادہ مشابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 ہوں۔ انقل اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا۔ کہانی یعنی ہم۔ اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
 نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رحمت جواب دیا کہ نعیم الجبر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں
 میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
 نے جبر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفاء بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے۔ ف۔ جیسے طبرکی نماز کی حدیث
 صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھی اور فریادیں یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
 خابغیما۔ پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی۔ م۔ اور صریح جبر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسملہ کا جبر کیا۔ حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح
 ورنہ مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابوالصلت ضعیف ہے اور
 بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہیں ہو ماضی استقر ثبوت ہوا کہ کبھی جبر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم
 کی عرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہو تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا ادنیٰ ہے
 م۔ اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جبر بسملہ میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہ ہو اسی واسطے چاروں مساند و ان
 و امام احمد نے جبر بسملہ کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ انکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے
 کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے۔
 اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں آنھوں نے جبر بسملہ کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماء نے انکو
 قسم دلائی کہ جو حدیث انھیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
 صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رحمہ سے جو روایات میں انھیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں۔ ع۔ ابن حجر نے ان آثار کو
 بیان کیا اور محل دارقطنی کو برقرار رکھا ہے۔ م۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ جبر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رحمہ سے مروی ہیں مگر
 اکثر انھیں سے علت سے خالی نہیں ہیں۔ اور طحاوی وابن عبد البر نے ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ بسملہ کا جبر کرنا اعراب
 کی قرأت ہے اور ابن عباس رحمہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جبر نہ کیا بابتک کہ وفات فرمائی
 پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں۔ ف۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جبر نہیں کیا
 اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جبر کیا ہے تو تعارض دفع ہو گیا لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ قلنا محمول علی التعلیم۔ ہم کہتے ہیں کہ
 جبر بسملہ محمول پر تعلیم ہے۔ ف۔ یعنی اگر جبر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہو گا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جبر کیا تاکہ معلوم
 ہو جاوے کہ نماز میں بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ تم جبر کو کیوں اسپر محمول کہتے ہو بلکہ اخفاء کو
 جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے۔ جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اس میں کیونکہ
 تاویل کریں۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ اخفاء بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص میں کہ انہیں تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ لا انکشاف
 انھیں ان علیہ السلام کا ان لایا پھر ہوا۔ کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جبر نہیں کیا
 کرتے تھے۔ ف۔ صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے انھیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
 پڑھتا ہو۔ علت و ثبوت وہاں بخاری و مسند امام۔ اس سے مراد یہ ہیں کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ مراد

ہے کہ ایسے نہیں چڑھا کہ میں سنوں یعنی جبر نہیں کیا۔ پس اس کے کہ دوسری روایت میں اس نے نصیح کی نکالنا لا بھرحق
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جبر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد و نسائی کی روایت
پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے ناز چڑھی پس بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں
ہے کہ افس زہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دابو بکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے۔ یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طرانی نے کہا کہ حدیثنا عبد السموی و سب حدیثنا محمد بن ابی اسری حدیثنا متھرب بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس زہ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم دابو بکر و عمر و عثمان و علی زہ یعنی انس زہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی
خفیہ پڑھتے تھے کہ دابو بکر و عمر و عثمان زہ۔ یہ اسناد جدید ہے۔ م۔ ابن عبد البر و ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول یمن مسعود و ابن الزبیر
و عمار بن یاسر و عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم حسن بن ابی الحسن و شعبی و نعیمی و دہش و زہری و دہابد و قتادہ و عمر
بن عبد العزیز و اذاعی و حماد و عبد اللہ بن المبارک و ابو جعید و احمد و اسحاق کا ہے۔ ت۔ اور ترمذی نے عبد الغفر بن مغفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم ابھر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جہیز دابو بکر
و عمر و عثمان و علی و غیرہ میں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبد اللہ بن مغفل زہ نے اپنے بیٹے کو بسلہ جبر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبر
اسلام میں بدعت مت نکال کی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر و عثمان کے پیچھے ناز چڑھی پس میں نے
انہیں سے کسی کو جبر بسلہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث اس راہ
مخالفت صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفاء اربعہ سب بسلہ کا جبر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوئی
تو وہ معارض نموتی حدیث انس زہ عدم ابھر کے ساتھ جو شیخین و نسائی و احمد و صحیح ابن خریزہ و ابن جبان و دارقطنی و طبرانی و
ابو یعلی و غیرہ میں صحاح اسناد کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہر کیفیت کہ جبر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس متفق ہو کہ
بسلہ کا جبر نہ کرنا یہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسلہ جبر و سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس زہ سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورہ تون کا فصل نہیں پہچانتے تھے یا شک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔
اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزل اس آیت کا جہاں یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورہ تون کی فصل یعنی بسم اللہ
ابتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جبر نہیں ہے اسی واسطے اس کا جبر بھی نہیں ہے۔ معنی یہ کہ کہ احادیث خفیہ متداول
ہر بہت ہیں انانجلہ حدیث صحیح مسلم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم
کی گئی صلوة یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے ما کہ یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندہ کے درمیان
ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ اہذا الصراط المستقیم مراد اللہ بن النعمان علیہ السلام و لا الضالین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبد البر زہ نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسلہ جبر و فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہر اہل حق
صحیح ہے جو محض تاویل نہیں اور مجھے بسلہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریق
استند مال یہ کہ بخوارہ الحمد سے شروع ہے نہ بسلہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھتا تو یہ آیات بسم اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غلط تفسیر اور
مدعیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی میں آیات بندے کی جو میں اللہ لیل اس پر محمول ہو وہ تفسیر صحیح ہے۔

آیات میرے بندے کے واسطے ہیں۔ جو اگر کفر صحیح میں ہیں اور یوں ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اس میں
 شافعی رحم کی تفسیر جاری نہیں ہوئی کیونکہ اگر انصت علیہم۔ ہر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ
 کے واسطے باقی ہو گئی۔ اور اگر انصت علیہم ہر آیت شمار کریں تو کل آیات آٹھ جادوئی۔ ہر حال حدیث میں تو نصف انصت کی تصریح ہے
 یہ سب اسکے خلاف صحت میں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسط سے شرح ہر اس طرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
 الرحمن الرحیم پڑھی تو اسے تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک۔ یعنی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبد اللہ بن یزید
 بن سہمان۔ راوی کذاب موجود ہر مالک و ہشام بن عروہ و احمد ابن مہین و ابی جہان و ابو داؤد و نسائی وغیرہم ائمہ سے اسکو
 کذاب و متروک کہا پھر کیونکہ حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ نہج استدلال کے سورہ تبارک
 الذی کی تفصیل ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ قیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا
 کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ قیس آیت ہے بدین بسط کے تو معلوم ہو گیا کہ بسط
 اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخلاص بسط اور روایات جہر میں اس طرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدین
 قصد تعلیم کے اس واسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہنچتی اقول اور کثرت طرق بلکہ
 ابی جہر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اس واسطے مفید نہیں کہ وہ صریح مخالفت مصالح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس نے
 خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی سے انس زعم سے انھیں بزرگوں
 سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکہ قوت ہوگی حالانکہ روایات کا غلط اور کذاب اس میں
 شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتیٰ کہ ابن وجیہم نے حاکم سے اجترار کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرتے اور غلطی
 کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تعلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی م نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث بھر دی
 ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی مدعا ہے کہ ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض ماکیہ نے
 قسم دلائی کہ اس میں سے حدیث صحیح بتلا دیکھے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث
 انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابو ہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض مصالح احادیث
 انس زعم وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رحم نے تو حمال و غصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو تفسیر
 بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سرور جی رحم نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی حج و تعدیل کسی برا اعتبار نہیں ہے۔ اور وہی
 سے عجب کہ کیونکہ ان احادیث سے حجت بیکڑی حالانکہ ابن طبقہ کی احادیث کے حق میں عجب کہا گیا ہے ان کنت لادریک
 تنک مصیبت۔ و ان کنت تدری فامصیبتہ عظم۔ یعنی ان روایات مجملہ سے آگاہ نہ ہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر
 مجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ نہ الخلف مافی الیہ۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں
 اُسے ظاہر ہو گا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے اہل عتقین و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا
 اور پہلے لوگ اس سے غافل اگر چہ جوڑین تو مشکل و نہ جوڑین تو مشکل ہے و لہذا شیخ الشیخ مولانا عبد الغفر نے دانے
 والد شاہ والی اس طرح نہ تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث سمجھ میں نہیں نہ کرنا چاہیے خصوصاً قتادہ
 میں ایسے کوئی اثر ثابت کرنا بھری غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ناخذ یہی کتب ہیں۔ بالکل عدم الجہر بسط میں ثابت ہے
 حتیٰ کہ علامہ سیوطی نے شخصی مع سے روایت کی کہ بسط کا جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
 میں بھی یہی مذکور ہے کہ اگر جہر کرنا بدعت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کہا تھا اور سنت علی التیقین
 اس میں اختلاف ہے۔ تاہم یہی حاکم و دارقطنی ہیں اور نہ خود سورہ ہر مکر قرآن سے ایک ایسے ہر مکر

بسطہ میں سنت اخفاء ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ فت۔ پر واقعہ حسن۔ فت۔ کہ بسطہ کو نماز شروع کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لایاتی بہائی اول کل رکعتہ کا لتعود۔ اور بسطہ کو ہر رکعت کے اول میں نہ لادے جیسے تہود کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف نفع۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسطہ کو احتیاطاً ہر رکعت کے اول میں لادے۔ فت۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتیٰ کہ اجتہادات علماء بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوحتیٰ کہ اعادہ واجب رہا۔ فت۔ اگرچہ صحیح و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہاد ہی ہے حتیٰ کہ ضعیف احتمال خطا اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ و ہو قولہما۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ فت۔ اور معنی نے قنیہ زاید ہی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایہ الحسن میں واجب نہیں ہے۔ لیکن بجز اراقہ میں اسکو بوجہ مخالفت حقون کے ضعیف کہا ہے اور تفسیری زاید ہی میں ہے کہ خارج نماز بھی صحیح ہے کہ بسطہ پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقتضایہ دلیل تو یہی کہ احتیاطاً مذکور واجب ہو۔ کمالہ تفسیری۔ پھر میں نے نہ اتفاق کو دیکھا کہ کما حق یہ کہ ارجح ہے بنظر دلیل اور وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و حقون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضایہ دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسطہ پڑھنا سنون ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رحم ہے کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا تیسین نہیں مثل فاتحہ کے تو سندہ میں سے ترک بعض کا کچھ مفسرین لیکن بنظر اختلاف ہو مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور تئیر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسطہ پڑھے اگرچہ جبری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان سنون نہیں اگرچہ نماز تئیری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ و۔ و لایاتی بہا میں السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسطہ کو نہ لادے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رحم خانہ یاتی بہائی صلوٰۃ والمخافۃ۔ لیکن امام محمد رحم کے نزدیک خفیہ نماز میں پڑھے۔ فت۔ اور حسن رحم نے اعظم رحم سے روایت کی کہ سورہ پڑھنا اولیٰ ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ نا دجری ہو یا سری ہو سب میں اولیٰ ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔ و لیکن ابو ہریرہ رحم سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد صر سے قرأت شروع کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رداءہ سلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسطہ کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ والہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسطہ سے خارج ہوئے تو قف۔ ت۔ یقراہ فاتحہ و کتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ فت۔ جبکہ تقدیم کی ہو۔ تقرات واجب تام و کمال حتیٰ کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر ایسا کہ بعد میں تشدید چھوڑے تو عامۃ مشائخ کے نزدیک ناسد ہوگی اور مختار یہ کہ ناسد ہوگی۔ انخلاصت۔ پھر امین کے اور سنت امین آہستہ ہے اور امین بالمد و التشدید خطا فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے ناسد ہوگی علیہ الفتویٰ۔ خواہ نماز قرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ تیسین اسراج۔ م۔ و سورہ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ فت۔ وجوباً اور چھٹا سورہ پورا پڑھے رکوع سے افضل ہے۔ اولث آیات من امی سورہ شاء۔ یا ثیرہ لے تین آئین جس کسی صورت میں سے چاہے۔ فت۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر تئیری ایک یا دو آئین ہوں تو کراہت تھوپی نہ رہی لیکن کراہت تئیری اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر سنون پڑھے۔ ج۔ د۔ فقراتہ الفاتحہ لاتیسین رکبنا عندنا و کذا اضم السورۃ الیہا۔ پس ہر سے نزدیک قرأتہ الفاتحہ رکب ہونے کو تیسین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملائے کا ہے۔ فت۔ بلکہ دونوں واجب ہیں حتیٰ کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے بر خلاف رکب کے کہ جب رکب جاتا رہے تو نماز ناسد ہو جاتی ہے کیونکہ رکب تو جسا رکب ہو اسکی ذات کا تمام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب ہے وہ چیز بالکل جاتی نہیں تھی بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو دور ہونا ضرور ہوتا ہے تاکہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی حضرت امام کا فتاویٰ کے مطابق

بچہ خلافت میں کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما فاتحہ پر اتنا اکتفا کرنا بوجھال کیا
 تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کر لے تو کافی ہے اور اس پر زیادہ کر لے تو اہل ہر جیسا کہ رزین کی
 عداوت میسر میں ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحہ۔ فاتحہ میں شافعی نے
 خلافت کیا۔ ف۔ حتی کہ ابابک کی شدید اگر چہ بڑے وعدہ معنی جاکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سوچ یا دھوپ کے منی میں اور
 سوایا جاتا ہے اس پر سجدہ سوچ۔ تتمۃ الشافعی۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی میں لیتے ہیں جسکو ہم وجوب کہتے
 حتی کہ وہ ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے گریات اتنی ہے کہ دے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلافت
 علی التحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے ناز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے
 کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ ناز محل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اس میں ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی ہو جس سے معلوم ہو
 یہ امر اسکی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ اسکی حقیقت میں سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ناز اصلی قطعی ہے تو اس میں جو
 قطعی ہے اس کے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو بر خلاف اسکے جسکی اصل قطعی ہو یعنی جو ناز میں سے مغلطوں ہے تو اسکے
 ساتھ مغلطوں ملا جائیگا اور جو چیز کے قطعی ثبوت نہیں تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ ناز صحیح شرع ہوئی و فیہی
 افعال ادا ہوئے تو ظنی سے اسکا بطلان ہوگا۔ مع۔ و لما لک فیہما۔ اور خلافت کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونوں
 میں۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالیک کی کتاب ابو ہریرہ میں ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سجدہ
 ملا ناسنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ ملا ناز رکن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ کہ قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحہ
 الکتاب و سورۃ معہا۔ دلیل امام مالک رحمہ کی یہ حدیث ہے کہ ناز نہیں مگر بقراءت فاتحہ و اسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف۔
 اسکو ابن عدی رحمہ نے کمال میں ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت میں فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت
 میں کہ کافی نہیں ہوتی ناز مگر بفاتحہ کتاب و اسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت میں فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو
 ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریق بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت
 میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مرفوع یوں ہے کہ حکم دیا کہ ہم پڑھیں فاتحہ الکتاب اور جو میسر ہو۔ درواہ ابن حبان و احمد و ابویعلی
 والد ارقطی اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے
 عبادة بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابولعیم نے تاریخ اصحاب میں ابو سعید نصاری سے روایت
 کہیں اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن مانع حبیب اس اعرابی کی ناز کا بیان کہ جس نے بری طرح مسجد میں آکر حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کی موجودگی میں پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہ پھر پڑھ۔ ام القرآن اور جو چاہے۔ ورو
 احمد بیضاوی۔ مع۔ اور صحیح بن فاتحہ کے بعد واد نہیں ہے بلکہ ام القرآن فاعاد یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابو سعید
 رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے لیکن شافعی رحمہ مانند فاتحہ کے
 سورہ رکن نہیں کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہیں کہتے ہیں۔ مع۔ و للشافعی رحمہ قولہ علیہ السلام لا صلوة
 الا بفاتحہ الکتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ ناز نہیں مگر بفاتحہ الکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ و ابن ماجہ
 و سنن دارقطنی وغیرہ میں باسناد صحیح مرفوع ہے۔ و لنا قولہ تعالیٰ۔ اور ہماری دلیل قول الہی ہے۔ ف۔ یعنی اسکو
 مسئلہ میں ہم نے اول تعلیمات کو دیکھا تو ہم کو قرآن میں یہ آیت ملی۔ فاقروا لمیسر من القرآن۔ پس پڑھو جو آسان
 ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی میں سے عمرات چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ
 ایک آیت یا متن آیات ہیں حتی کہ قرآن مجید ہو۔ پس اس میں کوئی بات محل نہیں ہے۔ پھر ہر حدیث سے معلوم ہوا کہ پڑھنے کا

وزائد کے بغیر نازل ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ و الزیادۃ علیہ خبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادت کی گونا گونا گویا قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ و نہ کیونکہ قرآن خفیہ ہوا جاتا ہے تو علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے لکن یہ وجہ العمل لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ و نہ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ قطعاً بوجہ یہاں نہ ہونے لگا کہ پوری فاتحہ زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتیٰ کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سو کر کے نقصان پورا کر دے اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق غلطی ہے لیکن وہ رکن عزرائل ہو گئی تو اس کے ترک سے نازل ہوگی اور ہم کہ چکے کہ غلطی رکن سے قطعی کیونکہ باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازیں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے تو فاتحہ سے نازل بھی واجب ہے وہ کچھ رکن نہوا ہیں مگر یہ کہ فرض بقدر آسانی ہے خواہ فاتحہ میں سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و ہدایت آیت کے ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آیا۔ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں نازل اس کی جتنے کہ نہ ثریبی فاتحہ الكتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نازل ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نازل پوری نہ ہوئی حتیٰ کہ اس کا احادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس پورے باندھے برابر ہی تو اس راہ سے وہ نازل نہیں ہے نیز اس کی سلا یا ان میں لا عدلہ اس کا ایمان نہیں جس کا حمد ہو حالانکہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ حمد تو نازل بلکہ نازل کرنے سے بھی نافرین ہوتا۔ تو نازل میں بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہیں کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ لم یقرأ بفاتحہ القرآن نہ خارج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نازل پڑھی اس میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہیں ہے ہم نے پہچان لیا کہ اے ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس میں پڑے کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تفسیر کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصف نصف آخر حدیث تک جو ہتھ بسل کے جزو فاتحہ ہونے میں بیان کی ہے اس حدیث کو سوے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے میں بائیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نازل نہیں ہوتی ہے بالکل باطل نہیں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسمل جزو فاتحہ نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین میں معروف تھا کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہیں بلکہ یہ کہا کہ اس وقت اپنے جی میں پڑے۔ لیا کہ اور ہم غریب اس میں بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ و سورہ ۱ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے میں کوشش نہ کرے تو معذور ہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اس وقت تک ظاہر جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ سورہ الحمد سورہ البقرہ کے بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی میں کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا کہ تو خود کہ جیسے تجھے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پھر نازل شروع کر پس تکبیر کہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اس کو پڑھ ورنہ اللہ تعالیٰ کی حمد کر و تکبیر کر اور تسبیح کر۔ الحدیث ہم۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین کہے تو خدا میں کہے۔ و لا توفع آہستہ سے۔ و یقولوا المونم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ و آہستہ اگرچہ نازل سری میں سے محیط اگرچہ مانند جمع و جمع میں باواستہ یاد دوسرے مقتدی سے سنے۔ اسراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فانما یعنی بتسبیح اس حدیث کے۔ و پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فانما خانہ من و انق تامنہ تائین الملائکہ فخر آتقدم صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی جب امام آمین کہے تو ہم بھی آمین کہیں کیونکہ جسا آمین کہنا موافق ہے ملائکہ کے آمین کہنے کے اس کے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ السنۃ صحیح امام مالک رحمہ نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا۔ انما الامام یؤتم بہ ظاہر مقتدی علیہ السلام کہ خبر و او ذواتہ و او ذوالا قال ولا الضالین مقتدی۔ آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ اس کے ساتھ اقتدار کیجاوے سو ہم اس سے اختلاف مت کر دیں جب وہ تکبیر کہے تو ہم تکبیر کہیں اور جب وہ پڑھے تو ہم خاموش رہیں

اور جب وہ ولا الضالین کے توئم آئیں کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہر پیرس امام کے حصہ میں
قرأت کا اتمام ہر اور مقتدی کے حصہ میں آئیں ہر۔ امام مصنف رحم نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذا من الامام فاموا۔ کہ صبح امام کے آئیں
کئے ہر بدیل ہر۔ ولا تمسک لما کفی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ
لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالک رحم کے واسطے کوئی نمک اس حدیث میں نہیں جبین فرمایا اذا قال
الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہر کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام یقولہا
یعنی امام سہی آئیں کہتا ہر۔ فت۔ تو معلوم ہو گیا کہ بخوارہ مراد نہیں ہر۔ ابن الامام رحم نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم
نے فرمایا۔ واذ قال سمع اللہ من حمدہ فقولوا ربنا دلک الحمد۔ یعنی جب امام سمع اللہ من حمدہ کے توئم کہو ربنا دلک الحمد۔
اس میں بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا دلک الحمد کہنا خود ثابت ہر تو امام دونوں کے اور مقتدی فقط
ربنا دلک الحمد کے حالانکہ وہاں کہتے ہو کہ بخوارہ ہر اور غریب آویگا۔ بالجملہ آمین کے بعد ختم فاتحہ کے بخوارہ امام ہو یا مقتدی ہو یا
تنبأ پڑھنے والا ہو۔ وینفونہا۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ فت۔ یعنی آمین کہنا تو بالاجل ہر اختلاف یہ کہ ہمارے
نزدیک مطلقاً آہستہ کہنا سنت ہر یعنی دوامی فعل انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہر اور یہی اصل ہر
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہر اور ایک روایت امام مالک سے ہر ح۔ مبارک وینا من حدیث ابن مسعود۔ بدلیل اس کے
جو بتنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ فت۔ بسملہ کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہر
اور امام محمد نے آثار میں باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود نے
فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہر اور نہیں جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی انکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہر کہ ابراہیم رحم نے اسکو
ابن مسعود رحم سے لیا ہر اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحم نے جہر بسملہ کو گنواروں کا فعل اس واسطے کہا کہ اگر آپ کو سکھانے کے لیے
حضرت صلعم نے کبھی جہر کر دیا تاکہ موقع محل سیکھ جا دیں تو گنواروں میں وہی ہر تا درہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزیں ہیں جنکو امام اخفاء سے پڑے سبحانک اللہم انہم اور تعوذ اور تسبیح اور آمین اور بنا دلک الحمد
یہ اثر صبیح قولی ہر اور اس امر کو مشعر ہر کہ امام کے لیے اصل ان چیزیں یہی ہر اگرچہ دوسرے آثار اس کے مخالف بھی ہیں جسے
بخاری نے تعلیقا عطا دے ذکر کیا کہ ابن الزبیر دانکے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہر لیکن جو
جہر میں کسی کو کلام نہیں ہر۔ مگر اصل آہستہ ہر م۔ ولانہ دعاء فیکون منہا علی الاخفاء۔ اور اسوجہ سے کہ آمین دعاء ہر
تو اسکی بناء خفیہ ہر ہوگی۔ فت۔ اور شافعی کے قدیم قول میں اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہر کہ امام وقت ہی سب
آمین کا جہر کریں اور یہی قول احمد کا ہر اور واضح ہو کہ ابن الامام رحم نے صرف مالک بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جبین شعبہ
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سیفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہر ذکر کر کے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور طریق
کا روایت سیفیان کو ترجیح دینا ذکر کر کے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت میں
جو خفض کرنا مذکور ہر اس کے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز پست کرنے کے ہیں یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو
اول صف والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلا کے اور روایت سیفیان میں رنح الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ
نہیں کسی بلکہ آواز سے کسی جسکو اصل صف والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں
ہذا شخص النفع۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رحم کی دونوں حدیثوں سے جہر ثابت ہر لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ تو غرض
صرف (خفض باصوت) میں جاری ہر کہ خفض یعنی پست ہر اور دوسری روایت (اخفضی باصوت) میں جاری نہیں کہ یہ صبح اخفاء ہر
ہر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں آجکل انبوس کے قابل فساد ہیں جو ہر اور یہاں سے الفت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف

الحاکم غفرلہ مقدم من ذنبہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ تو تم کہو آمین کہ ٹانگہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ٹانگہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہو اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھ لگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہنا تو ولا الضالین جب کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلایا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت بن تصریح ہے کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت پورا کرنا کہ جب امام سے ولا الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا۔ اور یہی امر اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا تو کیونکر معلوم ہوتا لہذا بتلایا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر پھر ادنو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالفت ہو جاوے گی اس طرح کہ اذا من الامام سے یہ نکلے گا کہ جب اسکی تائید اور اس سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلے گا کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعدد ہر تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اریحہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری لفظ اذا من الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جس میں فرمایا۔ انا جہل الامام لیومکم بہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور ادھر گزری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صحیح ثابت ہے بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا حالانکہ مد آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سہقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کر لگا تو ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فایع ہو جاوے اور نیز اس پر تصریح ہے جہیہ کردی کہ امام کی خاموشی نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے در نہ جہر سے ہوتا تو اسکی تائید بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ٹانگہ کا آمین کہنا بیان فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سننا مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام اسحق نے ایک صحابہ عتہ سے روایت کی کہ اس عورت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز پڑی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین استغفر ادا سے کہی کہ اس عورت نے جو عورتوں کی صف میں کھی سن لیا۔ رواہ الطحاوی بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی صفیں بہت دور نہیں۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتی کہ سننا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ نے اس قدر زیادہ روایت کیا کہ پس ان کے آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن جہان فی معجمہ والحاکم و رواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے بڑھ کر کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ لیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رحم نے بشر بن سلف راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے نسائی رحم نے بسند صحیح حدیث داخل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فایع ہوے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت خریف اور تعلیم ہے۔ اور خود اہل فہمی امر عنہ نے آمین کا اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو برداشت غیبیہ عن سلمہ بن کبیل عن حجر الی الغیب۔ روایت کی کہ فاعل رضی اللہ عنہ نے

آپس میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آئیں کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفاء کیا اپنی آواز کو آئیں کے ساتھ - فرمادی
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اس میں
یہ کہ حجر ابی العنبر کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہے جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - یعنی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبر و ابو اسکن دونوں ہیں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت ثل ایسے باب
کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر نے اصحابی اسناد اصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن عنبس کہتے ہیں
اور کنیت ابو اسکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبر بھی کہتے تھے وہ طبری کوئی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن
نے کہا کہ وہ کوئی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے نہ
مقصود - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اس میں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے در بیان میں حجر ابو العنبر اور دائل بن
رضی الصر عنہ کے علقمہ بن دائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبر کی ملاقات خود دائل بن
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اس میں کوئی فخر نہیں ہے ابن الحارث نے کہا کہ ترمذی نے عل بن
بخاری رحم سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الحارث نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم
اس سے قطع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی فخر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور ثناء علماء اسکو حجت دیتے ہیں بلکہ یہ خود ثبوت ہے
کہ شعبہ رحم سے ابو العنبر کے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے دائل رضی الصر عنہ سے اخفاء آئیں کی بیان کی - اور
توبہ اسکی یہ کہ ابو داؤد و طحاوی نے شعبہ سے دوسری روایت ثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبر نے دائل رضی الصر عنہ سے بے واسطہ آئیں بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
طحاوی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی - ابو داؤد و حسانی کی روایت میں ذکر کیا اور دم ابو العنبر نے بواسطہ
علقمہ کے دائل رحم سے ابن باخفاء کی روایت کی - اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابویلی
الموصلی و طبرانی و ابو داؤد و طحاوی کی - روایات میں ذکر کیا پس عریج ثابت ہوا کہ دائل رضی الصر عنہ کا مطلب آئیں بالجہر کی روایت
سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
ابو اخیل (بہا صوت) کہا حالانکہ وہ تو (دہبا صوت) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعویٰ کہاں سے
ہو کہ وہ صرف جہر پر نہ اخفاء - اور کہنے بھی ذکر کر دیا کہ دونوں ہیں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی
غازین دونوں نہیں ہو سکتے اور دائل رضی الصر عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری متعدد دنوں کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الحارث کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رحم کی روایت کو ترجیح دی باین طہ کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑا چاہو ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دودھ سے غلط ہے اول یہ کہ بیان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت
پیش آتی ہاں جو نہ سب اختیار کرے اسکی محبت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین و دھرم
اللہ تعالیٰ کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجسادات مجتہدین کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا اخذ معلوم کیا جانا ہر حق کی اگر کسی مسئلہ
میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی
تقصیب حجت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچانے گا - نعوذ باللہ من شہ در
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں و دیکھو عل ترمذی میں اقوال و کتب وغیرہ پس مجھے تو یہ بات حق
نہیں ظاہر ہوئی ہے واللہ تعالیٰ ہو العظیم انہیں جس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آئیں کا اخفاء لکھتا ہے اور صلح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فاموا۔ اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فتقولوا آمین سے انشاء اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن جہر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم خضی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابو ہریرہ و وائل بن جہر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر رحمہما علیہ اور مجھے عند تحقیق کوئی حدیث قولی آمین نہیں ملتی۔ پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہر خصوص جبکہ بے جہر میں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے۔ یہ مجھے ظاہر کیا گیا والدہ تعالیٰ خالق کل شئی و ہوالا علم بالصواب۔ م۔ والمد والقصرفیہ و ہاں۔ آمین میں مد و قصر دو وجہ ہیں۔ یعنی لغت میں آمین دو وجہ پر صحیح ہے آمین بدالغ بردن یا سین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہاء نے اختیار کیا ہے۔ دوم آمین بدون مد کے بردن قرین۔ اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کرو دینا آواز لغت و یاد کے درمیان قرأت جائز ہے۔ والتشدید فیہ خطا و فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے۔ فس۔ آمین بدالغ و تشدید میم یعنی قاصدین ہے۔ گمانی قولہ نعم آمین البیت المحرام۔ (شرح سورہ انعام)۔ اس سے سنت آمین ادا نہ ہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ لغت مدد ہو بردن ضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور جب کہ لغت بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے لغت مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں بردن ضالین نماز فاسد ہیں اور لغت بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یوں ہی حذف یا آمین اگر میم مشد کیا خواہ لغت کو مد ہو یا نہ نماز فاسد ہی م دش۔ چاہیے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے نسبت اسکے کہ دونوں کو کھڑا کرے چنانچہ صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابو حنیفہ و محمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ علی المذہب۔ قال۔ مصنف رحمہ نے کہا۔ تم۔ پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتہدین بدون توقف کے۔ یکسر تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ فس۔ سجدے تکبیر کہنا اور بعد رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وہی الجامع الصغیر و یکسر مع انخطا۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ فس۔ تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہوتا تکبیر رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام کان یکبیر عند کل خفض ورفع۔ فس۔ یہ حدیث ابن مسعود نے روایت کی بلفظ کان یکبیر فی کل خفض ورفع و زعموا و ابو بکر و عمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابو بکر و عمر بھی۔ رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ درواہ احمد و اسحق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی۔ اور مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ اور مؤطا بن مرسل علی بن اسحق یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تاوقات یہی طریقہ رہا۔ مع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رحمہ نے کہا اور اسی پر افتاء ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر درختار میں جزم کیا۔ اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح۔ ش۔ اور آخر حرف قرأت کو اگر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے۔ اتنا مار خانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واضح ہے۔ خلاصہ۔ ویخوف بالتکبیر خذنا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اجمعی طرح۔ فس۔ یعنی اگر اول خفیف تہہ دے اور لام المد کو مد کرے یہی صواب ہے۔ اور ہاں کو رفع دے۔ جزم خطا ہے۔ اور اگر کہے اول خفیف تہہ اور باے موحہ کو خفیف تہہ و آخر را کو جزم دے۔ م۔ لان المدنی اولہ خطا من حیث المدین لکونہ استفہاما کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطا ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ فس۔ آواز اسکی دیکھا اور مدنی یہی معنی ہونے کے کیا اللہ غریب ہے اگر عمدہ کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول تہہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ الخلاصہ۔ حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطا ہے نہ کفر۔ یعنی میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

میں نے اور بحث کی و الحمد للہ علی التوفیق م۔ وحی آخرہ لکھن میں حیث النعمۃ۔ اور کبیر کے آخرین مکرنا براہ لغت لکھن ہر وقت یعنی خطا ہر کہ اگر
 اکبر رچے اور ناخدا ہوگی۔ علی المصاحیح م۔ اور یاد دلاؤ کہ کتب خطا ہر وقت۔ پھر وضع ہو کہ تکبیرات جمود صحابہ و تابعین رحمہم اللہ علیہم
 نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد و طاہر یہ کہ نزدیک واجب ہیں۔ بقوی حرنے لکھا کہ بافتان الامۃ سنت میں۔ مع۔ و فقہ
 پیدا یہ علی رکتیہ۔ اور اعتماد کرے مانند عود کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو۔ ف۔ یہی سنت ہے
 م۔ ہی صحیح ہے۔ البدلۃ۔ و یفرج بین اصابعہ۔ اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے۔ ف۔ یہ مستحب ہے اور حضرت
 ابن مسعود رحمہ کے نزدیک دونوں ہاتھ ملا کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے اور چھوڑ کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
 تھا کہ نسخ ہو گیا۔ بقولہ علیہ السلام لانس رزم اذا رکعت فضع یدیک علی رکتیک و فرج بین اصابعک۔
 و ارفع یدیک عن جنبیک۔ یعنی انس رزم کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اسی پس چپ تو رکوع کرنے تو رکھو اپنے دونوں
 ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں م۔ اور اٹھا لے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں ہاتھوں
 سے۔ رواہ الطبرانی مطولاً۔ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد و الترمذی و ابی داؤد۔ اور حدیث ابن عمر میں منہ و ید
 و ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع بن عند ابی داؤد۔ اور اس میں ائمہ اربعہ
 وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے
 درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرنے سے بھرہ کو اس
 منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں۔ رواہ البخاری و مسلم و لایندب الی التفرج
 الا فی نذرہ السحالیہ لیکون الکن من الاخذ۔ اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفرج کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے
 کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے بکھرنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو۔ و لا الی الفم الا فی حالہ سجود
 اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملانے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے۔ و فیما وراہ
 ذلک یتحرک علی العادۃ۔ اور سوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے جوڑا
 جاتا ہے۔ ف۔ یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں۔ ملانے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں
 دی گئی ہے۔ اور وہ جو کبیر تحریر کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ شعی نہیں باندھتے تھے۔ مع۔
 و مبسط ظہرہ۔ اور ہموار رکھے اپنی ہتھ کو۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکی ہتھ پر پانی بھرا پیالہ رکھیں تو ٹھہر رہے۔ انخلاصہ
 لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد لبسط ظہرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو ہتھ کو مبسط یعنی
 برابر ہموار کرتے تھے۔ ف۔ و ابھہ ابن معبد کی حدیث میں ہے کہ سیوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر۔ یعنی ہموار
 کرتے اپنی ہتھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہا یا جاوے تو ٹھہر جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و حدیث برابر رحمہ میں ہے کہ اذا سجد لبسط
 ظہرہ و اذا سجد قبل القبلیۃ یعنی جب رکوع کرتے تو مبسط کرتے اپنی ہتھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں
 جانب قبلہ منوجہ کر لیتے تھے۔ رواہ ابوالعباس محمد بن اسحق السراج۔ اور طبرانی نے ابن عباس و ابو ہریرۃ الاصلی سے مثل
 حدیث و ابھہ رزم روایت کی۔ ف۔ انگلیاں خواہ پانوں کی ہون یا ہاتھ کی۔ م۔ اس حالت میں سر کیونکر رہے تو منہ مایا۔
 و لایرفع راسہ و لایکسہ۔ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے۔ ف۔ یعنی چوتھوں سے سطح ہموار رکھے۔ انخلاصہ
 لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد لایصوب راسہ و لایقنعہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
 تو اپنا سر مبارک نہ جھکاتے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ ف۔ یہ ابو حمید ساعدی رزم کی حدیث طویل میں ہے۔ رواہ الترمذی
 و صحیحہ و ابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رزم و صحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجد وہیں مع۔ اور مکرر ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرنے۔ یہی عذت تودہ رکوع میں خفیہ منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
 تسبیح جانین رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف سمجھاوے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھے اور انگو
 منحنی کرے اور بازو دونوں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ اور ابراہیمی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلاثہ اور کئے حالت رکوع
 میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہو میرا رب بڑی عظمت والا۔ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو
 ذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہر تین مرتبہ سے کمتر نہ ہو۔ لقولہ
 علیہ السلام اذ رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلاثا وذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابو داؤد و
 ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مروعا کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کے سبحان
 ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ف۔ و اذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلیٰ ثلاث مرات ذلک ادناہ۔ اور
 جب سجدہ کرے تو کئے سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اسی کمال جمع کا ادنیٰ ہے
 ف۔ بسوطة سترخصی میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو
 کیونکہ رکوع و سجدہ توبہ دونوں اس تسبیح کے جائز ہیں بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے۔ بسوطة خواہ زیادہ میں ہے کہ مراد اس سے
 کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر نہیں ہے۔ یعنی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارہ و دلالت کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک
 بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ
 کی فہمراضناہ میں الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجدہ یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
 یہ ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ استقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
 رحمہ اللہ ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنیٰ مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہو تو یہ سوائے رکوع و سجدہ کے ہے
 کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں شلا کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدہ
 کے متعلق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہو گا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس ہی حق بات تکلف
 ہو و الله تعالیٰ اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور میں تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار
 کمال ہو جاوے۔ مع۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ مع۔
 میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ دو تین تسبیح کی قدر شعرا گزر بان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی
 دو کی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ استقدر نہیں شعرا تو مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ اعادہ واجب ہے بنا بر
 قول ابو یوسف کے جو مختار ہے لیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوٹے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ قول یہ اسوقت
 کہ رکوع قعدہ واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طاعت مختار کے بیان مخالفت ہوگی۔ مع۔ اور لکھا کہ رکوع یا
 قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا ل جادے اگر بہ نیت تقرب اتنی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ ناہر ہے اور یہ کاری کا مسئلہ
 کھاتا ہے۔ ورنہ اگر بچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ و۔ قول یعنی رح نے اس میں کثرت سے اخلاص نقل کیا اور یہ قول جو در مختار
 میں آیا ہے نفعیہ ہوا فلیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
 کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے بخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ و محمد مطلقا مکروہ لکھا ہے۔ لیکن صحاح کے بعض اصحاب
 میں حضرت مسلم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اس واسطے فرماتے کہ آنے والے
 ل جاوے یہ بھی گویا بھول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ امام مالک سے یہ نقل ہے کہ رکوع
 و سجدہ میں تسبیح کے قائل ہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فریضہ کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی مخرج اکثر فضیلتی۔ ہاں اگر

کے شاگرد ابو سبط الجلیبی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع وجود میں قرآن پڑھنا چار دن اماموں کے نزدیک مکروہ ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق میں ہے اور امام کو امتثال اول و دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی نول ہو جاوے۔ امام تین چار مرتبہ کے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ بائیس ہو تو طاق ہو ورنہ م۔ نصف میں ہے کہ مقتدی برابر تسبیح تیرہی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ قول یعنی چاہے جس قدر طاق یا جفت ہو جائے م۔ اور اگر مقتدی میں بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابوالثب نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھاوے چاہے تم ہوں۔ مع اسطرح وجود میں بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھایا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا رنگ ہو گا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دور رکوع نہو گے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام میسر رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری تعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسے ساتھ دیا تو رواج ہے اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت۔ د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم و شہود کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ قول فیہ نظر جسے امام کو رکوع میں پایا اسکو یہ رکعت مل گئی بنفلات تورہ کے۔ قول یہی حدیث میں ہے کہ یہ سبائی۔ اور اسکو چاہیے کہ کبیر تحریرہ کہ رکوع میں امام کے ساتھ چلنے کی دوسری کبیر کہے اور اگر اول کبیر تحریرہ ہی پڑھنا چاہے تو کبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر بن الخطاب و ابی بن سبید بن السیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول کبیر سے اپنے کبیر تحریرہ کی نیعت کی ہو اور اگر اس سے کبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی رواج یعنی وہ نیت لغویہ اور یہ کبیر واسطے تحریرہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط داخلہ فیہائی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسے رکوع یا تحریرہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں یا دوسے توشاؤ پھر حکم سجدہ حاسدہ میں جلا جاوے مع۔ تاکہ شبہ طاق نوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طاعت نہ کی تو طریقیں احکم کے نزدیک نازر رواج ہیں لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طاق واجب ہے اور اکثر ان طہقہ فقلہ بن کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحف گذر چکے ہیں اور مع قدر میں تسبیح ہے۔ تم۔ پھر بعد طاعت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ و یقول سمیع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمیع اللہ لمن حمدہ۔ ہاؤ سکتے کے ساتھ جیسا کہ نوادر حمید یہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہاؤ کہنا یہ مع۔ اگر امام ہو تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور ہر کوئے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو واضح یہ کہ سمیع آہ اور ربنا آہ دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی مقتدی ہے۔ التا مارغانیہ۔ احمد و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کھڑا جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے ہی واضح ہے۔ القنیہ۔ اور بزرگ کو اپنے محل میں کہے اور جھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہانی التا مارغانیہ عن النعمہ ۷۔ اگر لمن کو مل کر دیا تو ناز فاسد ہو گئی اولوالجہدہ۔ حمد کے بار کو ختم کرے تاکہ خانیہ عن الحمد و یقول التو کم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ فہ۔ آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا لک الحمد۔ اور اللہ ربنا لک الحمد واللہ ربنا لک الحمد وغیرہ میں ہے کہ اللہ ربنا لک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدو ن اللہ پھر بدو ن اللہ۔ و لا یقول لہا الامام عند ابی خنیقہ۔ اور ابو خنیقہ رحم کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ و قال لا یقول لہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ فہ۔ یہی واضح ہے۔ القنیہ۔ لہا روی ابو ہریرہ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کہونکہ ابو ہریرہ رحم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر جمع کرتے تھے۔ فہ چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے۔ سمیع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے سیدھا لک الحمد۔ پھر کبیر کہتے جہوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کہانی ابی حنین۔ اور یہ معنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رحم سے صحیح مسلم میں

حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ مع۔ ولانہ عرض غیرہ فلا نفسی نفسہ۔ اور امام ابو جہ سے کہلے کہ اسنے غیر کو
 نوآبادگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ فت۔ یعنی سماع الدین حمد۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اسنے تعالیٰ کی حمد کی اسنے
 نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھنا گرج م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت علی رضی
 علیہ وسلم نے اسپردہ سرور کو تحریض فرمائی چنانچہ فضل آمین کے امین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو خود
 بھی کرتے ہیں۔ ت۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذ قال الامام سماع الدین حمد قولہ اور ہنا لک الحمد۔ فانہ من
 موافق قولہ قولہ الملائکہ غفرہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب ابام نے سماع الدین حمد کہا تو تم ہنا لک
 الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہو تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم علی بن ابی
 قت۔ اور یہ امام و تقندی کے درمیان تقسیم ہے۔ و انما تنافی الشریکۃ۔ اور قسمت ہونا منافی شریک ہے۔ فت۔ تو امام کو کہتے ہیں
 شریک توگی۔ ولہذا لا یاتی التوہم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہیں کہیں گے تقندی سماع اسراہ ہمارے
 نزدیک برخلاف شافعی رحمہ کے۔ فت۔ اگر کو کہ اذ قال الامام ولا الفالین نقولہ آمین۔ سنی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے ملائکہ
 کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیں گے۔ مترجم کتاب ہے کہ پھر بیان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
 ہوا۔ ولانہ یقع تجمیدہ بعد تجمید التقندی و بخلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے تقندی کے
 واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ فت۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے
 جیسے سماع اسراہ بالاتفاق ہے تو اسمین امامت کو دخل نہوا۔ و مارواہ محمول علی حالتہ الانفراد۔ اور جواب ہر پروردگار نے حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ و الشفرۃ کجمع بینہما فی الاصح۔ اور جمع تنہا ہے وہ دونوں
 ذکر جمع کرے۔ مع روایت میں۔ فت۔ یہ روایت حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
 روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ تا ضحان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور موطا میں کہا کہ یہی اصح ہے
 اور شرح الاصح میں کہا کہ صحیح یہ کہ مفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر فہمید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ مفرد فقط سماع اسراہ
 پڑھے۔ مع۔ مصنف رحمہ نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ و النکان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط و یروی بالتجمید
 اگرچہ امام رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے کہ مفرد فقط سماع اسراہ پر اکتفا کرے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
 و الامام بالذات علیہ آتی یعنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جیسا کہ اسپردہ تقندی کو دالت کی۔ فت۔ کیونکہ دالت کفندہ
 فعل کرنے والے کے ہے پھر خلافت نہیں کہ یہ ذکر سنوں ہے اور یہاں یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع میں قیام
 کرنا تو اسمین خلافت ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بعد ایک تسبیح کے قومہ واجب واعتدال فرض ہے۔ و اسراہ علم۔ قال ثم اذا
 استوی قائماً۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ فت۔ یعنی رکوع سے اٹھکر جبکو قومہ کہتے ہیں تو ربنا لک الحمد کہے
 اگرچہ امام ہو علی الاصح مع۔ د۔ پھر۔ کبر۔ تکبیر کے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ محیط۔ د۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ فت۔ یعنی
 پیشانی زمین پر رکے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود لما بینا۔ تکبیر و سجود کی دلیل تو وہی ہوا و بیان ہو گئی۔ فت۔ کہ حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم ہر جگہ ادا و اشاد میں تکبیر کہتے اور مار کھڑا و اسجد و اسجد۔ سے سجدہ فرض ہے۔ و اما الاستواء قائماً فلیس
 بفرض و کذا الجلسۃ بین السجدة ین و الجلسۃ فی الركوع و السجود۔ اور بار بار رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے
 اور یوں ہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھا جسکا نام جلسہ ہے اور عذر رکوع و سجود میں طہارت بھی فرض نہیں۔ سو ہذا عند ابی حنیفہ
 و محمد رحمہ۔ اور یہ سب ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک فرض نہیں۔ فت۔ لیکن علی تحقیق اسکا نزدیک واجبات ہیں اور یہی
 اصح ہے۔ و قال ابو یوسف رحمہ یفترض ذکک کلمہ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

اور یہی شافعی مع قول ہے۔ فقہ ابو اہلبیٹ نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد بن مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہر دیکھ
ہم نے اسکو فقہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثم فصل لانک ثم فصل قالہ
لا اعرابی حین انعت الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جتنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ فقہ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر اگر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو اس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اس نے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر اگر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اس نے عرض کیا کہ قسم اس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
میں اس سے بہتر آدمی نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھادیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کہیں کہ پھر
قرآن سے جو تجھے آسان میرا پھر رکوع کر یا خشک کہ مطمئن ہو جاوے سجات رکوع پھر سر اٹھا یا خشک کہ اعتدال پاد سے
سجات تمام۔ پھر سجدہ کر حتیٰ کہ تو مطمئن ہو سجات ہو پھر سر اٹھا حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بیٹھے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر
یا خشک کہ اسکو پورا کرے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے
آخر میں ہے۔ فان قلت هذا نقد مت ملائک وما انتقصت من ہما فانما انتقصت من صلائک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ از لم یحی۔ ان روایات میں سے بعض
میں ہے کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رحم نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت ضرور میں
پھر آیا فرض میں یا واجب میں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض میں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ فرض
آیت میں جو حمد نماز جا لیا ہے وہ رکوع و سجود ہی بقولہ تعالیٰ۔ دار کھوادا سجدوا۔ اور ان میں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو
کیونکہ۔ و۔ ان الرکوع هو الاٹحان و السجود هو الاستخفاف لقنہ۔ لغت میں رکوع معنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا
فقہ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا مراح میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہاد۔ الہدایہ میں ہے
لغوی معنی صاف معلوم ہیں ہم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوے
و۔ فی تعلق الرکینۃ بالادنی فیہا۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کتر پر متعلق ہو گا۔ فقہ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہوں۔ اور یہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی
دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہو گا کہ فعل تو بدو و طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت پھر فلان
تو اطلاق نص سے جہد ثابت ہے وہ صیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہو گا ورنہ نص کا نسخ ہو نا لازم آوے گا
الفتح۔ ابو یوسف رحم کہہ سکتے ہیں کہ نادان اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا وہ بیان حدیث سے معلوم
ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد خفی دیر تک کہ عین تسبیح کہے پس حدیث تسبیح نہیں بلکہ بیان طمانینت آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابی مسعود رحم اسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار ہے۔ وکذا فی الانتقال او جو غیر مقصود۔ اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ فقہ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو
مقتل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو تو وہ وجہ فرض نہوا۔ و فی آخر ما روی تسمیۃ یاہ
صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شینا نقد نقصت من صلائک۔ اندھدا ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
میں پھر اعتدال و طمانینت واسطے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ فقہ یعنی انحضرت علی الصدیق علیہ السلام
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی تو رافع بن رافع نے کہا کہ لوگوں پر یہ امر بہت پہنچا رہا ہے کہ جو اپنی نماز میں غفلت کرے اسے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا: فاذا انتقصت من شئنا فقد انتقصت من صلاتک۔ تو رافع نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہو گا کہ جسے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اس کی نماز میں سے کمی ہوئی اور کل نماز میں گئی۔ انہی میں سے جہاں پر بعد اسکے معنی دینا واجب الہام کی تطویل اس کو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل و طائفت کا رکن ہونا ہرے شافعی رحمہ اللہ کا درجہ برائے ابو یوسف رحمہ اللہ کیونکہ قیوت اس کا درجہ واجب ہے اور شافعی رحمہ اللہ بعض وجوہ سے رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام عظیم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو ورنہ کوئی دلیل معارض ایسی نہ ہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور بیان اس کا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اس میں اماموں سے مرجع روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القوتہ والجلستہ جسٹہ عندہا۔ پھر قوم بعد رکوع کے اور جلسہ در بیان دونوں مسجدوں کے امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ قدر ایک تسبیح کے ہم۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ م۔ میں کتابوں کہ محیط میں قوم ترک سے سو کا مسجد واجب کیا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم۔ م۔ وکذا العلمائینہ فی تخریج البحر جانی۔ اور جہاں کی تخریج بر طائفت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طائفت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ تخریج ابو عبد اللہ البحر جانی تلخیص ابو کبیر الرازی تلخیص الکرمی رحمہ اللہ میں یہی سنت ہے کیونکہ طائفت نورکن رکوع یا مسجد کے پورا کرنے کی سنت ہے۔ م۔ و فی تخریج الکرمی واجبہ حتی تجب سجدة السجود کما عندہ۔ اور تخریج کرمی میں طائفت واجب نکلی حتی کہ کرمی کے نزدیک ترک طائفت سے دو مسجد ہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی اولیٰ ہے اس واسطے کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز ہے معنی یہ معمول ہے یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجازاً قریب بحقیقت ہے اور اس واسطے کہ طائفت پر بواسطت ہونا دلیل واجب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طائفت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ اس کی نماز ہی روانہ ہو۔ اور امام سرخسی اور ابو الہیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادا سے نہیں اس دوسری بار سے ہو گا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اس واسطے کہ یہی حکم ہے ایسی نماز میں ہے جو کراہت تھوپی کے ساتھ ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہ ہو گا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کر نیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادا سے دوم کو فرض قرار دیا تو بقیہ فی ہر ادا سے اول سے فرض ساقط ہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔ پھر ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قوم و جلسہ طائفت سب امراتھن میں بدیل مواضع کے جو بیان واقع ہوئی ہے انہی۔ یعنی آیت بن اجماع الصلوٰۃ کا حکم محل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قوم و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجود میں طائفت پر مواضع کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا فیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود سے نفوی مفہوم مقصود نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے جو جب تولد اجماعاً صیغہ امر سے مقصود شرعی مقصود ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مقصود شرعی باقتدال ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ طائفت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد۔ م۔ رہا قوم و جلسہ تو یہ بھی واجب ہونے چاہئیں جو مواضع کے۔ الفتح۔ اور بدیل روایت بخاری رحمہ اللہ کے جسکو خذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور بدعت ہے اسی طور پر اسے پڑھنا بیان کیا تو خذیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مزاج۔ وعن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اقموا رکوع و السجود و اقموا انی لا اراکم بعد طبری اذا رکعتم و سجدتم متفق علیہ و عنہ من روعا احتی لوانی السجود و لایستطیع احدکم ان یاجہ انبساط الطلح و رواہ الترمذی۔ اور بدیل حدیث ابو مسعود بدی رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزئ صلوٰۃ لا تقیم رکوعاً و سجوداً

ودونون ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رحم نے حفص بن غیاث عن الصحاح عن ابی اسحق سے روایت کی کہ ابواسحق نے کہا میں نے براہ بن عازب رحم سے پوچھا کہ نادر بن حضرت صلح اپنی پیشانی کہاں رکھتے تھے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ نفع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رحم کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رحم۔ کما فی صحیح البخاری وحمود فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں طلیح بن سلیمان سادی ہر اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہر اور اس سے اصحاب السنہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف کیا نسائی وابن عیینہ و ابو حاتم و ابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رحم نے۔ عفت۔ چنانچہ ابن عیینہ و ابو حاتم و نسائی نے کہا کہ طلیح بن سلیمان قوی نہیں ہر اور یحییٰ سے مروی کہ وہ فقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہر۔ اور مہسری روایت میں کہا کہ اس کے ساتھ حجت نہ بجائیگی۔ ابن عیینہ نے کہا کہ میں شخص بن جبلی حدیث سے پرہیز کیا تھا وہ سے محمد بن طلحہ بن مرث اور ابو بکر بن قیس از طلیح بن سلیمان۔ ساجی رحم نے کہا کہ طلیح و دیگر تابع ہر اور ابن عیینہ نے ابو کمال سے نقل کیا کہ ہم طلیح کو شہم رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ طلیح لائق حجت نہیں ہر۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے ثقافت نے طلیح کے حق میں اختلاف کیا لیکن اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہر۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ طلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہر اگرچہ راجح ہی کہ طلیح خال حجت ہر۔ لیکن اسی کلام کی وجہ سے یہ حدیث دال نہ ہو جو صحیح مسلم میں ہر ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند یعنی رحم نے کہا ہر۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوا ہر کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حکم کیا جاوے کیونکہ نہیں جائز ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہوگی ہتھیلیاں متقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہر جب تک کوئی نقل ایک وضع کے دوام کی خاطر سوچیں ابن الہمام رحم نے خوب کہا کہ بستر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہر کہ دونوں میں جو میسر ہووے کرے تاکہ روایات میں اتفاق ہو جاوے بنا بریکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی یہ کہتے اور کبھی وہ کہتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں کے مقابل رکھتے ہیں ہاتھوں کا ہلو سے جدا کرنا جو سنون ہر خوب ممکن ہر۔ انتہی۔ اقول یہی مقول ہر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ حال ہو مسجد علی الفہ وجہتہ۔ اور مسجد کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ہاگ سے مراد وہ جگہ جو سمت ہر نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور جھنودن کے نیچے سے کاسہ مرتکب۔ و۔ اور اطلاق ہر کہ اس کل کا کھنڈہ نہیں ہر۔ نفع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہر جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہر۔ اور لان القبی علیہ السلام واطلب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی۔ ف۔ کہ مسجد میں ناک و پیشانی دونوں رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہر کہ پھر مسجد کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر نکالیا۔ صحیح البخاری و ابی داؤد و النسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث دال رحم ہر۔ رواہ الطبرانی و ابو یعلیٰ۔ فان اقصر علی احدہما۔ پھر اگر مسجد میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جائز عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہر۔ ف۔ لیکن اس قول پر قوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ قوی صاحبین کے قول پر ہر۔ م۔ وقال لا یجوز الاقتصار علی الفہ الا مع عذر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہر ناک پر اقتصار کرنا اگر بغیر۔ ف۔ شلا پیشانی میں زخم ہر اور اس سے ظاہر ہو کہ پیشانی پر اقتصار کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہر اور نہایت میں اسکی تصریح کردی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر حق یہ ہے کہ امام کے نزدیک نہایت بھی نہیں اور ظاہر الفیض والترمذیہ کہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہر برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہر بلا غصہ اور امام خود یک جائز کردہ ہر فی اللہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر قوی ہر۔ امام مصنف رحم نے فہرہایا ہو روایت عفتہ۔ یہی امام رحم سے بھی ایک روایت ہر۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وعد منها الجہتہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسے حکم دیا گیا ہر کہ میں سجدہ کروں ساتھ ہر ہوں ہر امام ان میں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف۔

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ توجہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شاربہ اور ناک شمار میں تو خالی ناک پر انقباض روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جہہ بھی بالا جماع جائز نہیں حتیٰ کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جہہ کا بیان چاہیے پس محل کا اس حدیث سے بیان کیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہو گیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو نہ کہ اس کا مکروہ ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ دھکنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے چہرہ سجدہ کا حکم ہوا۔ غیر از نیک قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور غریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی خیفۃ ان السجود یحقق بوضع بعض الوجہ وهو الماویض اور ابو خیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ سجدہ بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ فت۔ تو آیت میں اطلاق ہے اور ارجاں نہیں ہے۔ الا ان الخمد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جہہ گال و ٹھوڑی بالا جماع خارج ہیں۔ فت۔ یعنی ہر جہہ کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن بالاجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث حسین جہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ فت۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و ابویعلیٰ و الطحاوی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ تحبیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب حسین چہرہ یا راب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ فت۔ میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجملہ ہر مشائخ نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمر کے صحیح ثابت کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان شہری تو لازم ہو گا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جز بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا و وضع الیدین والکعبین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ فت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ اس بنا پر کہ نفاہت اتان السجدۃ الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کر دین آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھے یہ فعل چاہا گیا اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے بیان اسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ بیان اس وجہ سے پھرنا اس طرح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر اگر رکھ کر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی غوی سے قائل مطلوب ہو تو وجوب ربیکا بان فرض نہ ہو گا۔ لہذا اور مصنف رحمہ نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ یحقق السجود و رکعہ کیونکہ سجدہ بدون ان دونوں کے ممکن ہے۔ فت۔ پس مع انکے زہدیت ہوئی تو سنت ہے۔ شرح کتاب ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان السجود الخ سے جہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و بیعت میں واجب ہے پھر چونکہ سجدہ محل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ کئے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ بیات سجدہ طہری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہر اور سر نیکنے کا امکان بر طواف وضع طہری بدون ان کے ممکن ہوتا ہے یا اعتبار نہیں ہر وہی بند لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہو گا ہاں فرض اس وجہ سے ہو گا کہ منقون ہے۔ م۔ ابن الامام نے کہا کہ واجب کیونکہ تو حالانکہ ظاہر حدیث اور موافقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پر ہے اور اسی کو نقیہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے تو اسے سجدہ پوری نہ ہوئی اور یہی ابو الیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتویٰ جواز پر ہے حتیٰ کہ اگر ایک ہاتھ و گھٹنے کے نیچے نہیں ہو تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر القدر علی انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رباد دونوں قدم کا رکھنا تو قدری ہم نے ذکر کیا کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔ ف۔

اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نہ پاس یعنی قدم دوم سے ناک نہ ہو تو رو نہیں ہے۔ عمدۃ الفقہاء۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہوں ہی کرنی وجہ اس نے مختصرات میں ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہو گا جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک دہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔

قانون سجدہ علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے بیچ پر یا پڑے پڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یہی کتاب ایک جماعت ائمۃ العین و افراعی و مالک و اسحق کا اور یہی مع روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۃ علماء کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہو اچھ پیشانی نہ لگی تو ردائیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں جنس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے۔

بقی نے کہا کہ اس میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابو ہریرہ میں عبد الرحمن بن عمر رضیع ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں عمرو بن شمر رضیع ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس شکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس داہن ابی اوفی و دونوں کی اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی توی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن الامام رحم نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدیث ابو یعلیٰ المحسن بن محمد الزبیری حدیثاً ابو الحسن عبد الرحمن بن موسیٰ الحافظ الصوفی البغدادی حدیثاً و حدیثاً الحسن بن علی الدمشقی حدیثاً محمد بن یزید المصری حدیثاً یقین بن الولید حدیثاً ابراہیم بن ادہم عن ادہم بن منصور العلجی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حسین بن عمرو بن شمر عن جابر رضی اللہ عنہما۔

ہر دو یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم نام بن محمد الرازی نے نوائد میں کہا کہ حدیثاً محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن ابوبکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدیثاً کثیر بن عبید حدیثاً سوید بن عبد العزیز بن عمر بن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ اور مصنف رحم نے فاضل کثیر سے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویردی ان علیہ السلام صلی فی ثوب و احدہما فی لفضولہ حلالا رضی و بردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں تان کر چھڑی کے آسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچانے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ حدیثاً شریک عن حسین بن عبد الرحمن عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب الخ

اور اس حدیث کو احمد بن اسحق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث گھسی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث شکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کتابوں کو بہت سی مٹاؤں میں حسن بصری رحم سے روایت کی کہ اصحاب رسول الصلی علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ اُنکے کپڑوں میں ہوتے تھے اور انہیں سے آدمی اپنے عامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رحم نے تعلقاً ذکر کیا کہ حسن رحم نے کہا کہ قوم میں صحابہ رحم سجدہ کرتے اپنے عامہ اور گوبلی پر اور اس حال سے کہ اُنکے ہاتھ اسکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو از اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اسطرح انہیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رحم سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر رکھے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُس پر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی ہو گئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اصل باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اُسکے نھونے سے گمان اس بات پر نہیں جا کہ یہ واقعہ میں ہوا ہے مثلاً حضرت صلی علیہ وسلم نے کوہ عامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں اس کی تواتر آئی اور حسن رحم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی علیہ وسلم سے مروی ثبوت میں۔ کمافی النفع۔ اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل پر جو زمین کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجدہ صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اس پر اتفاق ہے کیونکہ تعین میں نماز پڑھنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک ہاتھ پاؤں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملحق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رحم کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جہنک و انفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی دناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ بان و پنجاست رکھو اس بجاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے ریلخ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جہنک یعنی خاک اُود کرے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث خباب رحم کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ و درد نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخرین ابراد انظر کیا ہے اور اسکا تعلق ہاتھ پاؤں کا حال لگانے سے کچھ نہیں ہے نہ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کر کے بچھا لیتے تو شافعی رحم کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ اور اگر آستین سے مصحف چھو تو نہیں روا جیسے ہاتھ سے نہیں رقا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرنحانی رحم نے جو از کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ رکھ کر اُس پر سجدہ کیا تو جو از کی تصحیح ہوئی لیکن عدم جو از لائق ترجیح ہے۔ تبس میں ہے کہ اگر منیر پھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں اور ٹھننے کے عدم جو از کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے قدر واجب اس پر نہیں لگلی۔ ملخص النفع۔ و بعد ہی ضعیفہ۔ اور ظاہر کرے اپنے دونوں بازو۔ ف یعنی کشا کرو۔ نقولہ علیہ السلام و ابداً فیضیک۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوؤں کو۔ ف یہ حدیث نہیں لیکن جہد الرزاق نے کہا کہ انہر اسفیان اشوری عن آدم بن علی البکری قال سأل ابن عمر وانا صلی لا اتجانی من الارض بد راعی فقال یا ابن انی لا تبسط السبع وادع علی راحیک وابد فیضیک فانک اذا فعلت ذلک سجدت کل عضو شک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشاؤں میں دیتا تھا تو فرمایا کہ اسی شخص نے دندون کی طرح منہ بچھا اور اپنی ٹیلیوں پر مودہ کر دے اور کشادہ کر دے اپنے بازو کیونکہ جب نونے ایسا کیا تو غیر اہل عضو سجدہ میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن جابر و حاکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا مگر بجا سے ابداً فیضیک کے جانب میں فیضیک ہے اور معنی واحد ہیں۔ نع۔ ویروی و اتبد منی الابد و ابو المدا و الاول من الابد

وہو الاطہار۔ اور مکہ میں بعض مشائخ نے قبل کیا ابد فسیبہ یعنی ابد اسے یعنی کشیدن یعنی بازوانے کہنے ہوئے رکھے اور غلط
 اول ابد اسے ہر یعنی اطہار۔ وفت اور مردہ حدیث کی روایت نہیں پس منی رحمہ اللہ اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں
 آیا۔ م۔ ویسجانی بطنہ عن فخذیہ۔ اور جوف دسے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لادہ علیہ السلام کان اذ اسجد جاثی
 حتی ان بہتہ لو ارادت ان تمر بین یدہ یہ لمرت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دسے حتی کہ
 اگر بہت چاہتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گزرے تو گزر جاتی۔ وفت۔ رواہ مسلم اور بہتہ چھوٹی بکری یا بھیری۔ اور حاکم و
 طبرانی کی روایت میں بھیہ بضم اول دفع دوم تصغیر یعنی بھیر بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے۔ منفع۔ وقیل اذ اکان
 فی صفت لا یجانی کیلا یوزی جارہ۔ اور کہا گیا کہ اگر صفت کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ ٹھوس کو ایذا
 نہ دے۔ ۹۔ اولی استدلال یہ ہے کہ برابر ہم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے
 تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کہنیاں اونچی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبد السمین الکلبی یعنی ابن بھینہ نے کہا کہ جب
 باز پڑھنے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں ہتھوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ ابن ماجہ
 مسلم۔ اور حدیث برابر ابن عازب ہے کہ اذ صلی علیہ۔ اور معنی جمع کے یہ کہ پہلو سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کے کھودے
 تھے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ
 کرے تو کتنے کی طرح اپنی ہاتھیں نہ بچھاوے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو حمید ساعدی
 میں بر ماہیت ترمذی و نسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ
 کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کمانی السنن الاربعہ۔ اور ابو داؤد
 لی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابو داؤد کی روایت
 ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابہ
 کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدھی رکھ لیتے تھے۔ اور ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
 مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انگو رکھے اور جب اٹھاوے تو انگو
 اٹھاوے۔ مترجم کتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین کے
 نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنے
 پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن
 ظاہر ہوا کہ یہ مانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اس وقت میں کہ
 سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہے لہذا اختصار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں
 دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں نعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پیچھے علماء نے بغیر اس
 معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک مانا جائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر دیا
 اور یہ غلطی ہے۔ م۔ دیوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلیہ۔ اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ وفت جیسا کہ
 بخاری وغیرہ کی روایات ابو حمید ساعدی و ابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نعل ثابت ہے اور مصنف نے
 قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذ اسجد المؤمن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلیہ۔ بدلیل
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب سو من سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جانتا کہ قدرت ہو اپنے اعضا
 جانب قبلہ متوجہ کرے۔ وفت۔ ہر روایت غریب ہے۔ واما سر تعالیٰ اعلم۔ وبقول فی سجدہ سبحان ربی اعلیٰ ثبوت

ذولک اوناہ۔ اور سجد کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کتر ہے۔ وفت علماء رحم نے کہا کہ اس کا ترک
رنا یا کسی کرنا مکروہ ہے۔ فت۔ لقولہ علیہ السلام واذ اسجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک اوناہ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ اس کا
کتر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اس کے معنی یہ کہ کمال جمع کا کتر ہے۔ وفت۔ لیکن اعتراض ہوا کہ جمع و کمال جمع کسی کا حدیث میں نشان
میں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اور پر گزرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک کتر ہے۔ واضح ہو کہ ذولک اوناہ
کی تفسیر ادنیٰ السجود کی طرف ظاہر ہے لیکن اس واسطے نہیں پھر یہ کہ تسبیحات بالاتفاق سنت میں وہیہ مافیہم۔ وفت۔ استحباب ان زیروں
علی التلث فی الركوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور استحباب ہر رکوع و سجد میں تین تین تسبیحات پر ہر حادثے کے مطابق
پر ختم کرے۔ وفت۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتیٰ کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشاہیر بنا کر
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی بلکہ تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانا علیہ السلام کا ختم
بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ وفت۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ وفت۔ اور طاق کے
استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق میں توجہ اصل طاق
ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز و رکعت و چار رکعت
خاتم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دسے پانچ ہی ایسی آہستگی و خشوع
کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ وان کان اماما لایزید علی وجہ یل النجوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ ہر حادثے کے مقتدیوں
کو ملال دنا گوارا ہو جائے۔ حتیٰ لایودعی الی التفسیر تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اُجھانے کی حد تک نہ پہنچا دے۔
فت۔ کیونکہ مقتدی کا اُجھانا اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تعظیم سے حرام ہے اور امام کی ذات سے یہ پیدا ہوا اُٹھنے بڑا کیا کہ ایک مستحب
کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کتاب ہے کہ دسے ہر حال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید و عدم تقلید سے مستحبات نکال کر باقی ہر
حرام و نفاق حرام و اگلے صالحین کی غیبت و باہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مناسبات پیدا کرتے ہیں اور اگر ان کے ارشاد
و ہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسے مستحب کا ثواب پایا اور اُن کے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و تفریق جماعت میں شریک
ہو کر تعدد و محرمات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم و تقابہت نہیں بلکہ جہل و غباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الركوع والسجود سنت
پھر رکوع و سجد کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ وفت۔ اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما کیونکہ
نص تو رکوع و سجد کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ وفت۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہ تو ہیں پس امام رحم کے شاگرد
ابو مطیع مثنیٰ کا قول ضعیف ہو گیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خالی رکوع و سجد ہیں اور اس پر تسبیحات زائد ہیں
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کی جائیگی۔ وفت۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہ تو ہیں تو اس سے یہ کیونکر
نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں و دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی موافقت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوا یعنی سبحان ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اس کو رکوع میں کرو۔ اور سبحان
ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اس کو سجد میں رکھو تو یہ صنف امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھر نے والی کوئی دلیل ہو
کہا گیا کہ پھر نے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اس کو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور
علماء نے کہا کہ اس کو جیسے تاؤ کم کرنا مکروہ ہے اور جو کلمہ پر تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تشریحی کراہت
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ ذولک اوناہ۔ یہ کتر سجدہ یعنی تین تسبیحات یہ کتر سجدہ ہے پھر اس میں احتمال ہے کہ غیر تسبیحات
میں یا قدر تسبیحات پس بخلاف حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اس میں صرف بیہند گوہر کہ احتمال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

بقدر اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ گمارواہ ابو داؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودها وتلزیق یمنها بخلعها اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں ہتھ پت ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے ماتون سے ملاوے۔ لان ذلک استرہا۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ فق یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ بیاٹک ایک سجدہ ہوا۔ ثم یرفع رأسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کرے۔ فق یعنی اٹھانے ہوے۔ لما رویا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ فق یعنی حدیث تکبیر عند کمال خفض۔ یعنی۔ فاذا اطمأن جالساً کبر وسجد۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھا جاوے تو تکبیر کرے و سجدہ کرے۔ فق جھکنے ہوے تکبیر کرتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع رأسک حتی تستوی جالساً۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع رأسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یا تاک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے فق اور معلوم ہو چکا کہ یہ قوم کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے و لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب نہیں جانا دلی ہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولولم یستوی جالساً وکبر وسجد اخرى اجزاء عند ابی حنیفہ و محمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مسئلے شکیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر ککر دو سر سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔ فق بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قوم سنت ہے۔ و لکلوا فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ نے اس میں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ فق یعنی پورا شکیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے اقیاناز کے لیے کھنک سر اٹھا کر دو سر سجدہ کیا ہے تو اس میں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لایجز لانہ بعد ساجدا وان کان الی السجود اقرب جائز لانہ بعد جالساً فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اس قدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس سعادت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دو سر سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ فق شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے۔ یعنی اصح ہے۔ المحیط۔ ابن القیم نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ کہ اگر قوم یا جلسہ میں اسنے پتہ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ فق اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو و سجود میں اور تم میں کوئی اپنا ہاتھ نہیں کٹنے کی طرح نہ پھنداوے۔ رواہ النعمہ۔ اور حدیث براہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کارکوع کرنا و سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے سوائے قیام و قعدہ کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ شکیک و سجدہ کرے۔ فاذا اطمأن ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرے تو تکبیر کرے۔ فق پھر کیونکہ معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ میں تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک تو نف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے میان تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ غار کے لیے تکبیر تحریر ہے پھر ثانیہ پھر قعدہ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسبیح و قرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسبیح کے ساتھ سر اٹھا کر قوم و حمد پھر تکبیر کہتے ہوے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دو سر سجدہ پھر تکبیر پھر سر اٹھاوے۔ سب کیا یا بیٹھ کر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کرتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور پانچ زمین پر بیٹھ کر اٹھے یا زمین پر نہ بیٹھے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوے اٹھے۔ و استوی قائماً علی صدرہ و قد مر

اور سید کا کھڑا ہو جاوے اپنے پنجون کے بل۔ وٹ۔ اسطرح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور پنجون کے بل سیدھا ہو جاوے۔ اور یہ اچھا ادب ہے جس میں قوت ہو۔ پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتقد سید یہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگاوے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر۔ وٹ۔ یہ مستحب ہے جبکہ غزنیہ۔ البحر۔ بلکہ ران پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ البوط۔ وقال الشافعی مجلس جلسۃ خفیۃ ثم ینفض عن الارض لان اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ خفیف بیٹھا بیٹھے پھر زمین پر ٹیک دیے ہوئے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ وٹ۔ جسکو مالک بن اسحورث رحم نے روایت کیا۔ کافی صحیح البخاری والاریقہ۔ اور نووی رحم نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ ع۔ بن کتاہون کہ جوازمین کوئی اختلاف نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اس میں ہے کہ دونوں صورتوں میں کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو بھی ادلی ہر زمین پر جناح ابن عمر رحم سے روایت ہے کہ۔ نہی ان یعتقد الرجل علی یدہ اذا ینفض فی الصلوٰۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینفض فی الصلوٰۃ علی صدور قدیمہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رحم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ وٹ۔ رواہ ابو داؤد اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صلح مولی التومہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس بن یہ کلام ہے کہ آخر میں اُنکے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیۃ نہ کرے یہ قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رحم نے ابن مسعود رحم سے روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے ہشیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا ہمسری رکعت کے دوسرے سجدے سے ان میں کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رحم سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رحم سے روایت کیا میں معاذم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہیں اور مالک بن اسحورث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ اصحاب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور نو نے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے مانعت کی گئی ہے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث دائل بن مجرم ثابت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ وٹ۔ واما وہ محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رحم نے حدیث مالک بن اسحورث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیۃ وہ حضرت صلح کی حالت میں ہے پر محمول ہے۔ وٹ۔ اور نوید کے مسجد میں جانی کی حالت میں اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر میں ہو جو بیدار کے ثابت ہے۔ ع۔ اور یوں ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھے رکوع میں اور نہ سجود میں کہ میں تم پر کمان سبقت کرونگا رکوع میں اور سجود میں تم با جاؤ کیونکہ میرا بدن ڈھیلہ پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ وٹ۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہاء میں ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مزنی و شافعی رحم نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت

جلسہ کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ مین کٹا ہون کہ پھر کچھ خلافت نہ رہا۔ حمید الدین رحم نے خمس الائمہ سرخسی رحم سے نقل کیا کہ اختلاف انفصلیت مین ہر نہ جواز مین حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہو اور جو نہ کیا تو شافعی کے نزدیک جائز ہر۔ مین کٹا ہون کہ یہ ظہیر مین منصوص ہو۔ بیان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہو اور کیونکہ لازم آدینکا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہو اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہو اور قوی آدمی کو واسطے عدم استراحت اولی ہو۔ م۔ ولان ہذہ تعدد استراحت و الصلوٰۃ ما وضع لہا۔ اور اسی وجہ سے عدم جلسہ مختار ہو کہ یہ تعدد استراحت کا ہو اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہو۔ ف۔ لیکن تمکک جانا بے اختیار سی چیز ہو تو شرح نے عام رعایت سے دو رکعت پر تعدد استراحت دیدیا ہو۔ مان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے نور واپر تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہ ہو فلیفہم۔ اور ام قیس نبیہ سے روایت ہو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہو گیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمو بنا لیا کہ اسپرٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نہ نوافل مین محمول گرداس سے ضعف جسمی ظاہر ہو۔ وکذا فی حدیث استیہ و ام سلمہ وغیرہا۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم۔ م۔ پھر یہاں تک ایک رکعت پوری ہو گئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا۔ ولیفعل فی الرکۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت مین اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت مین کیا۔ لائہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہو۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہو کہ دوسری رکعت مین استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سہانک اللهم آہ۔ ولایتعوذ۔ اور نعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لائہما لم یشرع الامرة واحده۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی انہیں تکرار مستحب نہیں ہو۔ حضرت ابو ہریرہ رحم سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے فقرات مشروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہو مگر ترجیح دی گئی کہ بسم پڑھنا چاہیے۔ م۔ باقی رہا بیان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہو چنانچہ فرمایا۔ ولایرفع یدیه الا فی التکبیر الاولی۔ اور کسی تکبیر مین ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریر مین۔ خلافا للشافعی رحم فی الرکوع و فی الرفع منہ۔ اسی شافعی رحم کا خلافت و تکبیروں مین ایک رکوع مین جانے مین اور دوسرے اُس سے سر اٹھانے مین۔ ف۔ شافعی رحم کے نزدیک ان دونوں تکبیروں مین بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رحم نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الاقتلاح و تکبیرۃ القنوت و تکبیرات العیدین و ذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاوے مگر سات جگہوں مین تکبیرۃ الاقتلاح مین اور تکبیرۃ القنوت مین اور تکبیرات عیدین مین اور چار باقی کو حج مین ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العزات و تکبیرۃ التہنیت و تکبیرۃ الصفاء و المروۃ و تکبیرۃ الاستلام۔ واللہم یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین مین روایت کیجانی ہو وہ ابتداء مین ہونے پر محمول ہو یون ہی ابن الزبیر رحم سے منقول ہو۔ ف۔ مترجم لکھا ہو کہ اس زمانہ مین اس مسئلہ پر بھی عوام مین بہت شورش و فساد ہو اور اقامت السنۃ کے ہانے سے ہم اسلام کی بنیاد پڑتی ہو اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالیٰ وضاحت سے لکھ دیا جاوے جہاں تک حق ظاہر ہو۔ و لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز حکیم۔ اول محل خلافت متعین کر کے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کسی ترک کیا ہے اور کبھی اسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہے اور بیان کلام اول میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوا کے تکبیر تحریر کے باقی میں بغیر ہاتھ اٹھانے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یا رکوع و اس سے سر اٹھانے میں منع ہے یا نہ کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ائمہ حنفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہے مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتداء میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہے۔ اور اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ رفع الیدین بخون ہو واجب نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز محتاط چیز ہے پس اگر کوئی چیز نماز میں سے نہ ہو تا زمین و محل کرنا ناقص ہے۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رحمہ اللہ و صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہی صحیح ہے پھر میرا کلام بیان محل و دوا میں نظر کرنے پر ہے۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھوں تک اٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہے اور وہ حدیث مالک بن انس و یوسف بن عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتیٰ کہ کان کی نوک پہنچاتے۔ رواہ ائمہ الاثر و الترمذی اور نسائی کی روایت میں ہے ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے مترجم کتاب ہے کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و نسائی میں مذکور ہے۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جگہ اور اٹھانے میں ایک جماعت صحابہ سے جن میں عبد اللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس بن عباس و جابر بن عبد اللہ و ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منقول و کون کا اس پر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ میں نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہاں سے نکالا ہے تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو میں ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اس طرح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہیں کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ طاؤس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میں تو یہی جانتا ہوں کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و نسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میں ابن عباس کی شاید ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہکو نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوا جب رکوع کرنا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرنا میمون کی نے کہا کہ پھر میں ابن عباس کی طرف آیا اور میں نے اُن سے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابو داؤد۔ اس ظاہر ہے کہ اس وقت میں بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونوں سجدوں کے سچ میں بلکہ ہر جگہ اٹھانے میں رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون کی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو ہر نماز پر

فعل حضرت علیؓ علیہ السلام رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریرہ رکوع و قومہ و دونوں سجودوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علیؓ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ دونوں سجودوں کے بیچ کا بھی منسوخ ہو گیا۔ علیؓ حدیث میں عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد۔ چونکہ حدیث علیؓ رضی اللہ عنہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما بھی صحیح ہے تو لا محالہ سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اس پر بھی علیؓ ابن الزبیر و ثقیف و فعل ابن عباس بعد حضرت علیؓ علیہ السلام کے پایا گیا غالباً اُن کے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت مجھ میں و ابوداؤد ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریرہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بعد اُسے اور نسائی کی دوسری روایت میں مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمرؓ کے موافق موقوفات میں ہے اور ترمذی نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جسے اس باب میں روایت ہے انانجیلہ و اہل بن عمرؓ بروایت مسلم اور علیؓ رضی اللہ عنہ و ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما و ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما و ابوالبرکات بروایت ابوداؤد۔ و انس رضی اللہ عنہ و جابر و عیسیٰؓ بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عیسیٰؓ بروایت احمد اور ابوبکرؓ رضی اللہ عنہ و ابوربیعؓ بروایت ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما و ابوموسیٰؓ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاذ بن جبلؓ بروایت طبرانی ہیں۔ اور مروی ہے کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے رفع الیدین کے بارہ میں روایت ہے مام اس سے کہ اس طرح ہو جو نسخ ہے یا جسکو نسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما اس سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو نسخ ہے تو جیسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابوموسیٰ و خدری و ابوالدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم میں اور حدیث علیؓ رضی اللہ عنہ میں سجدہ میں کی نسخ ہے اور بانی کی احادیث تنفیح سے لانا بہت طوائف چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کتر ہاتھ اٹھاتے۔ انہوں نے وہ حدیث سینہ تک ہونے یا بطور اشارہ کے ہونے جیسا کہ میمون بن علیؓ کے اثر میں ابن الزبیرؓ رحمہ اللہ سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالفت روایت اول ہے دوم یہ کہ ابن عمرؓ نے رفع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ ادب چاہتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر تو ابن عمرؓ نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں بستاق تک یا اُس سے بھی نیچے تک دکھلائے یہ روایت تو باسناد مالک صحیح ہے لیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابوبکرؓ رضی اللہ عنہ کی روایات میں قانون کی کوئی تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ مجھ میں و بانی چاروں سنن میں ابوبکرؓ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابوبکرؓ نے لوگوں کو نادر چرائی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابوبکرؓ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز ہے۔ انہوں نے تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ خالی تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور یونہی اس کی روایت نسائی ہے کہ ابوبکرؓ رضی اللہ عنہ مسجد نبویؐ میں آئے اور کہا کہ میں چیز میں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو جوڑ دیا ہے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے انکو جوڑ دیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ میں رفع الیدین کرتے تھے اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ انہوں نے سجدہ کی تکبیر معروفہ یعنی نہ کہ انکار ہوا۔ وہ اس کے خود ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں ہے۔

گدرا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق میں طعن کیا کہ حنفیہ ابن الویر اور ابن عباس سے رفع البدن کا نسخ روایت کرتے ہیں حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابو داؤد نے بیہون کی سے روایت کی کہ بیہون نے ابن ابراہیم کو دیکھا کہ ابوبکر ابن الزبیر کو گون کو ناز پر جاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں جلیوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرنے اور جب سجدہ کرتے۔ بیہون نے کہا کہ میں نے جاکر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی متوجہ۔ لیکن شہید نہیں کہ ابن سجدہ کے وقت بھی رفع البدن ہر اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہے اور حدیث ابن عمر میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس بانو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا منسوخ ہے کہ ابن عباس و ابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان سب سے بڑھ کر اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اس وقت صحابہ کرام و تابعین خیال جن رفع البدن متروک تھا۔ یہ نہیں کہا جاسکے کہ یہ آثار میں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر میں معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاؤس میں عام الفاظ کہ ہم نے کسی کو ایسا کرنے نہیں دیکھا اور بیہون کی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے رفع البدن کو ترک کیا ہے۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی رفع البدن نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اس میں کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں نے سنتی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع البدن ایک سنت ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع البدن کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہے کہ انھوں نے اسکو متروک پاکر ترک کیا ہے۔ اب میں رفع البدن کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت رفع البدن ہے ان میں سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع البدن کی اسناد میں اسمعیل بن عباس بن صالح بن کسان ہے اور صالح بن کسان امام فقہ مدنی ہیں اور اسمعیل بن عباس کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں کہتا قال النسائی وابن حبان وابن خزیمہ اور بیہون ابن حجر نے تقریب میں برقرار رکھا ہے۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہیں ہے حدیث ابو حمید الساعدی کئی وجہ کثیرہ سے مروی ہے لیکن بعض میں بوزان رفع کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہیں سنا کیونکہ بیہون بن ہدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھیین شہید ہوئے اور حضرت علی نے آخر ناز پر جی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۰۰ھ کے بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہی قرار دیا۔ لیکن بیہون نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ مستحکم ہے۔ اتوں ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہے لیکن بیہون نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی و بیہون کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہوگی اگرچہ بخاری میں اور ابن حبان و طاہری کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو قتادہ کا بیان کیا اور فقہ لاکہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے میں کہتا ہوں کہ اس میں طول و بنا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع البدن ہر جگہ اور ائمہ میں اور پھر صرف رکوع و قیام میں صحیح ثابت ہے لیکن بعض نے ثابت نہیں ہونا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہون کی حدیث میں ہے جسکے آخرین ہے کہ یہی آپ کی نادر ہی ہمارے کما اللہ تعالیٰ سے کافی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو ناز پر ہے اور

ہر جہد اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہر سلام کیا نشاء و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔
 جن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُن سے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عامر بن کلب نے
 بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کبیرۃ الافئح میں ہاتھ اٹھا کر پھر نہیں اٹھاتے تھے رد
 ابو بکر بن ابی شیبہ والطاوی۔ اور عامر بن کلب ثقہ ہے اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو بول ہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
 کہ ابنا نا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدیث ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
 یدہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رحمہ نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سوا بن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھا
 مگر پہلی تکبیر تحریر ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ
 دیکھو ابن عمر نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ اُن کے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
 کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غریبہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
 احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی وابن طاؤس وقول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
 چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر نے
 کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامر روایت ہی میں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
 سجود کا رفع نسخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
 کہ ہر جہاد اور اٹھا دین تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل وابن عباس کی تصدیق
 پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و دومہ ولیکن السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد ازاں
 کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رحمہ نے کہا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
 بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار اور قول ابو ہریرہ رحمہ سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
 صحابہ رحمہ سے اُن کے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رحمہ نے کہا ہے کہ بغیر اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
 اسپر کہ صرف تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھا دے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے روایت و کعب عن سفیان الثوری عن عامر
 بن کلب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں نہیں بیکر نہ پڑھوں
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھتی اور ہاتھ نہیں اٹھاتے گرا دل ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رحمہ
 سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھا یا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی وابن ابی شیبہ
 نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رحمہ کے حدیث ابن مسعود رحمہ کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت و کعب کے ابن المبارک
 عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھنا اس حدیث
 کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عامر بن کلب ضعیف ہے اعتراض واپسی ہے کیونکہ ابن مسعود نے توفیق کی اور سلم نے
 صحیح میں اس سے خارج کیا پھر بعد اسکے وہاں درازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ کچھ
 ماہی اعتراض ہے اور خلیب نے سلم کی تصریح کی اور ابراہیم شعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
 تو عبد الرحمن نے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد توفیق ہے مگر و کعب یا توری نے اس حدیث میں یہ جملہ کچھ نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے
 یہ حدیث یا قبول یا طعنی وغیرہ جو اب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بد دن اس جملہ کے روایت آئی ہے جو
 یہ کہ ہاں یہ مختصر ہے اور یہ مطلق ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ماوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کوئی وجہ

اقرار کی ہو اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہو اور ابن حزم نے محلے بن اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابی سعید سے رزع البیدین ذکر نام صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر بن عمار بن ابی سلیمان عن ابی ہریرہ عن علقمہ عن عبد اللہ بن جابر صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ والیہ وسلم کہ وہ فرمایا یہ نعوذ بیدیم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبد اللہ بن سعید رضی اللہ عنہ کہنا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ والیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو آنھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں آٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رحمہ اللہ فرمایا کہ ابراہیم کی روایت ابن سعید رحمہ اللہ سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند تحقیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن سعید مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ یعنی داہن الہام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت ہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ حاکم بن کلب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں بالحدیث میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبي کہ شعبی مع صرف اول تحریرہ میں ہاتھ آٹھائے پھر باقی میں نہیں آٹھائے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحق روایت کی کہ عبد اللہ بن سعید کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رزع البیدین نہیں کرتے تھے سو اسے وقت تکیر تحریرہ کے۔ و کج نے کہا کہ پھر دوبارہ رزع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم غنی سے روایت کی کہ ابراہیم کہاتے کہ جب تو تکیر تحریرہ کئے تو ہاتھ آٹھا پھر باقی میں مت آٹھا تو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رزع البیدین کجیو سو اسے تکیر تحریرہ میں۔ اور صرف تحریرہ کے وقت غشہ و قیس سے رزع البیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم غنی ابی اسحق کو دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ نہیں آٹھاتے سو اسے تکیر تحریرہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور غنی رحمہ اللہ نے کہا کہ براہ بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکیر افتتاح کئے تو رزع البیدین کیا کوئے حتی کہ دونوں کان کی لکے قریب آٹھائے پھر دوبارہ نہیں آٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو ابن طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو بشیم اور خالد بن ادیس نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور ابن ابی جہل نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں آٹھاتے تھے۔ خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جملہ فقہ شریک رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ زید بن نفرد ہے یعنی نے کہا کہ میں صحیح نہیں اس واسطے کہ ابن عدی نے قال میں کہا کہ بشیم و شریک و کئے ساتھ ایک جماعت نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں آٹھاتے تھے۔ اس سے ابوداؤد کا قول بھی آٹھ گیا کہ بشیم و غیرہ نے یہ جملہ نہیں کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہزار ذخیرہ ہے کہ کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جاہل الہام نے حدیث ابن سعید رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمانی بات ہے جو اس کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید زید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ شریک منفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے زید بن ابی زیاد سے سو اسے شریک رحمہ اللہ کے اسمعیل بن ذکریاء سے اہول نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزہ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام زید بن ابی زیاد میں تو یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ اول تو زید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ حمادی نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود زید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول حدیث ہے اور داؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث جوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ زید ثقہ ہے اور جو کوئی اس کے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے زید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور ابن حبان نے کہا کہ اسکی حدیث اپنی صحیح

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو یزید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولائے نبو مخزم مدنی ثقہ ہے۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کو فی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ متروک ہے پس بیان فرق کرنا ضرور ہے اور بیان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کو فی میں ہے ولیکن تہذیب میں لکھا کہ اب داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے علی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رحمہ سے مؤید ہو گئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں ہر خصوص جبکہ متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ لکھا کہ حدیث برادر حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت علی الصبر علیہ وسلم سے ترک رفع ثوابت ہے اور حضرت ابن مسعود اُنکے سیکڑوں اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و اُنکے بے شمار اصحاب سے ترک رفع ثابت اور ابن عمر رحمہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق معایت نسائی کے قبول ابو ہریرہ رحمہ سب لوگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث پہنچنے کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علی اکرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑوں اصحاب کے اسطرح ترک کریں اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رحمہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا الیدین پٹا بیان کر چکا کہ اول تو ہر جگہ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین معاہدہ متروک ہو کر وقت رکوع دوم و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع دوم کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین میں بھی اضطراب ہے اب بغیر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ بھر جب رکوع دوم کا متروک ہونا حدیث برادر ابن مسعود رحمہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین کی حدیث روایت کر نیوالے اکابر صحابہ رحمہ سے خود ترک کرنا منع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رحمہ سے عموماً سب لوگوں کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق واللہ اعلم یہی ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اس میں استدرک کلام ہے تو جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی ناز صحیح اور اُس سے کسی قسم کا مناقشہ طال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ متروک ہونا بطور نسوخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف استدرک کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہیں لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہیں اور مرتفع کی ثابت ہیں اور ہر حدیث سے مطلب ہر آثار سے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہیں ہے اور امام بر احادیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رحمہ توفیقی بر قانم ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ثبت ہے اور قرار پایا کہ ثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ بیان نفی کرنا ابن مسعود رحمہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ بال بال بذکر کی حدیث ہے کہ جس دن کہ نفع ہوا حضرت علی الصبر علیہ وسلم کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ ہے کہ بال بال بذکر نے نہیں دیکھا یا فریضہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رحمہ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت علی الصبر علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رحمہ نے دیکھا اور بال بال نے نہیں دیکھا نہ پڑھا رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رحمہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی الصبر علیہ وسلم سوائے تحریر کے پھر ماتہ نہیں اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو بیان دونوں باتیں نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رحمہ کی حدیث بیان سابق ہے اور ابن مسعود رحمہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جگہ اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر بنی السجہ میں متروک ہوا ایسے رکوع دوم کہ بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر علی و ابن مسعود اور اُنکے پیروں اصحاب سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خیف اشارہ کیا تو اس پر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہ رحمہ نے خود

متردک اصل ہونا چاہیے کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل یا حضرت علیؓ علیہ السلام کا ترک رنغ الیدین ہی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رنغ الیدین کرنا بھی فرمودہ ہو تو وہ رادھی نے آسودت کا حال بیان کیا جبکہ رنغ الیدین ترک نہ کیا تھا اور یہ بھی آثار سے متفق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رنغ الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا ان کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس سنی میں کہ رادھی جو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے سنی میں نہیں لیا اور مترجم کتاب پر کہ یہ بھی ایک نفع توفیق کی ہر اگرچہ عموماً متردک ہونا مفید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت و زیادہ اسلم ہر حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رنغ الیدین کو جند سوادع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رحمہ نے رسالہ رنغ الیدین میں تطبیقاً ذکر کیا کہ دیکھنے والے ابن ابی اسلم علیہ السلام عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ نہ آٹھائے جاوین ہاتھ مگر سات موقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور مفاد مردہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جہرو میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور ہزار درج نے نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما علیہ السلام روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رنغ الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہ بھی دلیل ہے کہ نماز کی رنغ الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی مرث افتلاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رنغ الیدین ان میں نہ تھا ورنہ اس کے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر جوڑوین اگرچہ انحصار مقصود نہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت اللہ تعالیٰ سے بھی ترک رنغ الیدین ہر باوجودیکہ انھوں نے رنغ کی روایات لیکن اور یہی سفیان الثوری رحمہ کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رحمہ کے جو ہر ایسی قول پر ہیں اور بظہر تحقیق یہی اصح و اقویٰ ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر متفق کر دیا اور بعد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر توفیقہ اجتہاد کی تقلید کرنے والے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے قائل ہیں مگر انھوں نے انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ مرفوع احوال تو ثواب کے واسطے ہیں اور ان کا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب تعلیم نہیں تھی اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور دوسے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونوں سے متفق تھے اور مومنوں کی بھائی بھائی ہیں اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو ان میں محبت ایمانی بھائی بھائی ہے جیسے سلف میں رنغ الیدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ ملائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جل سے اہل سنت کی تکفیر و رد رکھی و فقنا اللہ تعالیٰ و یا کم و ہوا الغریر الکیم۔ بہانہ کہ ظننک ہذا رکعتیں ہو گئیں۔ و اذا رفع راسہ من السجدة الثانیة فی الركعة الثانیة اخرش رجلہ الی سری مجلس علیہا و نصب الیمینی نصبا و وجہ اصابعہ نحو القبلة۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایان پاؤں بچھا کر آپر بیٹھے اور بایان نیچک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ لہذا و صفت جائزہ تعویذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ۔ یون ہی ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ و جب صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین کی حدیث سے جرم بایان پاؤں بچھا نا و بایان کھڑا کرنا ثابت ہے اور بایان انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا و نساہی میں حضرت عمرؓ سے ہے کہ کھانا کی سنت میں سے ہے کہ بایان پاؤں کھڑا کرنا اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے بعد بایان پاؤں پر بیٹھے۔ معاذ ترمذی نے کہا کہ بایان بچھا کر آپر بیٹھنا اور بایان کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ و وضع یدہ علی خدہ یدہ علی خدہ یدہ علی خدہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں پاؤں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ و ابھی جس حال پر ہیں جوڑوے سجدہ باہم نظر دے کر۔

اور انھوں نے گھنٹے نہ پکڑے یہی مدح ہے۔ اظہار صہ۔ و تشہد۔ اور تشہد ثمر ہے۔ ف یعنی وجہ با علی الامح۔ م۔ و میر و فحی ملک
 فی حدیث وائل و لان قیہ توجیہ اصل یہ الی التسل۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اس طرح رکھنا حدیث وائل بن حجر بن
 رحاب سے کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ توجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
 ہر ایک ہر عضو کو قبلہ رخ توجہ کرنا ممکن ہو ادلی ہر م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور نزدیکی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
 صرف اس قدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بائیں پاؤں سجایا اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایاں پاؤں گھڑا کیا۔ ف۔
 اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے لیکن اس میں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھنی
 باندھنے کا ذکر ہے۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھتے تو دائیں قبلی کو دایاں ران پر رکھتے اور
 سب انگلیاں بغض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہر اس سے اشارہ کرتے اور بائیں قبلی کو بائیں ران پر رکھتے و فتح
 ہو کہ قبلی کا ران پر رکھنا انگلیاں بغض کرنے یعنی مٹھنی باندھنے کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتا تو مراد اسرا علم یہ ہوگی کہ پہلے
 کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھنی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمدؒ سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھ انگلیاں اور
 اس کے پاس والی انگلی نو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لے اور کلہ کی انگلی اس کا اشارہ کرے اور ابویہ
 سے امالی میں یہی مذکور ہے اور یہی امام محمدؒ نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور علوای نے کہا کہ لا الہ الا اللہ براہی انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ
 وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے گھنٹے کے کنارے پر ہوں
 اس سے دو دنوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور ہتھیرے مثل آخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
 روایت و حدیث ہے۔ الفتح۔ لیکن زبیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ اور در مختار میں
 اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن مستند ہے جس کو شارحین نے صحیح کا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
 و حلبی۔ الخ۔ اور جہد یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ اظہار صہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات عن الکبریٰ۔ و فتح ہو کہ اشارہ
 کرنا حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ و وائل بن حجرؓ اور ابو حمیدؓ سعدیؓ اور بہت سی احادیث و آثار میں ہے
 ہے اور اشارہ نہ کرنا بھی کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تیمونؓ اسون سے اشارہ کرنے کی
 ذکر کی اور امام محمدؒ کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علیؓ قاریؒ نے کہا کہ اگر فرض کر دو
 کہ امام ابو حنیفہؒ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
 نہیں کہ جو حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا یہی تقدم ہے اور یہی براہ علماء متقدمین و متاخرین ہے۔ بخلاف اس روایت
 پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھنی باندھ کر صرف کلہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جب کہ حدیث
 ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ میں ہے یا جس طرح اوپر گزرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چوٹی دونوں کو بغض کر کے ہو یعنی نے کہا کہ ہر
 ران پر۔ الخ۔ اور سوا سے اسکے جو صورت کہ درختہ میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
 کرے تو شامی نے اس کو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ حوام میں ہی صورت مریج ہے۔ عینی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں
 انگلیوں سے اشارہ کر دے ہر قولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اس کو حرکت دینا مستحب ہے۔ میں کہتا
 کہ یہ حدیث میں طرد ہے اور علیؓ نے یہاں جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے مریج وار دھین ہے
 م۔ و ابن کانت اعراض جلیست علی الیہما الیسری و اخر جبت علیہما من الجانب الایمن۔ اور اگر صورت ہوتو
 وہ تعدہ میں اپنے بائیں چتر پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں بائیں جانب نکال دے۔ لاندہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
 حدیث کے لیے نہایت پروردگار ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ سے کہ نزدیک مرد کی بھی متورک نیست دونوں قدموں میں

اور امام شافعی کے نزدیک مرث و ربائی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علماء سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔ م۔ ابن بطال رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مائتہ مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیویاں چار ہزار بیٹھتی تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہو اور باندی ہاتھ اٹھانے میں شل مرد کے اور رکوع و سجود اور قعدہ میں مائتہ عورت آتا رہے۔ م۔ مع۔ اور تشدد کا کوئی فیضہ خاص واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر انورہ تشدد پر زیادہ نہ کرے۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ نازک کے اذکار محدود ہیں۔ ش۔ و تشدد التجات مرد و الصلوٰۃ و الطہیات السلام علیک ایہا النبی و رحمۃ اللہ و البرکاتہ السلام علینا و علی عبادہ الصالحین اشد ان لا الہ الا اللہ و اشد ان محمد اعبدہ و رسولہ۔ اور تشدد جبکہ پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے۔ التجات مرد سے رسول تک ہے۔ ف۔ صبح تول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ منی یہ ہیں کہ التجات مائتہ نام سب عبادات تولی اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے۔ و الصلوٰۃ اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی اور انکے لائق نہیں ہے۔ و الطہیات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی دوسرا انکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی و رحمۃ اللہ و البرکاتہ۔ السلام تجبر اعرابی محمد صلی اللہ علیہ وسلم و اللہ تعالیٰ کی رحمت و اسکی برکتیں۔ ف۔ مردی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التجات و الصلوٰۃ و الطہیات حضور اکرمی میں عرض کی تو حمد عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی و رحمۃ اللہ و البرکاتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا۔ السلام علینا و علی عبادہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اللہ تعالیٰ کے سب بندگان پر واجب ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشد ان لا الہ الا اللہ و اشد ان محمد اعبدہ و رسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی آلہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ و رسول ہے۔ مخرج کتا ہے کہ یہ جینی رح نے زین الانبیا فرود سی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یار میں کہ جینی احادیث معراج میں اسکو پایا ہوا حالانکہ تفسیر آوردین مخرج نے امام حاد و غیرہ سے سحان الذی کی تفسیر میں قریب میں خبر دکان میں استنباط کیا ہے۔ ماسر اعظم۔ پھر بہر حال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشدد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشدد سے انکے معانی کا قصداً مطمح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التجات پڑھتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر تمام صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر غم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بھروسہ کے ادا کر دے۔ یہ مقبلی وغیرہ میں نہ کہ راوند تو برین مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التجات میں یون ہی مجتہد ہے اسلام علیک یا ایہا النبی الخ۔ اور اشد ان محمد اعبدہ و رسولہ۔ اور یون نہیں کہنے کے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح کر دیا ان ناز سے باہر البیتہ صیح بخاری کی حدیث سنو بن الاکح زہد میں مذکور ہے کہ آپ نے اشد ان لا الہ الا اللہ و اشد ان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کما فی النبی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام ناز میں معالی کا قصد ہے خصوصاً قرأت فریضہ میں سے الحمد کا کہ کوئی مستند ہو گا مگر جبکہ اسکو یکھنے سے نہ اسے لہذا ہم قرأت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ م۔ الحاصل تشدد کے کلمات کئی طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ م۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں مع۔ و ہذا تشدد عبد اللہ بن مسعود۔ اور تشدد عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ کا ہے۔ ف۔ جی جبرئیل روایت میں یہ تشدد حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ سے اسناد ہوا لہذا تشدد ابن مسعود کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ نو اکثر صحابہ و ان کا معمول تھا۔ م۔ علامہ طبری اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی ہے۔ چنانچہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے کلمہ پڑھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ و علی تشدد کما کان یعنی سورہ من القرآن

اور سکھایا مجھے تشدد جیسے مجھے سکھاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ففت یعنی حرف صمیم کے ساتھ بدو کی بیٹی کے۔
وقال قل۔ اور فرما یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ ففت صمیم میں ہو کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے تلو کے
ائمہ عمدہ کو سے تودہ کے۔ فغ۔ لسانی کی ایک روایت میں ہو کہ جب تم ہر دور رکست پر بیٹھو تو کہو۔ ففت۔ الطہیات اللہ والی
آخرہ۔ الطہیات اللہ آخر تک۔ ففت یعنی عہدہ و رسول تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علامہ کا بعینہ جو ابن مسعود کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہو کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان تک پہنچے۔ السلام علینا وعلیٰ آبائنا وعلیٰ صلواتنا علیہم تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالیٰ
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہو یا زمین میں ہو سب کو پہنچ گیا۔ اور بعد ختم تشدد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے اپنی عبادت
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کرے۔ کما فی سنن الترمذی و ابن ماجہ۔ شرح کما کہ اس سے دلالت
نکلی کہ تشدد میں ہی کلمات رکھے اور دعا میں فقار ہو اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کر کے فذاب سے پناہ مانگے اور حجت مانگے اور اسی پر جمہور علماء و فقہاء کا عمل ہو۔ م۔ والاخذ بهذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود کو لینا اولیٰ ہو تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ففت
اور اول کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہو اور یہی صحیح قول ہو اور پھر اوراق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہو
کچھ نہیں ہو بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد ثریحاً واجب ہو جیسے دعا و فذوت ثریحاً واجب ہو مگر خاکراً اللہم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہو علی قول الامام ہم جیسا کہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تصحیح کی۔ اور صفحہ ۷۷ تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر
و ابو موسیٰ اشعری و جابر بن عبد اللہ و غیرہم چنانچہ معنی ہم نے سب کو توضیح کلمات مفصل ذکر کیا ہو اور انچہ تشہد ابن عباس
و ہو قولہ الطہیات المبارکات الصلوات الطہیات اللہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہو الطہیات المبارکات سے عہدہ و رسول تک۔ ففت اس تشہد کو ترمذی و نسائی نے
سلام کے لفظ سے ہم۔ روایت کیا اور اس میں ایک تو الطہیات کے بعد مبارکات صلوات طہیات سب ایک ہی صفت کے طور پر
ہو اور وہ ہیں اور دوم سلام بغیر اہل ولام ہو اسی واسطے معنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم بن یحییٰ ہو کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام بالغ لہم ہو۔ انھیں وجہ سے امام مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولیٰ ہو
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہو۔ ففت یعنی قل تو کہ۔ یا غلبقل۔ ہر شخص کے۔ یا تو لہم کہ
جیسا کہ اوپر روایات گذشتہ میں کہ بعینہ امر ہیں۔ و اقلہ الاستحباب سادہ کثر ہو کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہو۔ ففت
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہو اور وجوب نہیں تو یہاں کثرت وجہ مستحب ہو وہ ضرورتاً ہو گا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہو تو جو میں حکم ہو وہی لینا اولیٰ ہو اور ہم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والا لفت واللام و ہما لا استغراق۔ اور اس میں
اہل ولام ہو اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ففت معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام
ہر وہ کمرہ ہو حتیٰ کہ ایک سلام کو شامل ہو۔ و زیادۃ الواو وہی تجدید الکلام کما فی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہو اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہو جیسے قسم میں۔ ففت یعنی الطہیات اللہ کے بعد جب الصلوات ہو تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کئی طہیات و صلوات اور طہیات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف و صفت ملکہ
ایک ہی رہ گیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں غار مجر جو نکات تو یہ ایک قسم ہو اور اگر کہا واللہ الرحمن الرحیم
میں غار مجر جو نکات تو یہ علی قسم ہو نہیں حتیٰ کہ اگر جمعی کرے تو میں کفار سے واجب آدین تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
الطہیات کی بہت زیادتی ہو۔ م۔ و تاکید التعلیم۔ اور چارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہو۔ ففت یعنی تعلیم کرنا واجب

و ابن عباس دونوں کو یہی کہہ کر تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی اسی طرح کہتے تھے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے ہیں نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم بتا گیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رحمہ اللہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری بٹیلی آپ کی دونوں مبارک قبیلوں کے درمیان تھی۔ اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے یہ صورت تعلیم بھی قبر کا بانی نبی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم غنی کو اور ابراہیم غنی نے اسی طرح عابد بن ابی سلیمان کو اور حاد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اس میں زیادہ تاکید ہے اور غنی رحمہ اللہ نے تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے وجہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کیں اور ابن امام رحمہ اللہ نے کہا کہ امد بھی وجہ ترجیح میں سے ہے کہ امد صحیح ستہ سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنی متفق ہیں اور یہ بت نادریات ہے اور ابن عباس رحمہ اللہ کا تشہد امام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہے۔ م۔ پھر اگرچہ سدا سے بخاری رحمہ اللہ کے اردن نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جس پر امام بخاری و مسلم متفق ہوں اگرچہ اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کثرت را علی ہو گیا کہ اس کے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہے۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے معاد یہ رحمہ اللہ نے منبر پر تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ گمراہ ابویسعی اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد صحیحہ ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے۔ اور عبد اللہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آپسے سکھایا جیسے قرآن کی سورت سکھاتے تھے اور آپ ہم پر داد اور ارف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن زید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ رحمہ اللہ سے اس طرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بیت اعلیٰ درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔ ولا یرید علی ہذا فی القعدۃ الاولی۔ اور نہ ہر حادثے اس تشہد کے عہدہ و رسول پر پہلے قعدہ میں ف نماز فیضہ میں بالاتفاق۔ و۔ نقول ابن مسعود رحمہ اللہ عنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوۃ و آخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رحمہ اللہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز ادا آخر نماز میں بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوۃ نمض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو آٹھ کھڑے ہوتے۔ و اذا کان آخر الصلوۃ و عانقہما اشار۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطہ ہوجاتے دعا کرنے۔ و امام احمد نے سند میں ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو تشہد سکھایا پس ابن مسعود رحمہ اللہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے اور آخر نماز میں بائیں کولے پر اس طرح التیامات لہر تا قولہ عہدہ و رسول۔ کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو آٹھ کھڑے ہوتے جب دم تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو جب تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے سلام پھیرتے۔ ابن امام نے کہا کہ آخر نماز میں بعد تشہد کے دعا کی حدیثیں صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ و۔ اور صحیح بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزوں کے عذاب جہنم سے عذاب قبر سے اور قعدہ زندگی و موت سے اور غرقۃ مسیح الدجال سے۔ مع۔ بالکل یہ حدیث حجت ہے کہ اول قعدہ

منہاج السنۃ پر کچھ نہ بڑھا دے اور یہی مذہب امام احمد و اسحق کا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اللہ صلی علی محمد سبی زیادہ کرے۔ یہ دلیل اس کے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولوں اور ان کے تابعین بعد کان مائیں پر ہر چہ یعنی سجدہ کیا کہ یہ سوائے قرآن کے قطع پر محمول ہے۔ منہاج السنۃ میں کہ اس روایت میں دو رکعت کا ذکر کیا ہے ہر جگہ تشہد یعنی التبیات بعد السلام والصلوات والتبلیات۔ اور سلام رسولوں پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علیہما سے رسولوں کے اتباع مائیں پر اور علی جہاد السلام علیہما سے سب رسولوں پر ہو گیا حتی کہ فرشتوں کے رسولوں کے اتباع فرشتوں پر بھی ہو گیا پھر اس سے دو رکعت کا ذکر کیا تو عبد بن مسعود سے معلوم ہوا کہ اس سے دو رکعت کا ذکر نہیں ہوا۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمدہ اثر حایا تو مکررہ پس اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سجدہ سے بڑھایا تو سجدہ سنو واجب ہونگے خواہ دو رکعت کا سجدہ یا کچھ اور بڑھادے بوجہ تاخیر قیام کے۔ ت۔ د۔ پھر کس قدر بڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ درمختار میں کہا کہ مذہب معتزلی ہے برفقہ المسلمین صلی علی محمد۔ ہر دو رکعتی نے کہا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہ صلی علی محمد علی آل محمد۔ کتب سجدہ ہوگا ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے اور بعضوں کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادا سے رکن ہوا۔ مذہب امام عظیم پر ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک پورا درود جمید مجید نہ ہو سجدہ سنو واجب نہیں ہے۔ مش۔ اور سابق میں گذرا کہ قدر ادا سے رکن میں تسبیح میں علی الامح والیک تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی تشہد بڑھ کر امام سے پہلے فاتح ہو گیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسنون حبلی کوئی رکعت علی ربی وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فاتح ہو اور کہا گیا کہ تمام کر کے خاموش رہے اور کہا گیا کہ لکھ شادت باہر پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تصحیح دافع ہوئی ہے۔ مش۔ پھر اس درمیان بعد و تشہد کے بعد اُسے توجہ دلائی میں ہر جگہ سجدہ سے اُسے کی طرح بچوں کے بل اُسے اور طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین پر ہاتھ بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ منہاج السنۃ کہ اس حدیث میں ہاتھ ٹیک کر اُسے میں کسی کا خلاف نہیں اور حدیث سے ہی ثبوت ہے۔ م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخرین بفاتحہ الكتاب وحدما۔ اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں (دیا ابک من مغرب) اکیلے فاتحہ الکتاب یعنی الحمد پڑھے۔ لیکن ابی قتادہ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخرین بفاتحہ الکتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غر و عصر کے پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونوں میں فاتحہ پڑھتے اور کبھی بکو کوئی آیت سنا دیتے اور پہلی رکعت میں جو طول دیتے وہ دوسری رکعت میں نہیں دیتے اور یوں ہی صبح کی نماز میں کہتے۔ رواہ ابی ہریرۃ سوی الترمذی بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیر میں سورہ فاتحہ پڑھے۔ و ہذا بیان الافضل هو الصبح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صبح ہے۔ ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے اور یہی مقتدی۔ قاضی خان۔ یہی صبح ہے۔ البصط۔ یہی صبح و طاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا مکروہ ہے۔ الظاہر ۲۔ اندیہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے کہ اُسے ترک سے سجدہ واجب ہوگا۔ نفع۔ لیکن جی رحمہ اللہ نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے۔ د۔ اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ قراءت میں آتی ہے۔ م۔ و مذہب کے موافق اخیر میں خاموشی مکروہ نہیں ہے۔ د۔ لان القراءۃ فرض فی الرکعتین علی ما یتیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ قراءت کرنا تو دو ہی رکعتوں میں فرض ہے بنا برآں کہ انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود پر دستور مذکورہ سابق ہے پس دونوں اخیر پوری کرے۔ م۔ و جلس فی الاخرہ کجلس فی الاولى۔ اور تعدہ اخیر میں ویسے ہی بیٹھے جیسے تعدہ ادنیٰ میں بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولیٰ ہوں انما بکلمۃ بیات جلوس ہے۔ لما رویا من حدیث وائل وعائشہ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے۔ **ف**۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تھا اور بیانات یعنی بایان پانوں بھاننا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں گذرا پس قعدہ اخیر میں بھی اسی بیانات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور۔ **م**۔ ولاناہما اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ بیانات بیٹھک کی بدلت پر زیادہ شاق ہو۔ **ف**۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا کہ عبادت میں جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہونی چرچہ نکلان پس جوگی بیٹھک۔ اولیٰ من التورک۔ بہتر نسبت تورک کے۔ **ف**۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھک و دونوں پانوں دایمن طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ (الذی یسئل الیہ مالک۔ یہ تورک جبکی طرف مالک یعنی انس رحمہ اللہ سے مل کر تے ہیں۔ **ف**۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یوں ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے اور شافعی رحمہ اللہ پہلے قعدہ میں مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں مثل مالک کے مختار جانتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے کہا وہ جہ سے اول تو عورتوں سے قری ہوگا جو شرح میں سند و ب ہے اور دوم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا تو یہی ہے۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کی جاتی ہے۔ **ف**۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر بن محمد بن عمرو بن محمد بن ابی حمید اسامی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غازی کی کیفیت تمام بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ۔ اذ علیہ السلام قعدہ متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ **ف**۔ چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانوں اور دایمن و عذر یہ تورک بیٹھے۔ **ف**۔ تو اس بدست گاہ حال ہے کہ۔ ضعفہ الطحاوی۔ اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے۔ **ف**۔ کئی وجہ سے اول تو عبد الحمید بن جعفر طحاوی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابی الہام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی انقطاع و ضمان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابی یسین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے سلم کے بخاری و ابی جابر و اہل السنن نے روایت کیا ہے۔ وجہ دوم ضعیف طحاوی رحمہ اللہ کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجع تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابی یسین نے شرح سنن ابوداؤد میں کہا کہ شاید یہ عبد الحمید گاہم ہے و لیکن شرح کتاب کو ملائے تاریخ یا بی مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری ایک جماعت کے نزدیک سنن الجوت ہے و لیکن حنفی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے مقدم رکھا قول امام بیہیم رحمہ اللہ کو اور یہ واقعی قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اسی پر حزم کیا ہے۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رحمہ اللہ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید اسامی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے علی قعدہ دس مٹی آؤٹک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو نے خود ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہر مع۔ پھر امام طحاوی کی تفسیر کو امام بیہیم نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھا ہے کہ طحاوی کے قول پر اشکات ہوگا میں لکھا ہوں کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق نقی الدین بن دینق العبد رحمہ اللہ نے امام میں قول طحاوی رحمہ اللہ کو نصرت دی۔ کہانی افتخ۔ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح دی جاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ ادیکل علی حالہ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول کیجاوے بزرگی کی حالت ہے۔ **ف**۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ **ف**۔ مصنف رحمہ اللہ نے ادب کی راہ سے بوجہ نہیں کیا۔ شیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ابو حمید رضی اللہ عنہ میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو غاسر اللفظ پر محمول کیا جائیگا۔ میں لکھا ہوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخالفت ہے اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے تو محاسن حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجع ہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی حالت کبر میں قسم کی

[illegible]

ح۔ اور صحیح یہی کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ تبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد وال محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 علی ابراہیم وبارک علی محمد کما بارکت علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔ ابو حمید ساعدی رحمہ سے
 روایت ہے کہ صحابہ رحمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد وال محمد
 ودرجہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وازداجہ ودرجہ کما بارکت علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث سدا سے ابن ماجہ
 باقیوں نے روایت کی ہے۔ اور ابوسعود انصاری رحمہ کی روایت معنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخرین فی العالمین زیادہ ہے
 یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم داؤد وترمذی میں ہے۔ اور بیان صغنا سے دیگر
 بھی ہیں۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیہ کریمہ ان الصلوٰۃ لما لکنہ یصلون علی النبی الا یہ من بصیغہ امر دارد ہے جسکا تذکرہ دوسرے
 سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اس کے موافق کتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر میں ایک بار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر
 یہ یک مرتبہ ناز میں ہو گیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بئحۃ فی السنہ۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ البتہ یہی د۔ ہا
 ناز میں اتیمات کو ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود پڑھنا ہمارے وجہ اور علمائے کے نزدیک سنت ہے۔ وہ لوہیں
 بفریقہ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رحمہ نے دونوں میں خلافت کیا
 و۔ یعنی اتیمات اور درود دونوں کو فرض کئے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک اتیمات کا حکم ناز میں خبر الواحد سے ثابت ہے
 اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثبوت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں اور ناز میں درود پڑھنا تو اس کے
 وجوب کی ناز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب ہونے کی دلالت ہے۔ لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا وقلت
 ہذا فقد تمت صلوٰۃک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ اتیمات
 عیدہ دروالت تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو خیر ناز پوری ہو گئی اگر خیر اچھے کو چاہے تو
 کھڑا ہو اور اگر خیر اچھے کو چاہے تو بیٹھ۔ و۔ پس یہ جملہ اگرچہ سابقین میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رحمہ بھی ہو سکتا ہے
 اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رحمہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال دلالت
 کرتا ہے کہ اتیمات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی۔ اور عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث
 ابو داؤد میں بد تشدد کے حدیث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ شاید بعد
 اتیمات کے درود واجب ہو ہو بدلیل روایت لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی۔ نہیں ماننا سکی جسے مجھ درود نہیں پڑھا۔ اور جو باتند
 اس کے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی و عبد المیسر کے اور طرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور سہتی میں جمول روایت
 آتی ہیں جواب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رحمہ کا قول کہ ناز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے
 ان سے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اس میں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جامع نے
 تشیع کی جنین طبرانی و تفسیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالفت ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی
 پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشدد ات کہ ابن مسعود و ابن عباس و ابوسریرہ و جابر و ابوسعید و ابو موسیٰ و ابن الزبیر سے مروی
 ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح
 بھی ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ناز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے ناز خاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھ پر
 عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی ناز نہیں ہے کہ۔ مفع۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے ترمذی و ابن خزمیہ و ابن جان و غیرہ سے
 احادیث وجوب درود میں اخطاب کیا اور مترجم کتابہ کہ قول شاذ پر اسقدر درود دنیا بعید ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط
 یہ ہے کہ کوئی شخص ناز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً ناز مجھ میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاویگا۔

تو اقتصار کرے دوسرے تعالیٰ اعلم۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبہ۔ اور دو ٹپر چٹا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ناز سے باہر تو واجب ہے۔ وہ بھر اچانک ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور با اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ میں یہ وہ تو کر دو جب پر دلالت نہیں کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے تو اس میں دو قول ہیں لہذا صنف رحمہ نے فرمایا۔ امامت واحدہ کما قالہ الکرخی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی رحمہ نے کہا۔ وہ یعنی جب خارج ناز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک اکسار تو آپ پر درود ٹپر دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ اسی پر عامر علماء کا فتویٰ ہے۔ کما فی شرح المجمع۔ اور نویر میں ہے کہ یہی غائب مذہب ہے۔ او کما ذکر النبی علیہ السلام کا اختارہ الطحاوی۔ یا سہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ وہ اسی کو متحدہ میں اصح کہا ہے۔ ن۔ معنی زیادہ سی و جلیبی باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بھرا لائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایک بار دو جب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جن میں درود ٹپر ہٹنے کی تاکید اور نہ ٹپر ہٹنے پر مذمت تھیں و جفاکاری و خواری بدعتی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے دو جب ہو تو پھر سہر بار کے ذکر پر دو جب ہو گا نہ آئیکہ مجلس میں ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر دو جب ہو کیونکہ مثلاً عید خواری یہ کہ رغم نف رجل ذکر تہنؤہ اعلم بعلم علی۔ یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھ پر درود نہ ٹپرے تو وہ خواری ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود ٹپرے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر ٹپرے خواہ ٹپرے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب دو جب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب کمر ہو تو دو جب مکرر ہو گا لہذا بھر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایک بار فرض ہے اور سہر بار جب ذکر ہو تو علی الصبح واجب ہے اور نہ میں ہے کہ امتحانات کے اندر ذکر میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی ناز میں درود مکرر نہ ٹھہری ہے اور تاجر با طحاوی اپنے اسباب کی حرمیہ وغیرہ کے قصد سے درود ٹپرے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود ٹپرے والے کی نیت اگر خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہو گا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو مذہبین کرتا۔ فی الدرر البہاوی درود کے وقت جو منا اور گردن و اعضاء ہلکا کر جلا نا جاہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جبر و خوار کے درمیان ہو۔ مترجم لکھا ہے کہ ایک مکانی کو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود ٹپرے کا وظیفہ تلا یا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام کسی درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر دیگر مکانی اوقات میں درود مستحب ہے جو تصریح اوقات یہ ہیں روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح و شام۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام غلیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع و دریا و آخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت و تہنؤہ علیہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضو کے وقت کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ غلط گننے و حدیث ٹپرے کی ابتدا و انتہا میں اور فتویٰ گھنے و تصنیف و درس دینے اور درس لینے کے وقت اور شگنی کرنے والے و نکاح ٹپرے و ٹپرے والے پر۔ سب جائز مردی کا مون کے شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام گھنے کے وقت مرد و مستحب ہے اور سات جگہ کر وہ ہے حالت طلع و بول و براز میں اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھیننے کے وقت کر وہ ہے لغزش۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا شخص پر جو مجلس میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی الیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعضی نے ٹپرہ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور اگر کسی نے نہ ٹپرے تو سب گنہگار ہیں پھر معنی میں لکھا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضا کرے کیونکہ یہ بندہ ملاق ہے

برطولات اسکے اسد تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لادم نہیں۔ اصرار میں ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الہی کر رہو تو دیکھا کہ شمار لائی
ہو اور اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ پھٹی میں شمار و درود میں فرق بیان کیا دلیکن ابن الہمام نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم پر شمار کے لیے۔ یعنی نے کہا بلکہ شمار کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم پر اور مطالعہ
نے کہا کہ جیسے چندہ کے حق کی قضاء پر جیسے ہی حق الہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے غار میں ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے
اور واضح ہو کہ الہم ارحمھما اگرچہ خارج میں بقول بعض جواز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا یا معروف درود کے ساتھ
میں بقول نووی رحمہ بدعت ہے۔ گمانی العینی ط۔ تاحوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی راہ
سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گندری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے مینعہ امر سے استدلال فرماتے
کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایک بار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایک بار فرض کہ چکے۔ محکمینا موتہ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف مترجم کتابہ کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایک مرتبہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
دیگر واجب ہے اور ذکر ہو تو علی الصبح کر واجب کفایہ ہے دلیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز داخل نماز میں اور باطل
اشکل ہے۔ فافہم ہم بالجو فریضہ درود کی دلیل تو نہیں ہے رہا قول شافعی رحمہ کہ تشدد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رحمہ کہ ہم لوگ
قبل تشدد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اس میں تشدد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا
امام مصنف رحمہ نے اسطرح دیا کہ۔ وان فرض المرودی فی التشدد ہوا التقدير۔ فرض جو تشدد کے حق میں مردی ہے وہ یعنی
تقدير ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشدد مقدم و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی الصبر
والسلام علی جبرئیل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس بات کو کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ پر لیکن
کہو کہ انبیاء سر و صلوات والصلوات الخ۔ پورا تشدد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رحمہ کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
میں جہتے تو کہتے کہ السلام علی الصبر السلام الخ۔ اور باقی صلح میں بھی یہ حدیث مردی ہے اور کسی میں فقط فرض نہیں پھر اگر ہم
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ ہیں تو بھی فقط فرض سے جو روایت مذکور ہیں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدولت احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحد ہے جو قطعی ہوتی ہے
پس غایت الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشدد پڑھنا واجب ہے ہم۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھنے سے خارج ہوتا ہے والدین و مویشین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخاصہ۔ اور دعا میں باہنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ البتہ۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رحمہ نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی زبان عربی کیونکہ
نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ نہ ہوئی ہے۔ وش۔ بجز دعا کرے عربی میں۔ بالیشبہ الفاظ
القرآن والادعیۃ الماثورہ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآنی و ادعیۃ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا اتھانی الدیۃ الحسنۃ الا یہ تو اس سے مماثلت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے
جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا اتنا جنتہ و احرامنا النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا ایسے
مشابہ ہیں۔ لہذا روایا میں حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم انظر من الدعاء اطیبہ و اعجمیہ الیک۔ بل
و کے جو ہکو روایت ہو پھر حدیث ابن مسعود رحمہ سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ پھر اختیار
کردار میں سے جو مجھے زیادہ پائیدار و پختہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رحمہ کو تشدد کا حلال نہ ہونے پر تشدد کے

یہ تین نماز یا شکر اور حمد کے من والد عار و حجبہ الیہ فیدو بہ۔ پھر تم میں سے آدمی اختیار کرے دعاؤں میں سے جو اسکو زیادہ پسند آئے
پس اس سے دعا کرے۔ پھر وایت صحیحین وادوداؤد و سنائی میں پڑھ کر کما جاوے کہ اس سے نو سو دعاؤں کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نبوی جیسے امام شافعی کا مذہب ہو کہ جائز ہے کہ کئے الہم زدجنی امرہ حسنہ
وہبتا ایضا۔ یعنی اکیس مرتبے نکل میں نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے بلخ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح میں وارد ہے کہ الی صلوٰۃ تائبہ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز میں کوئی چیز لوگوں کی باتوں سے
نہیں لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جب تک نماز میں ہر ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیوں کی باتیں ہیں۔ پس امام احمد رحمہ نے تو
کہا کہ جائز نہیں ہو دعا گو دینی جو احادیث و آثار میں وارد ہیں یا قرآن سے موافق ہیں اگرچہ قرآن میں نہوں۔ اور یہ قول
حضرت نفعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام احمد رحمہ نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رحمہ
نے فرمایا کہ فریضہ نماز میں سوائے امر آخرت کے اور دنیا کی دعا نہیں جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
و ادعیاں مٹورہ ہو۔ پھر بترہ کہ بعد تشہد کے نہ ہو بلکہ بعد حمد کے چنانچہ فرمایا۔ وہید ابا الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الا جانہ۔ اور پہلے اچھا کر لے حضرت علیہ السلام پروردگار کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
و لایدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہیں دعا کرے الفاظ سے جو لوگوں کے کلام سے مشابہ ہے۔ پھر نزع عن الفساد فی غیر
فساد ناز سے بھاؤ کے۔ فت۔ یعنی لوگوں کے باتوں سے مشابہ دعا اس واسطے نہ کہ ناز فاسد ہونے سے احتراز ہے۔ ولیندا
ماتی بالماثور الم محفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلیٰ ثور دعاؤں کو جو محفوظ ہوں پڑھے۔ فت۔ پھر دعاؤں میں مٹورہ یعنی روایت کی ہوئی
حدیث و آثار میں بہت ہیں اور انجملہ جو حضرت مصلیٰ علیہ السلام نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ الہم انی کلمت نفسی
خلما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرۃ من عندک و ارحمنی اے انت الغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رحمہ کی دعا ہے
الہم انی اساک من الخیر کا ما علمت منہ و الم اعلم و اعوذ بک من الشر کل ما علمت منہ و الم اعلم۔ یہ نہایت مین مذکور ہے۔ فت۔ و قد
حدیث صحیح میں م۔ اور منتخب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی بقیم الصلوٰۃ و من ذریعتی ربنا و قلیل دعا و ربنا اغفر لی ذلالتی
و اللغوین یوم یقوم اصحاب۔ یہ تائید خانیہ میں ہے یہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاؤں میں سے ہے۔ پھر در مختار میں
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب ہیں کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہو اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہو۔ یعنی ہم نے
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہیں تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں چیر
کتا ہے کہ اس صودت میں تو الہم زدجنی بامرہ حسنہ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ چلی رحمہ
مختار وہ بیان کیا جو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ و ما لا یستحیل سوالہ من العباد و کقولہ الہم زدجنی فلا تہ یشبہ کلامہم
جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال ہو جیسے کہا کہ الہم زدجنی فلا تہ یعنی اسی مجھے نکل میں دیدے فلا تہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے۔ و ما لا یستحیل۔ اور جس کا مانگنا بندوں سے محال ہو۔ کقولہ الہم اغفر لی۔ جیسے مصلیٰ نے کہا کہ اے
مجھے بخش دے۔ پس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہیں ہے۔ فت۔ یون ہی اگر کہا کہ الہم اغفر زید۔ اسی زید کو بخش دے یا
کہا کہ الہم اغفر لعی اسی میرے چچا کو بخش دے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح ہے کہ کلام الناس سے مشابہ نہیں ہے۔ م۔ د۔ و
قولہ الہم ازرقنی من جمیل الاول۔ اور مصلیٰ کا یون کہنا کہ الہی مجھے رزق دے ازرقم اول ہے۔ فت۔ یعنی ازرقم
کلام الناس ہے۔ جو صحیح ہے۔ ہی قول صحیح ہے۔ فت۔ یہ فقط بعض نسخہ بد ایہ میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پھر دلیل یہ کہ
لاستعمالہا فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یتقال رزق الایسر بحیث۔ ہوتے ہیں
کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ فت۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق بھی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رحمہ نے صحیح اس واسطے

کہا کہ اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اس واسطے کہ رزق میں تعلق
در حقیقت اس پر تعالیٰ ہے اور اس پر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو درمیان میں لیا اور قرار دیا کہ اگر
مال و غیرہ کی قید لگا دے یعنی الہی مجھے رزق دے مال سنے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی نہ مترجم کنایہ کہ ہمارے فساد کا
نسبت حقیقی و مجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندہ دن سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام اناس سے ہوا یعنی ایسا کلام جسکو لوگوں سے کہہ سکتے ہیں یعنی آگاہ معرفت ہے اور شک نہیں کہ
یہ کلمہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہ عز و جل غلات۔ انہی غلات جو رویدیدے تو صحیح
نماز فاسد ہوگی اور اگر کما کہ اللہ عز و جل رزق لے لے۔ انہی مجھے رزق دے کہ فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ پس یہاں ظاہر
کہ حقیقی رزق کرنا تو سوائے اس پر تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجب نہیں ہے کیونکہ ارادہ و سبب مہیا کیے جاویں و مہین بہ اللہ
کی قدرت میں ہے کہ یہ عورت اسکی شکوہ واقع ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مثبت الہی میں نہ تو نہ ہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا
دیا اور ایسے ہی الہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اس پر تعالیٰ ہی کی رزق کرنے سے متعلق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر
کہا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الہی میں اللہ عز و جل غلات۔ اور اللہ عز و جل رزق لے لے۔ دونوں بلا فرق کے یکساں ہیں مگر اول
مفسد اور دوم نہیں۔ تو صاف ہو گیا کہ بیان چار صحت میں ہیں۔ اول یہ کہ دعا و قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلا خلاف
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے بولتے ہیں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جس کا بندہ دن سے مانگنا محال ہے
اللہ عز و جل۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالة نہیں مگر بندہ دن سے مانگنے کی عادت نہیں ہے جیسے۔ اللہ عز و جل رزق لے لے۔ تو لا
صدور میں فساد نہیں ہے۔ چارم یہ کہ اللہ عز و جل غلات۔ انہی مجھے مال رزق کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجود اسکے کہ رزق
مال درحقیقت اس پر تعالیٰ ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے دامام شافعی رحمہ کے در بیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اس پر تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ بردھا و کلام بولا کہ وہ محاورہ شرعاً ناجائز ہے بول چال میں
جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اس پر تعالیٰ کی طرف ازراہ ایمان اسپر حتیٰ کہ تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے
اور شافعی رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ دیونی۔ الہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے نماز فاسد
ہو جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی اور اس تعالیٰ ہو اللہ عز و جل پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر
کی نصیحت ہیں کہ ہر چیز خبیث و نفیس اور طویل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اس پر تعالیٰ رب عز و جل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح
رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیز
کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اس پر تعالیٰ آگاہ و مہیوس رکھتا ہے اور اسکی عزت و شہادت ہے لہذا احتیاط
کر دیا کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کرام اللہ علیہم اجمعین کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرے جیسے اس پر تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اسے نماز میں اتنا رکھی تو ایک نو
اجلے سنت کا شرف ملا اور دوم پڑھنے سے فساد سے بیخود ہو گیا فانہم و اس پر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ دوا بجا میں ہے کہ
نماز فریضہ میں دما میں محفوظ رکھنا چاہیے ایسا کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے نماز فاسد
ہوئی ہے تاہم خانہ۔ پھر ہر صحت جہنم یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
میں بقدر تشدد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشدد نہیں پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشدد کے قعدہ کر کے تب ایسی فساد
کی تو اسکی حالت نوپوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہو جائیگا۔ البتہ میں۔ فرج۔ کا ترجمہ یہ ہے

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز ہے۔ ہر مومن عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا اور دونوں جہان کا شہرہ درہونا یا۔ جو چیزیں ازراہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام نہیں۔ کفائی اللہ المختار۔ اور شریعہ کتباً ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت وغیرہ کو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ غرض دل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ جب وہ کو دونوں جہان میں عافیت دے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکی یہ آخرت میں ذخیرہ ہے اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم دل کو مانگنا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر خدا کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا باخلاص دعا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مثلاً جادو یا ن محالات عادت و عقل کی نسبت وجہ ایک ہے اولیٰ ہر نہ آنکہ غیر مقدر ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ قوی تدبیر ہے اور واضح ہو کہ بالکل ایک ہی دعا پر براقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مردی ہوا ہے پس اقباط و فرائض میں رٹے اور سو اسے اسکی دل سے جذب شوق و خطن و خضوع کے ساتھ اپنی مغرور و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و ادب کا ذکر رکھے کہ یہ دعا بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو پہنچنے سے پہلے تب بھی لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہوا لا علم الا باللہ عو اب۔ م۔ بعد دعا کے دونوں طرف سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ تم سلیم عن کلینہ۔ پھر سلام پھیرے اپنے دائیں طرف۔ فت۔ التفات کر کے یہاں تک اسے دائیں رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صحیح ہے۔ التقیہ۔ فیقول۔ پس کہے۔ فت۔ بقول مختار بالفت و لام۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے پھر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ فت۔ برکاتہ اس میں زیادہ نہ کرے۔ الحیط۔ لیکن حاوی تھی میں کہا کہ شہر حانا اچھا ہے بدیل حدیث دائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ اللہ کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور بخلاص پھر سے بائیں طرف کو اسکی مثل۔ فت۔ حتیٰ کہ سپیدی بائیں رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز نہ نسبت اول کے کچھ پست ہو تب میں کہہ کہ یہی احسن ہے بقول یہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتیٰ یرییٰ بیاض خدہ الا یمین وعن یسارہ حتیٰ یرییٰ بیاض خدہ الا یمین۔ بدیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے دائیں رخسارہ مبارک کے سپیدی دیکھی جاتی تھی اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دیکھی جاتی تھی۔ فت۔ یہی قول اکثر علماء صحابہ و تابعین و مہندین و جدیدین قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سنانے کو کسی قدر دائیں جھکی ہوئی ہے اور الیمین چند احادیث وارد ہیں اور فضیلت سے خالی نہیں مگر ترمذی و ابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے برشہ و بیہین صحیح کہتا ہے میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زبیر بن محمد اگرچہ طبعین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے شکرات ہیں جن میں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی و ابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ اللہ کہ حاکم کا صحیح کتنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور بہر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ وہ تین چھب ہوئی تھیں تو مردوں کو دعا زیادہ معلوم ہے یا وجود کہ دوسرا سلام نہ بہت اول کے اخفض ہوتا تھا (مرفوع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک سلام نہ کیا جو دائیں طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ مع۔ اور اگر چنانچہ پھر دوسری ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ التقیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو ہرگز مخالفت

سنت سے جڑا کیا۔ اگر مصلیٰ نے اسلام کا تھاکہ دوسرا ایک اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ ناز سے باہر ہونا بلکہ
 کھٹے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کتنا مکروہ ہے۔ اسراج۔ نفعہ ابو جعفر نے کہا کہ ختماریہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
 داین سلام پھیرے تو مقتدی داین کا سلام دے اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ تاہن خان
 مقتدی التجات کو نام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قفقہ وغیرہ کے مانند عداً عداً ناز فعل کیا تو نفل کیا اب
 مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے کلام کر دیا تو ناز ہو گئی مع کلام
 کے۔ گیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز عداً ناز پیش آئی تو امام ہی کی ناز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نفل چکام دش۔ ونومی
 بالتسليم الاولى من علی یمدینہ من الرجال والنساء والحفظۃ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر اس شخص
 جو مصلیٰ کے داین ہر مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن خلکو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
 مع۔ وکذک لک می الثانیۃ۔ اور ہون ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے
 نواہند کورین سے کوئی ہون۔ لان الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار توفیقوں پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ
 حدیث صحیح میں وارد ہے اور حضور میں اس حدیث سے ہم نے شرط ایسے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
 آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے بر خلاف اس زمانہ کے کہ نبو اسرائیل کی عورتوں کی
 طرح یہ عورتیں بھی بخوف فتنہ رد کی گئی ہیں لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ ولایومی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے
 زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولامن لا شرکت لہ فی صلاۃ۔
 اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلیٰ کی ناز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ ہوا صحیح۔ ہی
 قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے۔
 لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ حفظ الحاضریں۔ نصیبہ حاضرین کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل
 نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو شہید میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عبادنا وعلی الصالحین
 تو اس میں جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صحیح بہ شمس الانامہ۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جون کی بھی
 نیت کرے مع۔ بلکہ تمام آسمان زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ جائیگا۔ کافی الحدیث اور کلام تو مومن
 علینا ہیں ہے کہ اس سے حاضرین لے باتام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی
 حد یہ ہے کہ شریک ناز ہو۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ولابد للمقتدی من یشہ امامہ۔ اور ضرور مقتدی
 کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ قال کان الامام من الجانب الایمن۔
 پس اگر مقتدی سے امام داین طرف ہو۔ ف۔ تو داین طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر
 بائیں طرف ہو تو۔ نواہ فیسم۔ تو بائیں والوں میں نیت کرے۔ ف۔ ان کان یخداۃ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی
 کے ہو۔ ف۔ بائیں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ نواہ فی الاولی عند ابی یوسف ترجیحاً
 للجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی داین سلام میں نیت کرے بوجہ ترجیح داین کے یہ ابو یوسف رحم کا
 قول ہے۔ وخذ محمد و ہور وایہ عن ابی حنیفۃ نواہ فیما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور ہی ابو حنیفہ رحم سے بھی مردی ہے
 کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ لاند وخط من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب
 میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ ہی قول صحیح ہے۔ التاثر غانیۃ۔ پھر حدیث سمرہ میں جذب رہ۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 ان نرد علی الامام وان نخطب وانی مسلم یفشتنا علی بعض۔ یعنی ہر کو حضرت خلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب

و باسم صحت پکڑی بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ غالباً اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہی پر وجوب اب کے فاقم۔
 و الشفرد نیوی الحفظہ لاخیر۔ اور جو نماز پڑھتا ہے وہ حفظ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف۔ حفظہ ملائکہ میں انسانی
 ذاتی و اعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہر عمل کرتے ہیں جکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
 تم پر حفظ بھیجتا ہے۔ اور آنگے بارہ میں احادیث و آیات ہیں اور حق یہ کہ آنگا شمار معلوم نہیں ہے۔ پس شفرہ اپنے سلام میں
 صرف انہیں کی نیت کرے۔ لائنہ فیس معہ سواہم۔ کیونکہ شفرہ کے ساتھ سواے حفظ کے کوئی نہیں ہے۔ ف۔
 مترجم کتاب کہ اس میں تامل ہے کہ انحصار حفظ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جن میں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں
 اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اسقدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اُسکی نظر انکو محیط نہیں ہو سکتی
 چنانچہ اذان میں ذکر جو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں میں لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
 نیت کرے خواہ حفظ ہوں یا اور ہوں۔ م۔ والا مام نیوی بایستین۔ اور امام نیت کرے دونوں تسلیم میں۔ ف۔ حفظہ و قوم کی مع۔
 اور یوں ہی مقتدی بھی حفظ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظ و جمع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکہ اللیل و ملائکہ النہار جو موجود ہوں کو باہر
 لائے جاتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ تیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظ کی نیت کرے اور شامی نے کہا کہ صحیح ہے ہر طفل کے حناٹے لگے
 جانے اور اسی کو بیٹے اور والدین وغیرہ کو ثواب عظیم ہوگا۔ بالحد ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ و لانیوی فی الملائکہ
 عدد و محصور۔ اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد میں ذکر ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ابدائع۔ لان لاخبر فی عدوم قد خلت۔ کیونکہ اتحاد
 و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں۔ ف۔ تو راہ یہ ہوتی کہ جقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
 سب داخل رہے کی زیادتی نہ ہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
 پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں
 ہو تو عقائد میں صحیح ہوا کہ یوں ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں۔ (فرع)
 اور مختار میں جو حفظ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اس میں سے غیر معتد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف نے ذکر فرمایا
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم احصاہ لفظ السلام واجتہ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔
 یعنی ناز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیلی دوسرے لفظ کے واجب ہے۔ محیط میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ و لیس بفرض
 اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلیٰ نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہ ہوئی۔ م۔
 خلافاً للشافعی رحمہ۔ اس میں شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہیں
 بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہیں۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام کھربھا التلبیہ
 و تلبیہا التسلیم۔ امام شافعی رحمہ کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ نقل العلوۃ الطور و تلبیہا التلبیہ و تلبیہا التسلیم
 ف۔ یہ حدیث کتاب الطارۃ کے شروع میں گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل ناز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے
 جیسے تحریر اسکا تلبیہ پس مانند تلبیہ تحریر کے تسلیم بھی فرض ہوتی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تلبیہ تحریر فرض ہونے پر
 اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بلفظ شارحین نے یہ دیا کہ
 حدیث مصنف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تلبیہ تحریر کی فرضیت بقولہ تعالیٰ و ربکم
 سے جو حکمی تفسیر میں یہ حدیث کی تفسیر بر خلاف سلام کے کہ اُسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب
 فرضیت نہیں بلکہ احتمال موجب اسکا وجوب ہوا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود
 ہے اسکا کہ امام مصنف نے کہا کہ۔ و لنا ما روینا من حدیث ابن مسعود۔ اور بارہی دلیل وہ ہے ہم حدیث ابن

روایت کر چکے۔ و۔ در باب تشدد جسکے آخر میں یہ وارد ہوا تھا تو قلت بنا اور قلت ہذا فقہ تفسیر صلوٰۃ الی شئت ان تقم
 تقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو غاصر یہ کہ تشدد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے
 کھڑا ہو جاوے۔ و التخییر نیانی الفرضیتہ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ و۔ یعنی بعد
 اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے آٹھ کھڑا ہو۔ تو بظاہر اس میں دلالت ہے کہ بعد تشدد کے سلام کرنا بھی
 واجب نہیں ہے۔ الا انما ثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن بیچ احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث
 کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رحمہ نے روایت کی ہے۔ و۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے منجھے وجوب سلام
 براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گناہگار ہو گا برخلاف امام شافعی رحمہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر
 واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نافرمان ہو گی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد
 غلطی ہوتی ہے نہ قطعی۔ و بمثلہ لا یثبت الفرضیتہ والیسر اعلم۔ اور ایسی غلطی دلائل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کیے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا یا تو
 درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر
 آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے فقہی کا پھر یہ نہیں
 مغل ہو گا حتیٰ کہ مقتدی آشکر انبی ناز پوری کرے لیکن اگر امام نے ناز کے منافی کوئی نفل کیا مثلاً قنوتہ مار دیا تو مقتدی
 کا بھی تحریر ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت تھی وہ امام کے قعدہ میں انتہات عبدہ در سولہ تک پڑھے بلا خلاف
 اور زائد میں قعدہ دہی و کرمی و خواہر زادہ کے نزدیک ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے
 نزدیک کمر انتہات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہ کرے
 حتیٰ کہ دیکھے کہ اسپر سو تو نہ صاحب یقین ہو جاوے کہ وہ قانع ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسے
 برا کیا لیکن ناز جائز ہو گی۔ شافعی رحمہ کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہے کہ دونوں سلام
 کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ناز سے نکلنا محلی پر اپنے نفل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یعنی رحمہ نے بعض
 جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انہیں افسوس ہے۔ و بعدہ العدد
 م۔ حجت میں ہے کہ جب امام ناز طرد مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر قانع ہو تو طویل طویل دعاؤں میں مشغول ہو بلکہ سندھ
 شروع کرے۔ التنازعانہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توفیق بقدر اس دعا کے تھا۔ اللہ اعلم
 اسلام و شک اسلام تبارک یا ذا الجلال والاكرام۔ پھر جو وظائف بعد ناز کے وارد ہیں نظر توفیق حدیث مرور
 بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رحمہ نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعا و ندب سے زیادہ تاخیر کرنا سنت
 پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کافی الخلاصہ۔ اور خمس الاثم طوائفی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الامام نے اختیار کیا
 و قول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا
 تو اس سے کہا کہ مت لاؤ کیونکہ نبی اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تحسین کی
 جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ نفل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طویل
 وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ حجت میں گذرا اور جو نفل لا جو انہیں کہتے ہیں وہ اسلئے درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی
 ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے قعدہ ہونے کی طرف منع کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جائزے دے
 سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد میں وہ مستحب ہے کہ استغفار ۴۰ مرتبہ آیت الکرسی یا کرتبہ

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۳ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لا الملک ولا الحمد وہو علی کل شئی قدیر۔ ایک بار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصر اپنے موقع پر مذکور ہونگے سم و۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دائیں بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا منفرد جان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد طلع نہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے فجر میں تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی الخلافہ۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیدار کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القراءة۔ یہ فصل ناز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے۔ ابن الہمام رحم نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرأت کو خاتمہ جدا فصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے ناز شریع کی پھر سو گیا اور سونے میں آئے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شریع نے سونے کو مانند بیدار کے قرار دیا اور طے تعلیم شان معصی کے بعد ہٹ۔ اور اسی سے طلاق میں اور ایمن فرق ہوا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر بخون و طفل نے ناز شریعی کو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام معصن نے نجس میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ سونے کی قرأت نہیں جائز ہے کیونکہ ادا سے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ زنی۔ لیکن اوجہ دہی ہے جو فقیہ ابو الیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدا سے نماز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم حسین دیکھتے کہ اگر اپنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذحول یعنی غفلت ہو تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔ قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہیں بلکہ ذحول و غفلت تو یہاں کے متقابل ہے اور خواب متقابل بیداری کا ہے پھر ایک دوسرے پر تمسک کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسا فقیہ ابو الیث نے اشارہ کیا اسکا معنوں یہ ہے کہ معصی حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباحات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود مولع بشری کے اُس نے قیام کیا تو اوجہ بظاہر ہو ہی جو امام نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیر میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو صبح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن الہمام رحم نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر تعزیر ہوئی ہے مگر اوجہ مسئلہ صمد ہونے کے امام معصن رحم نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ عاری کی جو کہ و خطا۔ (اعراب با حروف بالکلمات یا آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو نیچا سے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا مؤخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو ناز فاسد نہ ہوگی کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشواری تو مندور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہو کہ جسا افتقاد کفر ہے مثلاً الباری المصور کو داد کے فتح سے چڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر کٹر حاکم و امدت بنایا ہو۔ سعاد اللہ منہ۔ یا جیسے انما بخشی اللہ من عباده العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اس طرح بدلے کہ اللہ برقع اور العلماء کسرہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے ڈرتا ہے۔ تعالیٰ اللہ من ذلک تو ایسے تغیر اعراب سے تقدیر میں کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ تاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقفل و محمد بن مسلم و ابو بکر بن مسجد لکھی اور ابو جعفر خدوانی و محمد بن الفضل و محسن الاثم حلوئی نے کہا کہ ناز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن تقدیر میں کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ ثبوت دلائل میں کر دے کہ حدیث و آثار و کافر ہو جانا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہ ہو تو اُسے ایسا کلام کہا جو دونوں میں سے بھی کافر و کلام ہے ایسا گوئی کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ سو سے ناز میں بدلے تو ناز

حل ہو جاتی ہے فلیک کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو باغض و فاسد ہوگی تو مقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول میں محرم کے لیے
 سانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور سی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہو
 نقابہ و نظیر ہے۔ اور یہ ابو یوسف رحم کے قول پر غاصر ہے جیسا کہ چند مساک سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ علی ہذا اگر کوئی
 شخص استقدر عربی زبان جانے کہ وجہ اعراب پہچاننے کی حیثیت ہو تو وہ معذور ہوگا اور ناز فاسد ہوگی ہم۔ پھر اسی کے
 متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامۃً مشائخ اس قول پر قائم
 ہوئے کہ مد اور تشدید کا جوڑنا جیسے اعراب میں فعلی کرنا لہذا جس نے کہ زب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید مجرھا۔ یا
 یا ک تبعد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بحث سے مشائخ نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی کیونکہ آیا بدون تشدید حرف می کے معنی
 نقاب ہے۔ اور اصح یہ کہ ناز فاسد ہوگی۔ اتوں یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ یا ک۔ تشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید
 بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحو یون میں سے بعض متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء مقدمین اصحاب کے قول پر
 بھی ناز فاسد ہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتیٰ کہ
 اکبر کے ہجرہ کو مد دینے سے ناز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ اتوں یعنی تکبیر پھر یہ اسر اکبر کے بیان میں گذرا
 اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ غیر ہو یا نحو مختار یہ کہ مفید نہیں اور نقابہ میں ہے کہ من اعظم من کذب من تشدید دی
 بعض نے کہا کہ مفید نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نقابہ بے جگہ ادا کرنا بھی مفید نہیں۔ کافی المحیط۔ (بیان حروف) امین
 نئی صود میں حسین۔ انرا جملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطائے ہی یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطائے ہی
 پس اگر معنی تغیر نہوں اور اسکا مثل قرآنی میں کہیں موجود بھی ہو تو ناز فاسد ہوگی جیسے ان السلیس کی جگہ ان المسلمون
 خطائے پڑے گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ فقط قرآن میں
 نہیں نہیں ہے جیسے قوا میں بالقطر کے بجائے قبا میں بالقطر پڑھا تو ابین کی جگہ تبا میں پڑھا یا۔ اسی اقیوم کی جگہ اھی اقیام
 پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسے معنی تغیر کر دیے تو طرفین
 کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اس کے مثل قرآنی میں نہ ہو۔ پس اگر اصحاب الشیعہ شیعہ بھی
 پڑھے تو بالاتفاق ناز فاسد ہوگی۔ پس فاسد نہونے میں اعتبار معنی تغیر نہونے کا ہر طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے
 نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل شکل ہے تو فاسد نہیں اور
 شکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن قتال نے کہا کہ جی حرفوں میں مخرج قریب ہو تو ایک کی جگہ دوسرا پڑ جائے
 میں فساد نہیں اور قریب مخرج نہون فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات
 کی جگہ طالحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے بد و ض و دون نقطہ دار میں باس و ص بے نقطیات و
 ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں ناز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ انفع۔ اور
 ہی قاضیخان میں ہے اور دجیز کہ مدی میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عامر نے کہا کہ اگر عدا
 ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہوا وہ نیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اہل و مختار ہے۔
 پھر ان مشائخ کی تقریرات مضبوط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انہیں باہم متافی نظر آتی ہے پس مقدمین
 کا قول اولیٰ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسے عاجزی سے ایسا کیا فلاج نہیں ادا ہوتی تو ہشتا الحمد نیائے الحمد کے نکلی
 یا الحمد کا صیغہ نکلا اور اھٹ نکلا یا الحمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات و دن اس کے صحیح نکالے میں کو شمش کرنا اور
 انہیں حکم ہوتا ہے تو ناز جائز ہے اور اگر کو شمش چھوڑ دے تو فاسد ہے الحمد یہ گنجائش نہیں کہ باقی عمر میں کو شمش چھوڑ دے۔

را افش یعنی تو کلام جو بسم اللہ کوٹ کے لفظ سے چڑھتا یا لام کی جگہ باوثر جہاد اور اللہ اسکے زبان سے سوائے اسکے نہیں نکلتا ہر تو کیا گیا کہ اگر کلام بد لا تو فاسد ہے اور اگر ناز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کو کے یہ حکم نکلتا ہے کہ اگر اسنے عام کو شخص صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں تا قصاص۔ اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پس اگر ایسی آیات ممکن ہوں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے قاصد کے کہ وہ بیعت رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں کیا۔ قافا۔ کا یہی حال ہے یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ن کی نکلتی ہے۔ اور تمام کا وہ کہ حرف کو سینہ میں بہت گھا کر نکال سکتا ہے اور یوں ہی اسکا جو حرف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر ہو پھر واضح ہو کہ جب الفح کو ایسی آیات ملن جن میں یہ حروف نہیں مگر اسنے سوائے اسکے ایسی آیات پڑھیں جن میں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی ناز نہیں جائز ہے اور اگر ایسی آیات نہیں ملن تو جائز ہے۔ الفح۔ مخرج کتاب کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہے تو شکل ہے کہ سوائے ناز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہے اور ہند یہ میں ہے کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اسکی ناز جائز ہے مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق ناز جائز ہے پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جس میں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی ناز جائز نہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ تو تا برابر کو شخص کے بعد مانند آدمی کے ہر تو اپنے مانند توٹے کی امامت کر سکتا ہے اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتداء ملے تو اسکی ناز تھا جائز ہوگی صح و ابن الشرحہ۔ رہا یہ کہ بلا قرأت جو ناز جائز ہے یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے قصورہ کو توسو پڑھ دے تو فاسد ہے اور اگر تغیر نہ ہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ خلافاً لابن یوسف۔ (بیان زیادت و نقصان) ادغام تو زیادتی شامل زیادت کے ہے۔ پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر ہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ اتنی عن المنکر اعلیٰ زیادہ کیا۔ راؤدہ۔ کو راؤدہ۔ تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں اور اگر تغیر ہو جیسے زبانی کو زبایب اور القرآن الحکیم ایک النحر۔ میں دایک۔ وادثر حایا اور ان سبک لشتی۔ میں دان سبک لشتی۔ وادثر حایا تو فاسد ہے۔ انطاہ اور بنی نقیص لکھی میں ہے جیسے جازم کو جازم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر ہوا اور دالہا راذا خلی ماخلق الذکر۔ بدون داد کے پڑھ کر تغیر کیا تو فاسد ہے۔ اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک فاسد ہے جیسے زرقا۔ کو بدلی را یا بدلی ناز پڑھا۔ اور مشائخ نے بقول ابو یوسف بون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فاسد نہیں ہے۔ اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عربی کو عربی تو فاسد ہے اور اگر جارحی یا بانج حرفی میں سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے ناوایا مالک۔ میں نادایا مال۔ کیا تو فاسد نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر حذف سے معنی تغیر ہوں جیسے لا بونون سے بونون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے الغابیہ۔ اگر پڑھا ہم و نکلون قرأت۔ نون کو فار سے متصل پڑھا اور اقربیت کا اعلیٰ حذف کیا۔ یا پڑھا حبیبون نعم۔ بجائے انعم کے تو ناز فاسد نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی خیرہ قریب ہوں اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ حکیم پڑھا یا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ اتول و لول کہ شہد کیا دوسے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہوں۔ م۔ اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں نہ ہو جیسے انیم کی جگہ ناجر اور ادہ کی جگہ ایادہ تو بھی طریقیں کے نزدیک فاسد نہیں اور ابو یوسف سے دور وہ میں ہیں۔ الفتح۔ اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے جیسے تو ابی کی جگہ تیا میں پڑھے۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی متضاد ہیں تو

بخلاف ناز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہ ہو۔ اور اگر قرآن میں جو کلمہ معنی متعارف نہیں جیسے انا کن
 فاعلمیں کی جگہ انا کن فاعلمیں پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو مائے شاخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح
 مذہب ابو یوسف ہے۔ اظہارہ۔ اگر قولہ است برکھ قلوبی۔ میں قلوب ائمہ پڑھا تو فاسد ہے منوں کی جگہ مخلوق میں انظر فلو ہی انت اخبریز
 اکبریم میں انکرم پڑھا تو مختار ہے کہ فاسد ہے قبل طلع الشمس قبل الغروب۔ میں عند طلوع الشمس عند الغروب پڑھا فاسد ہے کل صغیر و کبیر فی سفہ۔
 یا۔ والنازعات نزفا۔ فسد نہیں ہے۔ بجائے شفعاء کے شرکار فسد ہے۔ مجمع النوازل میں ہے کہ اگر بغیر کاسب دوسرے
 کلمہ سے پڑھا گیا پس اگر قرآن میں جو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و جبر و ایف ابو یوسف اور یہی ہر
 مائے شاخ میں اور اگر قرآن میں جو جیسے مریم ایہ غیلان تو بالافتاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت مدانہو جیسے عیسیٰ
 بن قحان کیونکہ اگر عہد ہوا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا پھر
 سانس اکٹھ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھا یا اسکو یاد آیا کہ میں پڑھا چکا ہوں پس باقی نہیں
 پڑھا اور مانند اسکی صورتوں میں بعض شاخ کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ اور بعض شاخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا کلمہ ہو
 کہ وہ پورا کلمہ کتنا تو ناز فاسد ہوئی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کتنا بھی موجب فساد ہے ورنہ فسد نہیں۔ الذخیرہ واللمحط۔ اور اگر
 مبتذلہ کل کے ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ فاضلخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر جہد کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی میں خیر کرے تو
 فسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ شاخ کے نزدیک ہر حال فسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تنجیح کے فغو ہے۔
 اللمحط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو خفض کر دیا تو صحیح یہ کہ فسد نہیں ہے۔ اللمحط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
 پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو فسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مدولین میں ہو تو فسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوائے
 ناز کے الحان مائے شاخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اظہارہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ابو حنیفہ لکھ رہی اور آٹکے نزدیک منہاجی کفر
 ہے۔ اظہارہ (بیان زیادتی کلمہ بلا حوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہو تو ناز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ
 کہیں قرآن میں ہو یا نہ ہو جیسے والہین آمنوا بالسر کے بجائے والہین آمنوا کفر دبا بالسر۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو پس
 اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خیر البصیر۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خیر البصیر علیا۔ تو بالاجماع فسد نہیں ہے۔ اور
 اگر قرآن میں ہو مثلاً فاکتہ و نضل و ران۔ میں فاکتہ و نضل و تفلح و ران۔ کر دیا تو مائے شاخ کے نزدیک فسد نہیں ہے
 اللمحط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو کمر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بشد بد دال تھا اسکو میں یرتد
 کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو الحمد۔ جن لام سے کر دیا تو ناز فاسد ہے۔ اگر کلمہ کر گیا پس اگر
 معنی متغیر نہ ہو مثلاً تاکید ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو کر رب رب العالمین
 کیا یا مثلاً ملک ملک بوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ فسد ہے۔ (تفسیر) (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا مؤخر
 کیا اگر معنی متغیر نہ ہو تو فساد نہیں مثلاً ہم نبھا زفر و شبق۔ میں شبق و زفر کر دیا۔ اظہارہ۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو جیسے
 ان الابرار نفی نعیم وان الفجار نفی عیم۔ میں نعیم کی جگہ عیم اور عیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر شاخ کے نزدیک ناز فاسد ہوئی
 اور یہی صحیح ہے۔ (تفسیر)۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافون و خافون کی جگہ فلا تخافون و خافون۔
 کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یہ دم تبض وجہ و تسود وجہ۔ کی جگہ۔ بوم تسود وجہ و تبض وجہ کر دیا تو تغیر نہیں ہے
 فاسد نہیں ہے۔ مگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر تصحیم کیا مثلاً کصف کو کفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر فشا
 احمی میں احمی کر دیا تو تغیر نہ ہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ اظہارہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت کا
 مترجم کہتا ہے کہ عاے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پڑھا ہو یا تو انظر فلو ہی

اور میں نے دیکھا نہیں والد عالم سم۔ اگر ایک ایک سے چڑھ کر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی تو فساد نہیں مثلاً ما نصران الانسان۔ پڑھ کر وقف کیا پھر ان الا برار علی نعیم۔ پڑھا۔ یا۔ ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کیا پھر اولنگ ہم الکافرون۔ پڑھا تو فساد نہیں ہو۔ اگر وقف نہ کیا جو پس اگر معنی متغیر نہ ہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پڑھ کر دیا۔ فلم یزد بحسنی۔ بچا سے کانت لم جنات الفردوس نزلاً۔ کے تو فساد نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہو جائے ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات اولنگ ہم الکافرون۔ تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ اٹھارہ۔ اگر ایک آیت پوری پڑھی پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد ہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر اگر بعض صورتوں میں جب وقف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات کانت لم جنات الفردوس نزلاً۔ پھر پڑھا۔ داوونک لم اللہ ولهم سور الدار۔ پس بنا بر اصل تقدیر میں رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو بیان فساد ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف دوصل کی راہ سے فرق کرنا اثر مشکل ہے اور مجھے اس میں تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے کہ جس صورت میں دوصل سے فساد معنی ہونے ہوں تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ آتا ہے فاسد م۔ (ربیان وقف دوصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتداء کی پس اگر معنی میں فاحش تغیر ہو مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولنگ ہم خیر البریہ۔ سے ابتداء کی تو بالاتفاق فساد ہوگا۔ محیط۔ اسی طرح بے موقع دوصل کرنے میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحلیون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر معنی میں اختلاف۔ اور اگر معنی میں تغیر فاحش ہو مثلاً شہداً لہم لا الہ۔ پر وقف کر دیا۔ پھر الا ہو۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامہ علماء کے نزدیک فساد نہیں اور اسی پر قوسی ہے کہ وقف دوصل کی کسی صورت میں فساد ہوگا۔ محیط۔ مخرج کتبی کہ یہ مؤید ہے کہ وقف دوصل کا اثر متغیر نہیں ہے۔ م۔ فاضل ابو بکر رحم نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھ کر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی شمار و صفت اتنی پڑھ کر ہوئی ہو تو کبیر امیر اکبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر شمار پڑھ کر ہو مثلاً ان شانک ہو الا تبر۔ اسکو امیر اکبر سے ملنا یعنی اجر کی راہ کو اسم پاک تکبیر سے ملاوے۔ التامار خانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن میں ۲۵ بارہ پر۔ ایہ یرد علم الساعۃ الخ میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ سے ملاوے کہ ایہ کی تفسیر میں وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے۔ م۔ ربیان ایسی قرأت کا جو مصحف اجماعی میں نہ ہو حضرت عثمان رضی کے بعد خلافت میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متواتر قرأت کے جمع ہوا ہو پس جو قرأت اسکی قرأت میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں یعنی قرآن تو متواتر قطعی متواتر کا نام جو اور وہ شاذ قرأت نہیں ہے تو اس میں قرآن کی صفت نہ ہوگی۔ م۔ اگر مصلیٰ نے ایسی قرأت پڑھی جو قرأت ابن مسعود رضی یا قرأت ابی بن کعب رضی وغیرہ کہی گئی ہو تو اسکا شمار پس جی کہ قرأت ناز میں سے ادا ہوگی مگر ناز فاسد نہیں جی کہ اگر اس کے ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے استدر پڑھ لیا کہ ناز میں نہیں ہے تو ناز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ محیط۔ (ربیان صحیح کر لینا بعد خطا کے) نو اندوز غیرہ میں ہے کہ اگر ناز میں وہ پڑھا جو خطا فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کیا کہ میرے نزدیک اسکی ناز جائز ہے اور یہی خطا عوارب کا حکم ہے۔ اگر امیر تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی اور بعض مشائخ نے اسی کی تصحیح کی۔ محیط۔ (قائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رحم سے فقہوں نے کہ جب ناز کئی وجہ سے جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اس کے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سو اسے باب قرأت کے کیا میں لوگوں کی حق میں عام ہوئی ہے۔ (تفسیر)۔ اتوں مخرج نے جو وقف دوصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد صحیح اور جو مخرج ہے اور حکم در بعد تک ہوا مخرج کی بھی وجہ ہو اور یہ مخرج کا اختیار ہے اور مثلاً مخرج سے کہ قول تو ذکر جو چاہیے نہ کر۔ اور کھانا

قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرأت کو جس طرح
وامام مہنف نے بیان فرمایا۔ وجہ بالقرآنۃ۔ اور جہر کے قرأت کے ساتھ۔ فت۔ بطریق واجب۔ فی الفجر۔ نماز فجر میں۔
فت۔ دونوں رکعتوں میں۔ والکعتین الاولیٰ من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء
سے۔ ان کا ان امام۔ بشرطیکہ امام ہو۔ وغنی فی الاخرین۔ اور اخفاء کر کے پچھلی دو رکعتوں میں۔ فت۔ یعنی باقی میں
جو مغرب میں ایک ہو اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا جو المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ فت۔ یعنی ہم نے اپنے فضل طبقہ
بالولیٰ سے نماز جماعت اور کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تاہیں تک و تاہیں
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ نے باقرہ حضرت علیؓ علیہ السلام سے یوں ہی پایا۔ الفتوح۔ اور جو بات
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوا کے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی سید
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ اور غنی ہم نے دارقطنی کی روایت سے حدیث
تھا وہ عن انس رضی اللہ عنہ در باب امامت جبریل علیہ السلام ذکر کی تبصریں بالکل اس طرح جبر و اخفاء مذکور ہے اور اس میں ابو داؤد
نے حسن رحمہ اللہ اور زہری رحمہ اللہ سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبد الحق رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی حسن و مرسل ہے۔ پھر مترجم
کتاب ہے کہ ان روایات سے نکلنا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ آنگہ چاہے
اولین یوں یا آخرین یوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رحمہ اللہ نے ذکر
کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر متصل تھا ٹھہرنے والا ہو۔ فهو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ فت۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی
اُسپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسه۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانه امام فی حق
نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ فت۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام جہر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کتر درجہ
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے نازد جہر کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتوح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دو رنگ منقون جماعت کو سنانے کی حاجت
ہو دیکھن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث بریشانی حضور قلب ہے بلکہ جانا تک اسپر تعب نہ
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے کو
سناوے۔ فی البیانی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جہر پور جہر نہ کرے۔ م۔ وان شاء
خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانه یس من لیسعہ۔ کیونکہ وہ ان کوئی نہیں جسکو سناوے۔ فت۔ اور یہ غریب
بر غنی و علی کو سننا ہے۔ والا فضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیاتہ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیار ہے
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ فت۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہر میں
ہے اور یہی نماز سری تو بعض نے اس میں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ منفرد جہر کرنے کا ضرر عصر میں
سجدہ سو واجب نہیں ہوتا۔ ابن العمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء حتیٰ متعین ہے۔ الفتوح تبیین میں کہا کہ یہی
صحیح ہے۔ م۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ باقضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ وخصیہا الامام فی الظہر والعصر
اور اخفاء کر کے قرأت کو امام نماز ظہر وعصر میں۔ فت۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ ادنیٰ
ظہر وعصر میں اخفاء کرے گا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث جناب بن الارث بن
جسے پوچھا گیا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام ظہر وعصر میں قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر سمجھا
فرمایا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام کے اضطراب سمجھ سے روایہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حلیف ابو سعید خدری میں قرأت میں

طہر و مہر کا اندازہ بقدر عالم السجدہ کے اندر اخیرین کا اس سے نصف اور دوسری رعایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ بقدر ۳۰ آیت ہے تو اخفاء تھا ورنہ جہر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتی ہیں بالجملہ یہ احادیث اور حدیث زامت جبریل اثر انس رحمہ اللہ متواتر توارث ناز ظہر و عصر میں اخفاء قرأت ہے نہیں اخفاء تھا واجب ہے۔ وان کان لغزو اگرچہ مقام عرفہ میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر و عصر کو۔ چونکہ حسین امام مالک کا خلافت مذکور ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقولہ علیہ السلام صلواتہا لہا عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ ناز دن کی عجماء ہے ف۔ عجم مذکور اور عجماء مونث یعنی گنگ۔ اسی لیست فیہا قرأت مسوقہ۔ یعنی دن کی ناز میں قرأت ایسی نہیں ہونی چاہی کہ ف۔ گویا اس تعیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا کہین ہونا ناز دن کی قرأت جہری نہوگی۔ لیکن نووی رحمہ اللہ نے دفعہ میں لہا کہ یہ حدیث نہیں ہے۔ ع۔ اور علمائے نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے۔ ع۔ عبد الرزاق کے اسکو صحابہ و ابو عبیدہ تابعین کا قول ردایہ کیا ہے۔ ف۔ باوجود اسکے ناز جمعہ و عیدین اس میں سے مخصوص ہیں۔ پس ادلی یہ کہ امام مالک رحمہ اللہ کے قول پر نص کا مطالبہ ہوا اور جب حجۃ الودع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل ہے ورنہ نہیں۔ م۔ و فی عرفۃ خلافت مالک۔ اور مقام عرفہ میں مالک رحمہ اللہ کا خلافت ہے۔ ف۔ کہ جہر کہتے ہیں ہر قیاس جمعہ و الحجۃ علیہ مار ویناہ۔ اور محبت سلام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے ردایہ کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہیں تو مطالبہ نقل ہے اور قیاس بیان کافی نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ سب ادائے فرائض میں جہر و اخفاء کا بیان تھا۔ و یجہری بجمع و العیدین۔ اور امام جہر کرے جمعہ و عیدین میں۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ اور و النقل المستفیض بالجہر۔ بوجہ وارد ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی گویا دلیل توارث ہے اور شجرہ ردایہ کے حدیث نعمان بن بشیر رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں بیح کسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل آتک حدیث الناسخید۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم و لا یبقی۔ اور ابو داؤد و ترمذی و توفی حدیث میں عیدین کی قرأت ق و القرآن المجید۔ اور آخرت الساقۃ الخ۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلائل توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ جہر سے پڑھتے اور یہی نے حضرت علی رحمہ اللہ سے رعایت کی کہ ناز عیدین میں جہر کرنا سنت ہے ہر اور عیدین میں جہانہ ہا سنت سے جو عظیم کنا ہے جہانہ یعنی باہر عید گاہ جا کر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ موافقت اجماعی کے واجب ہے۔ ف۔ تراویح جماعت میں اور رمضان کے وتر جماعت میں بھی جہر کرتے۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔ اور کیا گیا کہ اصح یہ کہ انہیں بھی جہر واجب ہے۔ ق۔ ش۔ ط۔ اور ذکر ناز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے کسی وقت اور جو فرض میں ہے پس اگر وہ طاعت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے ہر جمعاؤ اور اشہاد کے وقت کبریا اور منفرد و مقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض ناز دن سے اختصاص ہو جیسے عید کی کبریا تو جہر کرے اور منوت کا جہر کرنا مشائخ عراق کا قول ہے اور صاحب الدایہ نے اخفاء کو فقہار کہا اور انکے اسوے جہر نہ کرے جیسے تشدد و آہن و سہا و البحر الرائق۔ و فی التعلیق بانہا ریخاف۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزیلعی و فی اللیل تنحیر۔ اور سات کی نفل میں مختار ہے۔ ف۔ چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اختیاراً بالفرض فی حق المنفرد۔ قیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف۔ یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجہ اخفاء کو ہے اور ناز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح سات کی نما نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر نفل ہے۔ و فی عید و یوم النحر۔ قیاس نفل کا فرض منفرد ہے۔ لہذا مکمل ہے۔ اسوجہ سے کہ نفل مکمل کرنے عالی فرض کی ہے۔ فیکون تبعاً۔ و نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض سات کی نما نفل میں اختیار ہے اسی طرح نفل تہائی میں اختیار ہے۔ م۔ ہا

اگر نفل بجا وقت امام ہو تو امام جہر کرے۔ انہی میں سے اب رہا بیان مختار تو فرمایا۔ ومن فاتتہ العشاء فصلا یا بعد طلوع الشمس
ان ام فیہا جہر۔ اور جس سو کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر نفل میں امام
کی تو جہر کرے۔ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن میں بعضی البقر فداۃ لیلۃ التقریب بجا تھ۔ جیسے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التقریب کے دن نفل کو جماعت سے نفل فرمایا تھا۔ وقت تقریب آخرات میں
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا۔ اور مختصر قعدہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے دایمی میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی درخواست پر آپ مع لشکر
آخرے اور بلال رضی اللہ عنہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ انہیں زحوب آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دہان سے کچ کا حکم دیا اور آگے جہر کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور سونوں کو اذان کا حکم دیا پھر وہ
رکعتیں پڑھیں یعنی سنت فجر پھر نواز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم و احمد عن
ابی قتادہ رضی اللہ عنہ والک من زید بن اسلم مرسلًا و محمد بن الکنان عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابیہم مرسلًا۔ اور یہی امام احمد کا قول
ہو کہ جہری کی قضا بجا جماعت میں جہر کرے۔ قاضی خان میں ہے کہ اگر سبوں سے امام نے اختار کیا تو اس پر سجدہ سو واجب ہو
جیسے دن کی سو ہی نازرات میں امامت کے ساتھ قضا کی تو اختار واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اس پر سجدہ سو واجب ہو
حق یہ تو امامت کے ساتھ قضا کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضا کرے تو اختلاف ہے چنانچہ جدید میں ہے کہ اگر جہری ناز قضا
کو تنہا پڑھے تو صحیح یہ کہ جہر افضل ہو بلکہ والد خیر و قاضی خان۔ اور یہی مختار خمس الائمہ و فقہاء اسلام و جماعت
متاخرین ہے اور قاضی خان نے لکھا کہ جہر سوا سبب افضل ہے کہ قضا و موافق اور اگر کے ہو جاوے اور ادارین منفرد مختار ہے
تو قضا میں بھی مختار اور جہر افضل ہے۔ امام مصنف نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا۔ وان کان وحده
اد اگر قضاے مذکور تنہا پڑھے۔ خافت خما ولا تخیر۔ تو خفا اختیار کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے۔ جو اصح۔ یہی قول
صحیح ہے۔ وقت وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور خویر میں انہیں کی اجماع کی۔ لان البختر ففصل امام جماعت
حق۔ کیونکہ جہر کرنا مختص ہے۔ اور کوئی میں یا تو جماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے۔ او بالوقت فی حق المنفرد علی وجہ
التخیر۔ یا ادارے ناز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہو۔ وقت حاصل یہ کہ جہر و اختار شری
توجیع پر موقوف ہے اور ہم نے شرح کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے ناز جہر
پڑھے خواہ ادارہ یا قضا ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور عدم جہر پھر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری
خانہ پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اختار سے افضل ہے۔ وکم یوجد احدہما۔ اور ان دونوں میں سے ایک کا
بیان نہیں پایا گیا۔ وقت جبکہ جہری کو وقت سے باہر نفی قضا کرتا ہے۔ اور یہ جو فکر کیا گیا کہ اصل میں ناز کا جہر
اور چونکہ مشرکین بدگوئی کرنے تو جہر سے دن میں طاقت ہوئی اور رات میں جہر یا بدلیل تو اللہ تعالیٰ۔ ولا تہربوا عن
ولا تخاف بہا و اتخاف بن ذکب سیلا۔ پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اختار اور رات میں جہر ہو۔ مستحکم کتاب ہے کہ یہ
اگر ہا لای سے تفسیر اور صحیح تو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز
قرآن پڑھتے تو مشرکین سن کر قرآن کو اور اتارنے والے اور اسے فاسے کو تھا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
ولا تہربوا عنک یعنی جہر سے بچو اپنی قرأت میں کہ اسکو مشرکین سلیں۔ ولا تخاف بہا۔ اور اسکو اختار مت کیجے۔ یعنی
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائے۔ سو اتخاف بن ذکب سیلا۔ یعنی جہر و طاقت کے درمیان راہ اختیار کیجے۔ یہی تفسیر
و فرمادی و نسائی و ابن ابی جہر میں ہے۔ یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ دعا ہے اور حدیث
جماعت جہر نفل جہر و اختار ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پڑھتے پھر جہر کو سنایا

تو ہم نے وہ نیکو سنایا اور جو ہم پر بھی کیا وہ ہم نے تم پر بھی کیا۔ ابو داؤد و الترمذی۔ اور صحیح ہوا کہ ناز خضوع و خضوع و خضوع و خضوع
 الحنفی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً۔ اور بیہمی رخصی اسرعتیٰ علی السریعہ وسلم کوئی برنگے اور
 ناز پڑھتے تھے اور اُنکی آواز میں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ معلیٰ تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہی جیسے کہ دیکھے
 کس چیز سے مناجات کرتا ہی اور مت جبر کہیں بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل ناز مناجات
 بسکون ہی کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہی اور اصل اس میں اخفاء ہی اور قول لا تجر بعلوک۔ سات کی ناز دن میں بھی جاری
 ہی پس حق ظاہر ہے کہ اصل ناز میں اخفاء ہی اور قرآن میں جبر بجاقت مطلقاً ابتدائت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
 میں جبر کی کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف نے فرمایا کہ صحیح اس میں اخفاء کا حکم ہی اور مترجم کو
 نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جبر کے اعتبار کی کوئی روایت ہی سوائے قیاس کے۔ بھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت
 میں جبر نہ کہ نہیں تو ظاہر اس کا اخفاء ہی وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توفیقی میں قیاس نہ روک ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم
 بالصواب۔ م۔ ایک مرتبہ جبر تھا ہی جب وہ فاتحہ پوری یا نحوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے اگر ایک ساتھ اُتار کی تو فاتحہ
 دوبارہ جبر سے پڑھے۔ ابو حرم عن الامام عن الاصل۔ ومن قرأ فی العشاء فی الاویسین السورۃ ولم یقرأ بفاتحہ کتاب
 اور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو۔ ف۔ بعض نے
 کہا اگر یہ عہد آج ہو گیا ہو۔ کم بعد فی الاخرین۔ تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کو
 قضاء نہ کرے۔ الذخیر۔ مترجم کتاب ہی کہ عہد آج ہو تو اس قول پر روا ہی کہ قرأت ناز کی دو رکعتوں میں فرض ہی خواہ اول
 کی دو ہوں یا اخیر کی تو اس پر سو نہیں ہی اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں نہیں ہیں لیکن نہ تو آخر میں قضاء کرے
 تو عہد آج ہو تو ناگنا ہی اور سو لازم ہوگا۔ ابو الامام۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یا یاد آگیا تو
 فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے۔ د۔ بطور وجہ۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی پھرے ہو کر اسی ترتیب
 سے پڑھ کر پھر رکوع کرے۔ ش۔ وان قرأ الفاتحہ ولم یرد علیہا۔ اور اگر اس نے فاتحہ پڑھی اور اس پر زیادہ نہ کیا
 ف۔ یعنی سورت یا اس کے اندر نہ پڑھے اگر یہ عہد آج ہو ہی جو۔ د۔ میں کتابوں کہ تعدد میں وہی حال ہی جو اور پھر گندہ
 م۔ قرآن فی الاخرین الفاتحہ والسورۃ۔ تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ دوسرے۔ ف۔ فاتحہ بطور
 معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کتاب ہی کہ فاتحہ اس صحت میں سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
 کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہی۔ فاطمہ۔ م۔ و جبر۔ اور جبر کرے۔ ف۔ ایک روایت میں دو بار اور ایک
 روایت میں استحباً آجنا ہی۔ م۔ اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو پھرے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
 د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہی حتیٰ کہ اعادہ نہ کرے تو ناز فاسد ہی۔ ش۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ جو میں مذکور
 ہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف لا یقضی واحدہ منہا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
 کسی کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ۔ لان الواجب اذا کانت عن وقتہ لا یقضی
 الا ہدیل۔ کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
 ساتھ۔ ف۔ اور بیان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہی کہ اسکا شل ہو تاکہ جو اسکا شل نہ ہو
 اس سے پھر کہ جان پر قضاء کر لگا دیا نہ رکھے۔ اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہی تو پھر بیان کیونکہ
 سورت کو پھر لایا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ امام شافعی کی قضاء ناز میں دوسری اوقات میں بدو تکبیر شریف کے بعد
 ہیں اگر یہ تکبیر پہنے علی پر واجب ہی۔ اس کا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولھا دو الفرق بین الوحیدین۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل اور وہی دونوں صدقوں میں فرق بھی ہے کہ ان
 قرأت الفاتحہ شریعت علی وجہ تترتب علیہا السورۃ۔ فاتحہ کا پڑھنا ایسے طبع پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسیر مشرب ہو۔
 ففت یعنی فاتحہ ایسے طور پر نازل ہوئی ہے کہ جس کے بعد میں سورہ پڑھے۔ ففت۔ اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھے
 تھا بدون فاتحہ۔ خلوقضا ہائی الاخرین۔ پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضا کرے۔ ففت۔ تو حالت یہ ہو جاوے کہ
 سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو۔ تترتب الفاتحہ علی السورۃ۔ سورت پر فاتحہ تترتب ہو جاوے۔
 ونبھا خلاف الموضوع۔ اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے۔ ففت۔ کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے۔ لہذا پہلی
 صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا۔ بخلاف ما اذا ترک
 السورۃ۔ بخلاف اسکے کہ جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے۔ لانه امکان قضا ہا۔ کیونکہ سورہ کا قضا کرنا ممکن ہے
 ففت۔ کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضا کرے۔ علی الوجہ المشرع۔ اسی طریقہ پر مشروع ہے۔ ففت۔
 کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ بیان موجود ہے۔ ہم۔ اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
 یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوڑ کر
 بلا دلیل نہیں قضا ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
 دوم اسکا اٹھا حکم یعنی فاتحہ کو قضا کرے نہ سورہ کو۔ اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رحمہ کا قول ہے۔ سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
 میں سے کسی کو قضا نہ کرے۔ چہاں حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ سورہ دونوں کو قضا کرے پھر کیونکہ تو بعض
 مشایخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی شبہ بصباب اور موافق مشروع
 ہے۔ منع۔ رہا بیان اسکا کہ یہ قضا واجب ہے یا مستحب ہے۔ تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ ثم ذکر ہنا۔ پھر ذکر کیا ظاہر الروایہ
 میں اس مقام پر۔ ففت۔ یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں۔ یا کتاب میں مصنف نے۔ مایدل علی الوجوب۔ وہلفظ
 جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ ففت۔ یعنی کیا کہ قرآنی الاخرین۔ بلفظ خبر اور یہ بمنزکہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے مجمع اصول میں
 مذکور ہے۔ منع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا۔ ہم۔ درخوار نے اسی کے رفع ہونے کا اشارہ کیا۔ ہن۔ حالانکہ
 طبعیت ہے۔ م۔ وئی الاصل بلفظ الاستحباب۔ اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا۔ ففت۔
 بقولہ احب الی ان یقضى السورۃ فی الاخرین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضا کرے۔ ج۔ اور
 مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ افشخ۔
 یعنی ظاہر الروایہ یہی کہ قضا کرنا مستحب ہے۔ لانه اذا کانت مؤخرۃ۔ کیونکہ اگر یہ سورہ قضا کرے جبکہ انہ کے فاتحہ واجب
 سے پچھل گیا۔ فقیر موصولہ بالفاتحہ۔ تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا۔ ففت۔ کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کی رکعتوں
 میں ہر ج۔ ظہر لیکن مراعاة موضوعا من کل وجہ۔ تو جملہ وہ موضوع بھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہوا اسکی گندشت ہر ج
 ممکن نہوتی۔ ففت۔ لہذا سورہ کو قضا کرنا مستحب رہ گیا۔ اور اگر اخیر میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی فائدہ نہیں
 کیونکہ اخیر میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضا سورہ سے پہلے پڑ جاوے اور غلط مشروع
 بھی ہو جاوے اس پر بھی یہ قضا سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ٹا کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کے دو گانہ میں ہے۔ انہیں غماہوں کی
 وجہ سے امام مصنف رحمہ نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی۔ ہم۔ اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضا کرے کہ وہ ہر سے بھی اور اخیر میں فاتحہ
 کا قضا کرے تو بیان فرمایا کہ۔ وہ پچھل گیا۔ اور سورہ فاتحہ دونوں کا ہر کرے۔ ہوا صحیح۔ صحیح ہے۔ لان الجمع بین
 الحاتحہ فی رکعۃ واحدة شیع۔ کیونکہ جمع کرنا سورہ اور فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شیخ ہے۔ ففت۔ پھر ذکر کیا

اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اسکی صفت بدلتا پڑتی۔ وکثیر النفل وہو الفاتحہ اولی۔ اور بدلتا نفل کا اور وہ فاتحہ
 اخیرین کا ہر جہر۔ وفت۔ یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہر تو اسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلتا بہتر ہے۔ پس یہی صحیح ٹھہرا۔ اور یہی
 مبسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضی خان میں ہے۔ ع۔ اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رحم سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
 کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر داخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں پڑتی
 ہے اور تیسرا شی رحم نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا۔ وفت۔ اور یہی فقہ الاسلام نے اختیار کیا
 ع۔ مترجم کتاب ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوا
 کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے۔ فاقیم ہم شہم الخلافۃ
 ان یسمع نفسه۔ پھر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے۔ کتب یہی کثر درجہ ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کان ٹکا کر سن لے
 تو یہ سمجھ ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے۔ م۔ و البحران لیسع غیرہ۔ اور جہر کی دوسری
 کو سناوے۔ وفت۔ اور ایک دوسری کہ کل سنیں تو جہر ہے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ اوقایہ۔ اسی کو شمس الائمہ علوی نے اصح
 کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اتحاد ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ السراج۔ و ہذا عند الفقیہ ابی جعفر السند وانی
 اور یہ فقیہ ابو جعفر ہند وانی کے نزدیک ہے۔ وفت۔ پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے۔ لان مجرور حرکت اللسان
 لا یسمی قرأۃ بدون الصوت۔ کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے۔ وفت۔ اقول اسکی
 وجہ فتح تقدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف با آواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ
 لازم آیا کہ خود اور قریب والا سے کیونکہ اگر سنا مشروط ہو تو جب معنی کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرہو یا تندر ہو اور
 اور مانند اسکے اسباب کثیر ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے۔ لہذا ابن العمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
 کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ کان کا سنا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
 ہے کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رحم کی مراد بھی اسی قدر ہے بنا برین کہ آواز ہوتے ہوئے جب کوئی چیز مانع نہ ہو تو ظاہر
 یہی کہ وہ سنی جائیگی۔ اضع۔ وقال الکرنجی ادلی البحران لیسع نفسه وادلی الخافہ صحیح الحروف۔ اور امام کرنجی
 نے فرمایا کہ جہر کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلین۔ وفت۔ اور اخفاء کا زیادہ
 مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ نے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سے تو جہر داخفاء میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حرف
 صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف کو برخرج سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
 بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی ہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہنچنا
 آواز کے پیچھے رہ جہر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہنچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہ ہو حتیٰ کہ خود کان میں بہرین نہ ہو
 اور دماغ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانع کثرت ہیں تو قرأت ہو جائے میں
 سنا کچھ بھی شرط نہو۔ لان القرأۃ فعل اللسان دون الاصلح۔ کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا۔
 وفت۔ یہی قول ابو بکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور شاخ نے کہا کہ کرنجی رحم کا قول آئیں واضح ہے۔ ع۔ اور
 قول احمد رحم اسی کے مانند ہے۔ کما ذکرہ البیہقی۔ و فی لفظ کتاب اشارۃ الی ہذا۔ اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی
 طرح اشارہ ہے۔ وفت۔ چنانچہ مفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
 تو معلوم ہو کہ آپ نے جہر ہو گیا۔ یعنی رحم نے کہا کہ امام محمد نے اصل میں یون فرمایا۔ الی شاء قرأ فی نفسه وان شاء
 جہر یا سمع نفسه۔ یعنی مفرد چاہے اپنی نفس میں پڑے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے۔ پس یہ صحیح ہے

کہ اپنے آپ کو سنا نا جہر قرار دیا اور اس کے مقابل میں اپنی نفس میں پھرنا اخطار قرار دیا اور یہی قول کرخی جہر اور جو کوئی کہے کہ عرف میں بغیر سننے قرأت نہیں کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ پر اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔ لیکن حلوئی و ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ قرأت میں سنا نا مذہبی امر ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ یہ مقام جیسے تحقیق کے قابل ہے میں نے نہیں پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر حصول تحقیق واسطہ علم ہے کہ اخطا کا اور جہر کا ایک کھلا ہوا امر ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر میں کسی نے تصحیح عروث کی اس طرح کہ آگے خود نہیں سنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ گمانی یعنی۔ اور اگر اپنے خود بھی سنتی تو بالاتفاق جائز ہے مگر ہندوانی رحمہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ اخطا ہے اور کرخی رحمہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروضہ ہے کہ جہان اخطار ہے اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہاں کرخی رحمہ کے نزدیک سو کسی نے نہیں لکھا تو اسوجہ سے کہ یہ جہر کا ادنیٰ درجہ ہے اور اخطا بھی ہے اور تصحیح عروث کا درجہ جواز ہے۔ پھر اگر اپنے اس طرح قرأت کی کہ غیر دن نے سنتی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت علی المرتضیٰ و سلم کے ظہر میں اخطا قرأت کی روایت کی جیسا کہ اوپر بھی بخاری سے گزر چکی اور خود جناب رضی اللہ عنہ سے ظہر عصر میں قرأت جہر کا فعل مضمت ابن ابی شیبہ میں مروی ہے تو گمان مخالفت نہیں بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اسکو لوگوں نے سمجھ لیا اور مع غیاہ سو نہو تو جیسے اس میں یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخطار کا ہے ویسے ہی روایت میں اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رحمہ غیر کا سنا نا جہر اس وقت ہے کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہیں بلکہ کل لوگ سنیں گمانی الخلاصہ۔ اور متسانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا جمہ میں کل مقتدون نے نہ سنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رحمہ نے اسکا جواب دیا کہ کل صفت اول سننے و لیکن یہ جواب بھی کچھ نہیں اس واسطے کہ اگر صفت اول دراز ہوئی اور امام کی آواز باریک تو یہ بھی نہیں سن سکتے ہیں اور چلی رحمہ نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہوں سب سنیں اور یہ بھی جواب کچھ نہیں کیونکہ اخطار میں اگر امام کے برابر ہو تو وہ سینگا اور یہ کوئی مضبوط امر نہوا علاوہ ازین بہر اوہان نہ سینگا اور غل شدہ میں قانون والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جیسر ہو کہ اس کے سننے میں مضمت افراد کی نہو کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہیں بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلی کی یہی مراد بھی ہے اور یہ وارد نہیں ہوتا کہ اخطار بھی سنا جائیگا اس طرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنیں تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہو اقول شمس الما طہوانی کہ اخطار یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والوں کے سننے مع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز جہر سے قرأت سب کو سنا نا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات شامین تو اس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتیٰ کہ آنحضرت صلیم بعض آیات اخطار میں سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا جملہ مل جاتا تھا مگر صفت اول آپ کی قرأت نہیں سنتی تھی اور ابن ابی شیبہ نے جو مسجد بن جبر رحمہ کی قرأت ظہر میں روایت کیا کہ صفت اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم ہادی حرک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر استدراج ہو کہ صفت اول سننے یعنی صفت اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہو گا اب ظاہر ہوا کہ جبر میں سہو واجب ہو امام کرخی و نقیہ ابو جعفر میں اتفاق ہے اور اگر خود قرأت سنے تو اخطار ہے اس پر سہو بالاتفاق نہیں ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہیں سنتی تو قرأت ہو گئی یا نہیں ہے تو کرخی کے نزدیک ہو گئی اور نقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا اور کہا کہ افس و مع تعوی کرخی ہے خاتمہ واسر تعالیٰ اعلم۔ علیٰ ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر دست۔ یعنی جہر و اخطا کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم ہوتا ہے

کل ما يتعلق بالنطق - پر وہ امر جو نطق سے متعلق ہے - کا اطلاق - جیسے طلاق - ف۔ مثلاً اپنی شکوہ کو کہا کہ تو طائفہ ہی
نکر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سنا تو امام کرنی رحم کے نزدیک یہ عدت طائفہ ہو گئی اور نقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعقاق - اور آزاد کرنا - ف۔ اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہو اس طرح کہ حروف صحیح نکلے اور خوہیں نہ بنے تو اختلاف
نہ کو رہے - والا استثناء - اور استثناء کرنا - ف۔ یعنی انشاء اللہ کرنا - واضح ہو کہ اگر طلاق باعقاق کے ساتھ انشاء اللہ
نہ دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر شکوہ سے کہا کہ تو طائفہ ہی انشاء اللہ یا ملوک سے کہا کہ تو آزاد ہو انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ یا ملوک کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرنی رحم کے نزدیک معتبر ہے اور نقیہ ابو جعفر رحمہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہیں یعنی رحم نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے بین کتابوں کہ مراد یہ کہ طلاق باعقاق کیا اگر ایک شرط کے ساتھ جو سطح خفا
کے کو خوہیں نہ بنے مثلاً تو طائفہ ہی اگر یہ بدعتی کھاوے - تو نقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہیں ہوا جبکہ خود نہیں
تو طلاق واقع ہو گئی عواہ حورث نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرنی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب
پڑیگی کہ عدت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عدت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے بیان ناسخ کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سنایا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا بدعتی کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ ازراء دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے حافظہ - م۔ وغیر ذلک - اور سو سے ان مذکورہ مسائل کے - ف۔ دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جو رو سے ایلا کرنا کہ واسر بین مجھے قرب نہ کر دنگا - اس طرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرنی کے نزدیک ایلا صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور نقیہ رحم کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھا مثلاً
واسر گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرنی کے نزدیک ذبحہ کھاوے اور ہندوانی رحم کے نزدیک جو بنا پڑ جائیگا - اور جیسے کبیر تحریمہ جس سے ناز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبحہ پر تسلیم کرنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رحم کے نزدیک ناز و احرام شروع نہیں
اور ذبحہ مرد ہے اور کرنی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیر ہیں - اگر ناز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکلے اور نہیں سنے تو کرنی رحم کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رحم اب سہوہ مفوضین اجتہاد
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے برے ہاتھ اسکو بیچا - حروف صحیح نکلے مگر نہیں سنے تو کرنی کے نزدیک
اجاب ہو گیا اور نقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیر میں ہے اور اسکا اثر یہ ہو گا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے مجھے اسکو خرید لیا تو بائع بردیا نہ بیع لازم پڑ گئی بقول کرنی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رحم کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی - یعنی رحم نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ بیع یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے - اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنہیں باہمی رجاء و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہو گی صحیح - دش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہو گا کہ
تو امام کرنی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلا و قسم میں اور کہیں نقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے ناز و ذبحہ وغیرہ
م۔ اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - واذنی ما یختری من القراءة فی الصلوۃ آیت عند ابی حنیفہ - اور ادنی وہ مقدار
کہ کفایت کر جائی ہے قرأت سے غلظت میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - ف۔ یعنی ناز میں قرأت ایک کن فرض
حتی کہ نہ تو ناز باطل ہے تو ذب اسکی مقدار ادنی کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے ناز باطل بالکل نہ ہو جاوے تو اس میں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ایک آیت ہے - م۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
اور دوسرا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو لیکن صحیح ہے - م۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
یہ صحیح ہے - پھر اگر وہ آیت ایک لفظ ہو جیسے ہاتھان - یا جیسے ن - ن - ص - کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحمہ اللہ اس میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فرض ادا نہ ہوگا۔ شیخ المصنف لاہن ملک والظہیر
 والسرائح والفتح کیونکہ یہ شمار ہر دو قرات مع حلوئی۔ ادا اگر ایک آیت تہری ہو جسے آیت الکرسی یا آیت المدائنه اور اسے تھوڑی
 ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں تہری تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ ادرسی اصح ہے۔ الکافی والہیتہ۔ ادا
 تیسری روایت امام رحمہ اللہ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے۔ و قال لست آيات قصار او آية طويلة
 اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جو اکتان آیات چھوٹی یا ایک آیت تہری ہے۔ فہم۔ پس یہی امام رحمہ اللہ سے بھی ظاہر الروایہ ہے۔ مگر
 کتاب میں روایت اولیٰ مذکور ہے۔ لانه لا یسمی قاریا بدو نہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں
 وہ قرات کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ فاشیہ قراتہ ما دون الایۃ۔ پس کم پڑھنا مشابہ اس کے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ فہم
 حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اسے تعالیٰ نے قرات کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر
 قولہ تعالیٰ۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ قول انہی غزوہ ہے۔ فاقروا ما تمسرون القرآن۔ یعنی پڑھو بقدر کہ جو آسان میسر
 قرآن میں سے۔ فہم۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر تفصیل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ فہم کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور
 لکھ ما۔ ہر مقدار قلیل و کثیر کو شامل ہے۔ الا ان ما دون الایۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ فہم یعنی بالاجماع
 اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ مع۔ والا یہ نسبت فی معناہ۔ اور پوری آیت اس سے کم کے
 معنی میں نہیں ہے۔ فہم میں کتابوں کہ ہر ہر شان وق و من وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو حلالہ انک
 جو آیات ہیں وہ اس کے معنی میں نہیں ہیں۔ مگر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا رجوع کرنا صحیح ہوا ہے۔ مع۔
 میں کتابوں کہ ظاہر الروایہ تو اسی کو مفید ہے۔ مگر اہل المتقول نے کیوں اسکو لکھا ہے۔ ابن الامام رحمہ اللہ نے لکھا کہ قرات چارٹہ
 پر ہر فرض واجب و مکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں انرا کہ ایک ہر ہر ہر ہر ہر
 کے ہے۔ قول یہی ظاہر الروایہ ہے کہ ادا کر یعنی رحمہ اللہ۔ اور واجب قرات یعنی جس کے نونے سے نازل کا اعادہ واجب و نہ ماضی ہو وہ
 پورا سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا تہری ایک آیت کے ہے یعنی سوائے انچین و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مستعمل قرات
 حضرت سہرگ کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جب قدر واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ
 فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتہب میں کہا کہ علیٰ ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق دے
 ادا نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ تہری یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ افتح۔ یعنی رحمہ اللہ نے
 لکھا کہ قنادی زینانی یعنی تیسرے میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیت المدائنه کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر صحیح ہے کہ
 نہیں جائز ہے۔ قول گویا یہ بروایت اصل یا معنی انکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب او
 ہوا۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ مگر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ
 نے کہا کہ میں جائز کیونکہ آیت تمام نہوتی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑھتی ہے تو جائز ہے۔ مع۔ لیکن اگر
 تھوڑی تو برابر سبکی جب تک کہ قرات واجبہ نہ پڑھے۔ افتح۔ ادا اگر آدمی آیت یا ایک لکھ کو کئی بار دہرایا حتیٰ کہ ایک آیت
 کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ قنادی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور تہری ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور
 امام رحمہ اللہ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے۔ مع۔ درمختار میں لایا کہ اگر تہری آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور
 صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدمی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ اطحی۔ میں کتابوں کہ یہ استحقاق
 کہ فاتحہ پڑھا اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ہم۔ نوادر معلیٰ میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے
 ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھے ادا کر نہ کرے اور اگر

تاز جائز ہے اور بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور مبسوط بکرم میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت نبرۃ میں آیات کے ہر جمع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و سنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ جبرانی اقسام کیونکہ متحقق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاقروا ما میسر الایہ۔ موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعیل ہوئی اور اس سے زائد جانتا ہے پھر جاتا تو تعیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہو فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً میں آیت کے بعد امام نے سو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرات کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد ناز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقروا ما میسر الایہ مطلقاً قرات ہے حتیٰ کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہو گیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہو گیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی میں آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے ہر صورت تعیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اس کے یہی معنی کہ پوری سورت سے تعیل فرض ہے پس جو قرات بطور سنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بطور واجب پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعیل ہے اور جو عکس نہیں کرنا فہم و اسد تعالیٰ اعلم ہم۔ اور جملہ کہ وہ قرات کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھ گیا اور اسی طرح کسی ناز کے لیے کوئی سورت اسطرح متعین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقروا ما میسر الایہ جیکہ مطلق شہرے تو فرد کمال اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات نوہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رحمہ کے نزدیک جواز نہیں ہے اورستانی رحمہ کی تبعیت میں درمختار بن زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا کہ اگر کچھ میں نے اس نفل میں قرات کی تو تو آزاد ہے۔ پھر مرت۔ ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ ناز میں پڑھ گیا یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے ناز جائز ہے اور اسے آزاد ہو جائیگا حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ منقطع ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو آزاد دی کا حکم مانتا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اسے اپنے اجتہاد سے جانتا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اس پر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اس پر لازم رہیگا حتیٰ کہ غلام آزاد ہو گیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فہم و اسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ جقدر قرات فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض میں ہے۔ ت۔ میں کہنا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لانا ہے کہ جقدر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ فیصلے کے ہر بان جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی ناز جائز ہے اور وہ گنگنا رہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کثر میں آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب قاضی میں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا۔ م۔ بان باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت ہو کہ ہر دم۔ سو کہ فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ یکساں نفل ہے اور تمام نفلت چارہ نہیں ہے۔ الفتح یاد کر کے بھول جانا بہت مجاہد ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھے سکے وغیرہ۔ چہرہ حفظ قرآن سنت ہے

سوا سے قدر فرض کے نو رکوعہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ و۔ پان ہی کتب الفقہ میں مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو چاہیے مسائل فقہ کی ضرورت ہے اس قدر علم سیکھنا تو اس پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ عین سے زکوٰۃ کے مسائل اس وقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یوں ہی حج قوال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہر شخص جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط ادا وغیرہ مسائل جانے۔ پھر اپنی حاجت سے نادم سیکھنا تو فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر دیوان والے سب ہی چوڑیں تو سب عامی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیوں سے مطالبہ کیا پس یہ فقہ ان سب کی ضروریات تلامذہ مار گیا۔ پھر چونکہ نئی نئی صوفیہ واقعات کی پیدا ہوئی ہیں جن کا قدیم زمانہ میں وجود نہ تھا اور ضرورت کے ساتھ ہی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل نہجاوے لہذا کہا گیا کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے محکم ہوئیں تو سب عامی ہیں۔ بیان سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رحمہ اللہ ہو گیا۔ ان کا یہ قول عجیب ہے اول تو انھوں نے علم عجیب کا دعویٰ کیا جس کا مولانا بجز العلوم نے ارکان اربعہ میں لکھا۔ دوم انھوں نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان میں ڈالا کہ اب اجتہاد نہیں ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے میں منت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالیٰ نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام میں لایا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا ہوئے جن کا باعث وہی قول بدتر ہے اور میں تعجب کرتا ہوں کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہیں مگر بیخ سلام کھٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ میں جبر اوزار دیدے گئے خانا لہروانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واسر اللہا وای الی سبیل الرشاد۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہاں فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش۔ م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا مین آیات فقیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت چہ ت م ۶۔ (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر میں مختلف المقدار ہے۔ و فی السفر یقرأ بفاتحۃ الكتاب و اسی سورہ شاد۔ اور سفر میں پڑھے یعنی بطور قرأت مسنونہ کے چھ فاتحہ الكتاب (پوری نہیں) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ ما رومی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوٰۃ النحر فی سفرہ بالمعوذین۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی ناز مجھ میں اپنے سفر میں قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ کسے زائد اول رکعت میں سورہ قلن اور دوسری رکعت میں سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبتہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز فجر کے لیے آئے تو لوگوں کو احصین دونوں سورہ سے نادر پڑھائی۔ اسناد میں قاسم بن سادیہ کا راوی ہے جسکی امام بیہقی بن عین وغیرہ نے توفیق کی اگرچہ بتوں نے اس میں کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ منع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالکل یہ حدیث دلیل تخفیف ہے۔ ولان للسفر اشرا فی استقاط شرط الصلوٰۃ فلان یوثر فی تخفیف القراءة اولی۔ اسی سبب سے کہ سفر کا ایک اثر ہے کہ آدمی نماز ساقط کرنے میں تو اس کا موثر ہونا قرآن کی تخفیف میں اولیٰ ہے۔ ف۔ ش۔ اور نماز اگرچہ اولیٰ میں ہوتی ہے رکعت مفرد حق تبارک و تعالیٰ مگر حضر میں پڑھائی گئی اور سفر میں وہی رہی کافی صحیح مسلم میں عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہی کہ زیادتی نہ ہو تو موجب تخفیف قرآن بدرجہ اولیٰ ہے۔ ولما اذا کان علی عجلۃ من السیر۔ اور اس قدر تخفیف کہ جب وہ شخص زحمت کی جلدی نہ ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں روانہ ہوا مگر نماز پڑھائی۔ وان کان فی امثہ۔ اور اگر حالت ایمن میں یعنی۔ و قرا۔ حالت قرا میں ہوتی۔ یعنی کسی منزل پر آرا ہو کہ اچھا ہے سے شکر کرے یا نہ پھاگے

بقراءتی الفجر نحو سورة البروج وانشقت۔ پھر سے فجر میں مانند سورة البروج اور سورة انشقت کے۔ ف یعنی اول
 ذوات البروج آہ۔ اور اذ السماء انشقت آہ۔ لانه یکنہ مراعاة السنة مع التخفیف۔ کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا
 مع تخفیف کے ممکن ہے۔ ف۔ اور بحر الرائق میں زعم کیا کہ جامع منیر میں سفر کی حالت زقار اور حالت امن و قمار دونوں
 میں تخفیف قرأت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مزج ہے اور نہ الفائق میں اسکو رد کر دیا اور امام مصنف کی تفصیل کو صحیح کہا
 در اسی پر شرح تفیق اور یہی امیر الحاج نے شرح المیہ میں لکھا ہے۔ م۔ و یقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین بالربعین
 آیت اوحسین آیت سوی فاتحہ الکتاب۔ اور پھر سے حضر میں نماز فجر میں دونوں رکعتوں میں چالیس یا پچاس آیتیں سوے
 سورة فاتحہ کے۔ ف۔ اور جب دونوں رکعت میں اسقدر قرأت ہوئی تو ہر رکعت میں بیس یا پچیس ہوئیں۔ کمائی یعنی۔ ورو
 من اربعین الی ستین۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے۔ اثنی عشر۔ ومن ستین الی مائتہ۔ اور ساٹھ سے۔ اثنی عشر۔
 وکل ذلک ورد الاثرۃ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رحمہ میں قرأت سورة
 ق و اسکے مانند ہے۔ کما رواہ مسلم۔ و حدیث ابی بردہ رحمہ میں مابین ساٹھ کے۔ اثنی عشر۔ بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ
 ابن جابر اور ابن عمر رحمہ سے سورة صافات ہے۔ جابر بن سمرہ رحمہ سے مانند سورة واقعہ ہے۔ ز۔ ص۔ حدیث عمر بن حریث
 میں اذ الشمس کورت ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و عبد السمہ السائب بن سودة المومنون۔ کمائی الترمذی وعلقہ البخاری۔ اور
 ابو بکر رحمہ نے سورة بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی۔ الماک۔ و عثمان رحمہ سورة یوسف پڑھا کرتے۔ الماک۔ اور عمر رحمہ نے
 سورة یوسف و سورة حج پڑھی۔ الماک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت میں صحیح ہے۔ ابن عباس
 نے رفع کیا کہ حضرت علیؓ و سلمؓ روز جمعہ کی نماز فجر میں اتم تشریل السجود اور علیؓ علی الانسان جن میں الدھر پڑھتے اور
 نماز جمعہ میں سورة وجہ و منافقین پڑھتے۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ معاذ بن عبد السمہ انجینی کی روایت میں حضرت علیؓ و سلمؓ
 نے اذان بزلت فجر کی ہر ایک رکعت میں پڑھی۔ ابو داؤد۔ بالحدیث آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہیں۔ و وجہ توفیق
 انہ یقرأ بالاربعین مائتہ و بالکسالی اربعین۔ اندرجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین رغبت والوں کے ساتھ تنوایت تک پڑھے
 اور کسل والوں کے ساتھ چالیس پڑھے۔ و بالادسائط مابین حمسین الی ستین۔ اندرجہ درجہ والوں کے ساتھ
 پچاس سے ساٹھ تک پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں میں ماکر۔ و قبل نیطر الی طویل الیالی و قصر ہا۔ اور کیا گیا کہ دران
 کی درازی و کمی کو دیکھے۔ ف۔ تو بیان جائزوں کی راتوں میں زیادہ اور باتوں میں کم پڑھے۔ والی کثرة الاختلال
 و قلتہا۔ اور امام اپنے معتد بون کے اشغال کی زیادتی و کمی پر لحاظ رکھے۔ ف۔ جیسے وقت کی گنجائش اور تکلیف اسفار
 کا خیال کرے یعنی غلے سے شرح کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار میں کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلے و اسفار
 میں کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اس کے سرگتے میں غلے بھی اور اسفار بھی ہیں لیکن اول کے ٹکڑوں
 میں غلے زیادہ و اسفار میں کمی ہے اور یہ نسبت رات کے غلے کے صحیح صادق میں اسفار زیادہ ہے اور اسی پر حادثہ و آثار
 میں توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر میں ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے معتد بون کے واسطے
 انجام دے خصوص اس زمانہ میں۔ م۔ اگر حضر میں بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو
 اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے۔ الزاہد ہی۔ واضح ہو کہ سورة فاتحہ ہر حالت میں پکسان واجب ہے لیکن تنگ وقت
 میں جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرمیں ہر کفایت کوے کما ہوا صحیح۔ م۔ و فی النظر ثل ذلک۔ اور
 پڑھے نماز میں ثل اسکے۔ ف۔ جو فجر میں قرأت کر کہ نہ ہوئی۔ لا ستوا تھانی سعة الوقت۔ کیونکہ دونوں نماز میں گنجائش
 وقت میں برابر ہیں۔ وقال۔ اور کہا۔ امام محمد نے۔ فی الاصل۔ اصل یعنی موطا میں کہ۔ او دو غلے۔ یا فجر سے کم پڑھے

فہرست یعنی کمی سہی۔ لائے وقت الاستغفار۔ کیونکہ وقت الطہر کا مومن بن مشغول ہونے کا وقت ہر وقت میں غنہ
تحریر عن الملل۔ تو مجھ سے کمی کر دی جاوے واسطے مال سے بچاؤ کے۔ فہرست کیونکہ طاعات الہی میں طاعت دیگرانی
کا بدلہ پرست ہوا تو نفع کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو طاعت کی بُرائی میں نہ ڈالے۔ میں کتابوں کا
کہ حدیث جابر بن سمورہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے نون واللیل اذیغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور
نہر میں اس سے اہل بڑھتے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و نسائی۔ اور برابر زہری کی حدیث سے زبان و ذاریات کی قرأت طابہ بنی
نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سوار۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ فہرست قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار
المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ فہرست واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سو تین ہیں ان میں طویل مفصل
داد ساط و قصار ہیں اور طویل کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورہ البروج
تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ الفجی تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔
قاضی خان وغیرہ ق۔ اور یہ نام سلف بن بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ بن مرفوع میں قرأت عشاء و شمس و ضحیٰ و انہ
ایک ہے۔ النسائی و الترمذی۔ اور شریکی ایک رکعت میں دتین و الترمذی و الصحاح استہ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمورہ
میں قرأت طہر و عصر سورہ بروج و طابق ہر النسائی و ابوداؤد و الترمذی۔ اور طہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بخبر دست
وقت اور اشتغال بعمولات ہے۔ مع۔ و فی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار
المفصل۔ ناز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ فہرست ابن عمرؓ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل
یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن اجمہ۔ ابن مسعودؓ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور
حضرت ابوبکرؓ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمرؓ بن ابی حفصہ
الاشعریؓ رحمہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفۃ امیر المومنین عمرؓ رضی اللہ عنہ ہر جانب اپنے عامل ابوموسیٰ
اشعریؓ رضی اللہ عنہ کے۔ فہرست اسکو عبد الرزاق و ابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان
اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ پڑھو فجر میں طح۔ و النظر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ فہرست اور ظہر میں
اوساط مفصل کو۔ ن۔ و فی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں۔ ع۔ ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط
مفصل کو۔ و فی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ ع۔ ن۔ فہرست اس سے معلوم ہوا کہ حضرت
کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور ناز عصر کا ذکر عبد الرزاق
و ابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الامامؓ نے لکھا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذیؓ
نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابوسیدہؓ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قہر
تیس آیہ کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مع۔ اجماع مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے
مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بعد پڑھ ام المومنین صدیقہ بر روایت نسائی اور بان زید بن
عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بعد پڑھ ام الفضل ہند استہ جمیعاً اور سورہ الطور بعد پڑھ جبر بن مطعم عند الاستہ الاثر
اور سورہ حم لدخان بعد پڑھ ابن مسعودؓ عند النسائی۔ اور عینیؓ نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی کھڑکی
جا کر طویل دیتے تھے۔ میں کتابوں کر یہ بالکل دافع دلیل ہے کہ وقت مغرب پیدا ہوئے تک طویل ہے جیسا کہ کتاب
ابو حنیفہؓ جو نہ شریکی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا ناخفہ۔ م۔ ولان ثنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف المیقبہ۔
اور قصار مفصل اسلئے کہ ناز مغرب کا نبی جلدی ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ فہرست قصار مفصل چاہیے۔ اقول۔

ع۔ حدیث
ابو حنیفہؓ
کی روایت ہے

جلد ہی تو نماز شروع کرنے میں ہر دم - تمیز میں ہر کہ عصر اگر گزردہ وقت میں ادا کرنا ہو تو مواب بہ کہ منون قرات پوری پڑھے
 اثنائے رخانیہ - اور بدائع میں بہ اختیار کیا کہ قرات میں کوئی حد مقرر نہیں ہر جگہ لمبا خط وقت اور مقتدیوں و امام کے مختلف حالت
 پر ہر - د - میں کتنا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے - د - والعصر والعشاء
 یستحب فیہما ان یخیر - اور عصر وعشاء ہر ایک میں تلخیر مستحب ہے - ف - تو اگلی قرات میں تطویل کرنا بہتر نہوگا - وقد یقال
 بالتطویل فی وقت غیر مستحب - اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جائز پہلی - ف - عصر تو مردی آفتاب
 سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ فہند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولی ہے - ف - وقت فیہما بالاداسا ط - پس حد مقرر
 ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ - ف - چنانچہ اثر مذکور میں مقدار ہر دم - وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے چھا
 ہر الجملہ - مگر بطریق تبرک کبھی کبھی حج اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑے - لیا کرے - التہذیب - اور
 مستحب قرات سے نہ بڑھادے اور قوم پر گرائی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام مستحب ہیں - بعضہما عن الطحاوی - اور
 حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی - لہذا رواہ مسلم - اور حجت میں ہر کہ فرائض میں
 قرات حرف حرف تھکاو کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو - د -
 دیکر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں - ش - بجز فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دوسو زمین جمع کرنا اجازت ہے
 بحديث عائشة رضی اللہ عنہا - مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں نفل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - کما فی حدیث ابن مسعود
 فی الصبحین وغیرہا - بجز میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں بارے نزدیک دوسورت جمع کرنا کردہ نہیں ہے - ف - تطیل الركعة
 الاولیٰ من الصبح علی الثانیۃ - اور طول دے رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر - ف - باختیار آیات کے
 یا کلمات کے - اجماع میں - یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات - بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں
 ف - افتادہ فرمایا کہ قرات میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً بہ فائدہ
 ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پادین - یہ بات حدیث مرفوعہ بقوادین میں جو ابو داؤد میں ہے - صحیح ہے - م -
 ورکتا انظر سواہ - اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں - ف - یعنی جن میں قرات فرض ہے - وغیرہ عند ابی حنیفہ و ابویوسف
 اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے - ف - اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
 نے کہا کہ اس میں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے - مع - وقال محمد صاحب الی - اور امام محمد نے کہا
 کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ - ان یطیل الركعة الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا - طول دے پہلی
 رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نازوں میں - ف - خواہ ظہر ہو یا اور چون جیسے فجر میں سنت ہے - لہذا روی ان انہی
 علیہا السلام کان یطیل الركعة الاولیٰ علی غیر ثانی الصلوات کلہا - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 پہلی رکعت کو اسکے مساوی پر تمام نازوں میں طول دیتے تھے - ف - چنانچہ بقوادین کی حدیث میں ہے حضرت صلوات
 ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور انہیں میں خالی فاتحہ پڑھے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
 دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے - لہذا بیہ وسلم و ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ - بس
 ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے کے ہے کہ لوگ پہلی رکعت پادین - ابو داؤد - اور یعنی ہم نے نہ دیکھا
 اور شافعیہ میں بھی کرتے - ابو داؤد - اسی قول کو نووی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ج - اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا - ف -
 اور اسی پر تفسیر ہے - لہذا بیہ وسلم و ابو داؤد - اور قتادی البجری میں ہے کہ یہی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے - اثنائے رخانیہ -
 و لہذا - اور دلیل صحیح کی - ف - بلکہ حیدر شاہیسی کہ یہ حدیث ابو جعد عبدی رضی اللہ عنہ میں قرات ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۱۵) آیات ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچیسویں میں اس سے نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحد۔ پس اس حدیث سے نظر کہ اولین دونوں ظہر و عصر میں برابر ہیں لیکن تہود یہ کہ ایک نور دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوسط مفصل سے ہے اور دوم اخیر میں صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیر میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے اسے مستحکم استدلال شیخین میں یوں کیا کہ۔ ان الکفین استویانی استحقاق القراءة۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں۔ بخلاف النعم۔ برخلاف نعر کے۔ وفت اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن ماضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لہذا وقت نوم وغفلہ۔ کیونکہ وہ وقت فہم وغفلت کا ہے۔ وفت۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں میں مشغولی ہے ایسے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر خواب قیلوہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بجا بک نص کے یہ ماس رو کیا جائیگا مگر اگر حدیث ابو قتادہ رحمہ اللہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالہ من حیث الثناء والتعزوا والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر ازراہ ثناء و تعزوا و تسمیۃ کے۔ وفت یعنی پہلی رکعت کا مول دینا اس راہ سے کہ اس میں سبحانک اللهم اور اعوذ بامر اللہ اور بسم اللہ پڑھنے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہوتا۔ سہا حق مقدار قرأت میں دونوں برابر مانتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ یہ اوایل اگر ظہر عصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر و عشاء میں محل تال ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر میں خلافت تباہ و قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر تو شیخین رحمہ اللہ مسادات ازراہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لبنی و جھوکی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحدوت سے برابر ہی معتبر ہوگی۔ کذا قال المرجعانی۔ التیسین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار میں آیات میں لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ ولا تعبر بالزیادۃ والنقصان بآدون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی و کمی کا تین آیات سے کم مقدار میں وفت بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ انکا اعتبار ساقط ہے لعدم امکان الا حذر عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بجا اور کھٹا بغیر حرج اشکاکے ممکن نہیں ہے۔ وفت اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو انہی کسی زیادتی کا اعتبار بھی اٹھا یا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ دنی العینی بالجلہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی کردہ ہے اور نوافل و سنن میں نہیں جامع بالمعولیٰ ہے۔ لیکن سواد ان سورتوں کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ ان میں تین آیات کی زیادتی بھی کردہ نہیں۔ البحر۔ اور کہا ہے سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے تو بھی جواز ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ الظہیر۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعیدین میں ہے۔ البدائع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور شرف دیکھتے چاہے پڑھے۔ جامع الترمذی۔ اور بحر حسن میں زیادتی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ قرآنہ کامل حال جو ہم نے بیان کیا اس میں شرف بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ شرف پڑھ نہیں ہے۔ ظہیر میں ہے کہ مسنون قرأت میں امام و شرف برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی طبی نے لیا۔ سو۔ میں کہنا ہوں کہ مسنون معمولی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر شرف فرائض آپ کا معمول کماں تساجد شرف کے حق میں مثل امام کے قرأت مسنون ہو جی کہ ترک سے اسکے حق میں اسادت لازم آدے اور ترک جماعت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ جب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تر ناشی صحیح ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول الجہود اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے۔
 م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قتل ہو تو برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی پڑھے۔ مع۔ تو مسنون بھی یہی کرے۔
 م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوعہ مالک بن انیس پر
 میں اذان ولایت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرات کے قتل ہوا اور احد پر
 ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے بوجھو کہ کس بات سے ایسا کرنا ہے۔ اس نے بیان
 کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دید کہ الرحمن عزوجل مجھے محبوب رکھتا ہے ہجرت
 و مسلم والنسائی۔ پس جب اس پر قرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
 مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے۔ مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت قوی
 نہیں مگر جو ازہر نہ مکروہ و قد مرسم۔ حدیقۃ العلماء میں ہے کہ چارہ میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت نسیم داری اور سعید بن
 جبیر و ابونضیف انھوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا۔ مع۔ و اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دافعہ کے تابعی ہیں
 رحمہم اللہ تعالیٰ ہم۔ و لیس فی شئی من الصلوات قراۃ سورۃ بعینہا۔ اور نہیں ہے نازون میں سے کسی نازین پڑھنا
 کسی سورہ میں کا۔ فت۔ یعنی کسی نازین قرات ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ میں کر کے فرض نہیں ہوا یعنی بایں غنی
 کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز موقف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا نہیں
 ہونا بطور فرض میں بلکہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لا طلاق ما لکونا۔
 بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ فت۔ تو اللہ تعالیٰ مافردا یا میر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا
 کہ جو قرآن سے میر ہو پڑے دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے ناز باطل ہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوسہریرہ رضی
 اللہ عنہما۔ لا صلوة الا بقراۃ الكتاب۔ یعنی ناز نہیں مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ۔ ابوخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ ناز
 جسا نام ہو وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑ لگی۔ پھر اسکے ساتھ کمال ہوگی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے
 پھر اگر یہ نہ تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوسہریرہ رضی اللہ عنہما میں بغیر فاتحہ کے خراج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
 تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ سمی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ مع۔ ویکوہ ان یوقت
 یثی من القرآن لشی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی ناز کے ناز
 میں سے۔ فت۔ یعنی کسی ناز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و ابویسحاق نے کہا کہ یہ ہوت
 کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اس طرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
 ہے۔ ابیہین۔ مع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نازین واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا جائز
 تو اس میں کوئی چیز اس طرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اس میں پڑھنا واجب ہے تو اس طرح موقت
 کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ مع۔ پھر اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اس لیے مقرر کرے کہ وہ اس پر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اسکو پڑھنا تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑے تاکہ عوام جان لو
 کہ یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس ناز کے لیے یہی قرأت مقرر ہے و دوسری نہیں جائز ہے۔ ابیہین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو وقت
 مسجد ناز غیر جمعہ میں التزام کیا جو بہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد پیش کیا کہ اس وقت میں ہی مخصوص ہے حتیٰ کہ بغیر اسکے
 جائز نہیں ہے۔ مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی ناز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا
 نہ سمجھے۔ فت۔ لما فیہ من جبر الیاتی۔ کیونکہ اس میں باقی قرآن کا جو مقرر لازم آتا ہے۔ فت۔ لیکن یہ جب لازم آوے

دوسری نازون میں باقی میں سے نہ پڑے۔ فت۔ میں کتابوں کے اس ناز خاص کے حق میں تو باقی قرآن پھر رہنا لازم ہو گیا اس ناز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہیں ہر اور یہ خطا سے فاحش ہے۔ علاوہ برین لازم آتا ہے۔ ایسا م تفصیل درہم دلانا تفصیل کا۔ فت۔ پس نہ رک سنت کے لیے برابر پڑے لیکن کبھی مختلف اوقات میں دوسری قرأت بھی پڑے تاکہ عوام کو یہ وہم نہ ہو۔ کما صح فی فت و التبعین۔ نہ آنگہ برابر دوسری قرأت پڑے اور کبھی نہ رک کے لیے جو حدیث میں ہر وہ پڑے جیسا کہ وہ مختار میں مجھا۔ پھر حدیث کی قرأت میں اور پڑ کر چکا سوائے تہجد و عیدین کے چکا بیان آدیا کام۔ اور شافعی رحم کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہے تو در حقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ مسنون و نہ رک ہونے کے طور پر خاص سورتین جو صحاح میں وارد ہیں پڑے۔ بالا طاع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہیں تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ رہا یہ خطر کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان میں پڑینگے کہ یہی واجب ہے تو کبھی کبھی اور سورتین پڑے۔ شریعت کشا ہے کہ امام ابو حامد طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوہ نہیں ہے تو بھی آلا وہم جاتا رہیگا۔ مان یہ لازم رہا کہ اس ناز وقت کو باقی قرآن سے حصہ نہیں رہا تو بہتر ہو گا کہ کبھی اور کبھی پڑے اور احادیث صحیحہ میں بھی یہ مضمون نہیں کہ ان سورتوں پر عادت نہ کی کہ کئے سوائے اور نہیں پڑھی ہیں فافہم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دو گانہ کے اول میں سورہ فلق و سورہ الناس پڑ رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں الحمد و کچھ آتم سے پڑھ کر رکوع کرے۔ ملاحظہ۔ فتاویٰ الحجہ میں ہے کہ قرآن کی قرأت ساتون قرأتوں اور انکی روایتوں سے جائز ہے مگر بن عواب دیکھتا ہوں کہ مجیبہ قرأتہ جو اہلہ وغیرہ سے یہی ساتون میں سے بعض روایت غریب ہے تو اسکو عوام میں نہ پڑے۔ التا تاریخانہ مع التوضیح۔ م۔ فرائض ہر رکعت میں فاتحہ مع پورا سورہ پڑے اور عاجز ہو تو سورہ دونوں رکعت میں کر دے۔ ملاحظہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت میں مکروہ نہیں ہی صحیح ہے۔ التفسیر۔ ایک رکعت میں رکوع آسن الرسول پڑھا اور دوسرے میں قل جو الحمد واحد تو مکروہ نہیں ہے۔ التا تاریخانہ۔ آخر رکوع کی آیات اگر زیادہ ہوں تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہے۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولیٰ ہے یہی صحیح ہے۔ التا تاریخانہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھا اور دوسرے میں ایک سورہ جو پڑ کر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف ہے بعض کے نزدیک مطلقا مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ جو پڑے پوری کرے الذخیرہ اور اگر ایسے اور کئی سورت اسی رکعت میں یا دوسری رکعت میں پڑے یا اسی طرح آیت جو پڑ کر اور کئی آیت پڑے تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی جو پڑھا کا قول ہے۔ ملاحظہ۔ اور یہ سب فرائض میں ہے نہ سنن میں۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہیں جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ ملاحظہ۔ اب بیان مسئلہ ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑے یا نہیں۔ قال المعمر۔ ولا یقرأ التوکم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ فت۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ یعنی قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے۔ م۔ خواہ ناز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جامع عظیم کا بر صواب رہا ہے لکھنا م۔ اور تابعین میں سے تابعین کے سردار سید بن السیب کا اور عروہ بن الزبیر و سید بن جبیر و زہری و شعبی و نسفی و اسود رحمہم اللہ وغیرہ کا اور ثوری و ابن ابی لیلیٰ و حسن بن علی و داؤد و ابی داؤد و احمد و ابن حنبلہ و ابن المبارک کا ہے مگر ائمہ امامی و امامی المبارک ناز جہریہ میں منع کرتے ہیں اور جہاں کہیہ میں ہے کہ عبد العزیز و سب و شیبہ و ابن حنبلہ و غیرہم مثل ائمہ حنفیہ کے عقائد منع ہیں مع و ابن کثیر۔ خلافا للشافعی فی الفاظہ۔ شافعی رحم نے سورہ فاتحہ میں خلاصہ کیا۔ فت۔ یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم میں تو نقطہ سری ناز میں نہ جہری میں مثل قول امام کے اور جہریہ میں مطلقا خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑے اور شافعی نے ایک وجہ نقل کہ سری میں بھی واجب نہیں ہے اور یہی قول حدیث و ائمہ و ائمہ کا ہے۔ م۔ لا ان القرأتہ رکعت من الارکان فی شترکان فہ۔ وجہ قول شافعی یہ ہے کہ قرأت ایک لیکن جہاں جہاں میں

تو امام و مقتدی دونوں اس میں مشترک ہونگے۔ فقہ جیسے قیام و نمود و رکوع و سجود میں مشترک ہیں۔ اور دلیل نقلی الہامی شافعی کی اول یہ کہ حدیث جہادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ الكتاب۔ نہیں نماز اس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ ابھیحان و الحسن۔ پس اس سے امام و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرآن فاتحہ واجب ہوئی۔ اول قرأت و قسم ہر حقیقتہ اور حکم۔ پس جس کسی کو قدر ہو یا فاتحہ یا نہ تو حکماً اس نے پڑھا۔ ایک روایت میں ہے کہ لا تجزئ صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ الكتاب۔ نہیں اجزاء ہر کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی و اسناد صحیح و محمد ابی القحطان اجزا بمعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان تقرأ بآئۃ الكتاب و ما یسر ہم حکم دیے گئے کہ پڑھیں فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہیں۔ اول اس میں فاتحہ مع نائزہ سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوۃ و یقرأ فیہا بام القرآن فی خراج غیر تام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جس میں ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے پوری نہیں ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ و غیر ہم۔ اس میں مقتدی بھی شامل ہے اول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہیں ہے اور بعضوں نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ حالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بڑی طرح نماز پڑھی اور آپ نے اسکو تعلیم کی اس کے آخرین روایت نسائی وغیرہ میں صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور میں سے کسی میں کمی کی تو اسکی نماز میں نقص آیا اور پوری نماز نہیں گئی جیسا کہ میں مرائض میں مفصل ذکر کر چکا ہوں۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث میں قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصبح فقلت علیہ التقرآن فظاہر صرف قال الی اراکم تقرؤن و راہ ما کم قال قلنا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تفلحوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم یقرأ بها یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ میں تم کو دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو تم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو پڑھتے ہیں فرمایا کہ ست ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان ہے کہ نماز نہیں اسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور مانند اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی و غیر ہم بھی روایت کی۔ اور اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کتاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم و نسائی و یحییٰ بن یعین نے اسکو ضعیف کہا اور شام بن عروہ و سلیمان ایسی و یحییٰ القحطان اور دہب بن خالد نے اسکو کتاب کہا۔ اور کتاب جو ناسبت سخت صحیح ہے لیکن ترمذی نے بخاری رحمہ سے اسکی توثیق نقل کی اور مذہبی رحمہ نے میزان میں امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اسکو بدیہ سمجھنا مذکور کیا اور ابی العلام نے فتح القدیر میں بعد نقل اقوال کے ہی کہ ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی ضعیف مذکور ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی محبت ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام باقی ہے جو مغرب مذکور ہو گا۔ پھر اگر امام نماز پڑھتا ہے اور اس نے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص اگر رکوع میں شامل ہوا تو یہ رکعت اسکو پوری لگتی۔ اور یہی شافعی و جہور کا قول ہے تو گو با شافعی ایسی صورت کو مخصوص بخند رکھتے ہیں۔ اور ہمارے زمانہ میں بعض جہال بلکہ جلیل مرکب یہ سمجھا ہے کہ انکو اجتہادی توفیق ہے میں نے ایک منفرود کو دیکھا کہ اس نے اپنی کتاب میں وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رحمہ کے استدلال میں گندے ہیں نقل کر کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ٹٹے سے رکعت مل جائے گا مسئلہ جہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے۔ مترجم کتاب ہے صحیح مسلم میں حدیث مرفوعہ موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا آئے وہ رکعت پائی۔ اس نص سے جمہور کا استدلال قطعی صحیح اور اس شخص مدعی کی حالت ظاہر ہے۔ ہم ولنا۔ اور
 ہمارے جوت۔ فقہ اس مسئلہ میں کہ امام کہے پیچھے مقتدی کو نہیں پڑھیں گے۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
 یہ قول ہے۔ من کان لا امام فقرأۃ الامام لا قراءۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قراءت ہی اسکی قراءت ہے۔ فقہ
 یعنی حسی قراءت نہیں بلکہ حکمی قراءت ہے یعنی حکم شرعی مقتدی نے قراءت اسطرح کی کہ جسکو آئے امام بنا یا تھا اسنے قراءت کی تو جب
 یہی اسکی قراءت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہیں پڑھیں گے کیونکہ دو قراءت مشروع نہیں ہیں پس مقتدی کی قراءت ہو گئی۔ ہم۔ علیہ
 اجل الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ فقہ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا
 بنزدک راجع کے ہے اگرچہ بعض سے اس کے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادة بن الصامت رحمہ وغیرہ۔ اور جب یہ نص دلیل موجود
 ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہ ہو گا جیسا کہ شافعی رحمہ کی طرف سے ذکر کیا۔ وہو رکن مشترک بینہما
 اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی میں مشترک ہے۔ فقہ پس قراءت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا
 دونوں کی تقسیم ہے۔ لکن خطا مقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا
 حال علیہ السلام۔ و اذا قرأ فأنصتوا۔ اور جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ فقہ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو۔
 اور یہ حدیث مسئلہ آئین میں گندہ چکی ہے۔ و یحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور یحسن ہے یعنی مقتدی کا قیام
 پڑھنا بطور احتیاط کے اس قول میں جو امام محمد سے مروی ہوا۔ فقہ یعنی امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ جہر کہ مقتدی بطور
 احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھے تاکہ خلاف سے بچ جاوے۔ اقوال امام محمد رحمہ کے موطا اور آثار میں خود اس کے خلاف موجود ہے
 تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ و یکبر عندہما۔ اور شیعین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ فقہ یعنی کبر بہت حق
 لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وعید وارد ہوئی ہے۔ فقہ چنانچہ امام محمد نے موطا وغیرہ میں مبت سے
 آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے توجب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوف خاک وعید وارد ہے تو ایسی صورت میں
 معراج آمل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ نہ ہوگی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ میں فساد امیز اختلاف اس زمانہ میں ہر لحاظ
 توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیہ کریمہ و اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحموا۔ یعنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھا جاوے
 تو اسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتیٰ کہ مشرکین کو سننے قرآن
 سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والوں کو کہنے کہ لا تسموا لهذا القرآن والکوائفہ الایہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان لگا
 اور اسے پڑھنے کے وقت گھر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنیں کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر سلطان ہونے
 جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری الہی
 کو بد رجہ اولی لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اسکے اہل اسلام ہی ہیں ورنہ کفار تو یا ان ہی نہیں دیتے بھر اہل یان پر
 ہر حالت میں اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نازی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام حماد الدین ابن کثیر
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعلیم
 و احترام کے واسطے حکم دیا لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے تا زفر فیہ میں جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے حدیث
 ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا جعل الامام لیسلمکم بہ فاذا کبر فکبروا و اذا خسر
 فأنصتوا آہ یعنی امام تو ایسی مداحی قرار دیا گیا کہ اسکی اقتدا کیا جاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کو اور جب وہ قراءت
 کرے تو تم خاموش سنو۔ آہ۔ اور چونکہ اہل اہل اسن نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث
 کو صحیح کہا ہے۔ حماد۔ یعنی امام ابنی مقتدیوں کی طرف سے آٹا و مدعا ہے سب مقتدی اسکو پیش کر کے بارگاہ الہی میں

حمد و ثناء و مناجات کرتے حاضر ہوتے ہیں اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے
 خدام و الموزن موتیں اللہ ارشاد الائمہ و اخیر الموزنین۔ امام خاتمین ہر اور موزن امانت دار ہر الہی تو ہدایت دے
 امانوں کو اور بخشدے موزنوں کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ لوگوں نے موزن کو اپنی ناز و دل کی ٹھیک اوقات
 اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اس میں خیانت نہ کرے اور دعاؤں کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے
 تو انہی اس کو بخشدے اور ہا امام تو وہ مقتدیوں کی ناز کا خامن ہر کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات
 جناب الہی میں عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہو اور مقتدی اس کو سنتے جاتے اور دل میں اسی طرح حمد و ثناء اور اسی طرح
 سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں مثلاً امام نے بڑا حمد و ثناء رب العالمین۔ تو مقتدی بھی دل میں تصدیق کرتے جاتے
 ہیں کہ تعریف و خوبیاں تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہیں جو رب العالمین ہر اور جناب باری تعالیٰ میں اعتبار
 لانے ہیں کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقرر ہیں اور اسی معنی میں حدیث میں ہے کہ آدمی کے لیے
 اس کی ناز میں سے اسی قدر ہے کہ جقدر اس نے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منہ سے کہے جاتا اور قائل ہو تو وہ
 ہدایت پر نہیں ہے۔ حالانکہ منہ سے کہتا ہے کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ انہی کو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے۔ پھر اس کی مثال ایسی
 کہ بادشاہ کے حضور میں ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے کہ گردبان سے نو بادشاہ سے کہنا ہے اور منہ اور آنکھیں اس کے
 مکان کی جھانٹاؤں اور بادشاہ کے نو گردن وغیرہ کی طرف پھرتی ہوئی ہیں۔ اسی جہت سے حدیث میں ہے کہ رحمت
 بندہ معلیٰ سے مواجد ہوتی ہے پھر جب وہ کسی خیال میں ہوتا اور رحمت اس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اس نے زبان و دل
 موافق کیا تو رحمت اس سے مواجت کرتی ہے۔ بالکل امام اپنے مقتدیوں کے واسطے خامن ہر اور مقتدیوں پر یہ واجب
 کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اس کو خاموش سننے جاوے اور اس سے موافقت کرتے جاوے اور یہی معنی میں کہ اناصل اللہ
 یومہ الخ۔ اور واضح ہو کہ ابو داؤد و حاکم و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث میں۔ اذ اقرأ فانصتوا۔ کو سلیمان النبی
 نے زیادہ روایت کیا ہے اور یہ محفوظ نہیں ہے اور نووی رحمہ نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کتنا مقدم ہوگا۔ مخرج کتا ہے کہ یہ عرض
 بعد ہر اور خلاص اصول ایسے کہ اگر دوسرے مادیوں نے یہ جہ نہیں ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہیں جبکہ سلیمان النبی نے جو تفصیل
 اور تفصیل وغیرہ کی بہت سی احادیث میں راوی ہیں ذکر کریں تو فقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے اگرچہ تنہا ہوا بیان سلیمان نبی رحمہ
 کے ہند ابو سعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی میں بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ
 اس کے مثل قنادہ رحمہ سے روایت کی جیسا کہ ہزار رحمہ و ابن عدی و ابن خریزہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خریزہ نے تصحیح کی اور
 خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہیں پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہیں اس کو ضعیف کہنا اور امام مسلم
 وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجیب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح میں خود امام بخاری رحمہ کے نہ ماننے پر حرج میں یہ حدیث
 پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رحمہ کے قول کی تقلید کرنا کمال عجیب ہے۔ بالکل یہ حدیث صحیح ہے جس کو شیخ حافظ ابن حجر
 نے آیت کریمہ کے موافق جوئے میں پیش کیا ہے۔ پھر شیخ عمار رحمہ نے لکھا کہ ابراہیم بن مسلم البجری نے ابو عیاض عن ابی ہریرہ
 روایت کی کہ ابو ہریرہ نے کہا کہ لوگ ناز میں بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت آجری تو ان کو خاموشی کا حکم دیا گیا سب جو یہ
 کہا کہ حدیث ابو کریم عن ابی بکر بن عیاض عن عامر بن السیاب عن ابی سعید رحمہ کہ ہم لوگ ناز میں ہلام کرتے
 تو یہ آیت آجری۔ اہل ابن جریر نے کہا کہ حدیث ابو کریم حدیث الحارثی عن داؤد بن ابی ہند عن ابی ہریرہ عن جابر بن عبد اللہ
 صحیح مسافر عن جابر بن عبد اللہ عن ابی ہریرہ عن ابی ہریرہ عن ابی ہریرہ عن ابی ہریرہ عن ابی ہریرہ عن ابی ہریرہ عن ابی ہریرہ
 السوی عن ابی سعید رحمہ نے ناز میں حاتی تو سنی لیا کہ کچھ لوگ ہلام کے ساتھ پڑھتے ہیں پس جب سلام پیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ غفل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
 واسطے طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے نکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المرحوم ذہب اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ
 حدیثی جو اسباب حدیثاً حفظ عن اشعث عن الزہری کہا ہر ہی نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا اذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم
 تکتاہر کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بزرگ مرفوع ہے ہر اور سنی نے مجاہد رحم سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
 انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کہانی لفتح۔ م۔ شیخ عمار رحم نے کہا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ اذ
 قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم تکتاہر۔ یعنی نادمہ فریضہ میں۔ اور یہی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال
 ابن جریر حدیثاً جدید بن مسعود حدیثاً بشر بن الفضل حدیثاً بجریری من طلحہ بن عبید اللہ بن کریر قال الخ۔ یعنی طلحہ بن عبید اللہ
 نے کہا کہ میں نے عبید بن عمر اور عطار بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں بائیں کرتے تھے اور داغ و خط کتنا تو میں نے کہا کہ
 آپ دونوں حفظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ جلتے ہیں جو عبد کیا گیا ہے یعنی اذ قرئ القرآن لعلکم تکتاہر میں تو دونوں نے میری
 طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں
 مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے دوسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھا کہ فرمایا کہ اذ قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
 یہ تو حفظ نازم ہے۔ عمار۔ قال المرحوم ذہب اسناد صحیح جدید بن مسعود بن طلحہ بن عبید اللہ بن کریر ہر وزن قبیل ہے اور
 باقی جان کر فرمایا وہ ہر وزن حسین یعنی لغز کا ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسماعیل بن کثیر کے واسطے سے
 مجاہد رحم سے روایت کیا کہ یہ آیت نازم ہے اور یوں ہی بتوں نے مجاہد سے روایت کیا۔ اور عبید بن جابر رضاک و
 ابراہیم بنی و قتادہ و شعبی و سدی و عبد الرحمن بن زید بن اسلم سمحون نے فرمایا کہ مراد آیت میں نازم ہے۔ عمار۔ اور سنی نے
 امام احمد رحم سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نازم ہے۔ اور ابن مردودہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدیثاً
 ابو اسامہ عن سفیان عن ابی القدام ہشام بن زیاد عن سوادہ بن قزو قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ حسبہ قال عبد اللہ بن مسعود الخ۔ یعنی سوادہ بن قزو نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام بیان کیا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
 سنے تو اسے گان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذ قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ تو امام کے پیچھے قرات ہی کے بارہ میں
 نازل ہوئی ہے۔ لفتح۔ مخرج کتاب کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اس کو امام احمد و ابو زرعہ وغیرہ
 نے ضعیف کہا ہے لیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اس میں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عمار رحم
 نے مجاہد و عطاء و حسن بصری و عبید بن جابر سے آیت میں خاموش سننا نازم و خطبہ جمعہ کا اسناد ذکر کیا اور عبد اللہ بن قنبر
 کی روایت میں ہے کہ مجاہد رحم نے کہ وہ رکھا کہ تقدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرات میں کچھ کے مرتبہ کو
 چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدیثاً ابن عبید مولیٰ نبی ہاشم حدیثاً بعباد بن مسعود عن الحسن عن ابی ہریرۃ عن ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیت من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ و من تلاہا کان فیہ نوراً یوم القیامۃ۔ یعنی
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے گان و حرکات کسی آیت کو قرآن سے تو کھیں جائیگی اس کے لیے نوری مضاعف
 یعنی کئی گونہ جو پڑھتی رہے اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اس کے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی۔ یہ حدیث صحیح امام
 کی مستند میں ہے۔ عمار۔ امام مشق الحافظ ابو ابی کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہیں کہا کہ یہ آیت نازم نہیں ہے پس جب ابو
 شعیبہ سے ہو کہ جو اپنے نفوس کی خوشی میں نہر گان دین پر مشغول کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان حال نہیں

و غیرہ سے نقل کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ مؤثر کے خلاف میں چھٹے میں امام کا خطاب ہے جو کہ آیہ کریمہ نماز خطبہ میں ہے
 امام کا درجہ ہے کہ امام ابی جریج نے اختیار کیا کہ یہ نماز خطبہ میں ہے چھٹے واسطے انصاف کا حکم وارد ہوا ہے۔ مگر چھٹا
 کہ مراد وہ حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اور نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
 ہوئی اور قرآن کا لغتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جائے تو تم اے مقتدی لوگ کان
 نہ کرکے سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
 ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
 نہ سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ
 تاویل کر دے کہ جب قرآن پڑھا جائے سوائے سورہ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
 میں تاویل کرو اس طرح کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جس پر پڑھنا لازم ہے بدین خاموش سننے
 کے کیونکہ جیسے سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جیسے قرأت
 سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے ظلم
 ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ میں
 حید نمونے سے عام ممول ہو تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان یقرأ بفاتحہ الکتاب و ما یسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اس میں بھی
 کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اس میں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
 علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اس کو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
 صودت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے بیان امام کی متابعت میں اس کی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
 اول سے مقتدی کی قرأت حتیٰ نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی بدلیل حدیث۔ من کان امام
 فقرأہ الامام لا قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اس نے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
 ہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اس کا امام ہو تو اس کی طرف سے امام پڑھ دے
 کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثنا ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعا کر دی
 کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہل الصراط مجھے ہدایت دے بصیرت
 منفرد تو نہیں ہے بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے
 کہ حدیث عبادہ زہد جو نماز پھر قرأت کے بارہ میں ہے اس میں تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اس میں کئی وجہ ہیں اول
 یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اس کے معنی ظاہر ہی بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے وہ نہیں ہے
 کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اس میں کلام گندہ اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اس کا تمام قطعی
 متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدمی آیت نسخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لا محالہ اس کے معنی ایسے
 ہونگے جو آیت کو نسخ کریں اور شخص کو کمالی لفظ بدلنا ہو بات تو وہی ہے اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
 کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو سمجھ ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو وسیع المثالی والقرآن العظیم
 ہے تو گو یا یہ تلاکھ قرآن کو سنو و خاموش رہو بر خلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مست سنو اور نہ اس کے لیے خاموش رہو
 اس روایت کے معنی ہم منقرب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفتلوا
 الاہام القرآن فاتحہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها۔ یعنی ایسا مت کرو مگر سورہ فاتحہ کہ شان یہ کہ اس کی ناز نہیں جس نے اس کو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلقاً قرأت کی مانع سے ام القرآن کا استنساہ ہی تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر صحت یہ معلوم نہ ہو کہ ایک چیز جو
 تو کہہ کر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رحمت کو بدعاشی پر رات تا رات اہل جہاد۔ تو اب یہی نہیں کہ اہل جہاد کو
 نہیں مارتا بلکہ سکوت ہی حتیٰ کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حاکم جہاد میں خطا کرنے میں تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں
 خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیہ سزا دیتا ہے۔ مگر حاکم اہل جہاد میں خطا کرنے کی مانند نہ کہ عداوت کے ہیں سکوت
 ہوتا ہے پھر دوسری مرید سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں ہے ہر آدمی قول صحیح و حق ہو مگر شائع نہ کئے ہیں کہ
 جو حکم اول تھا اس کے خلاف بیان لگانا چاہیے۔ تو بیان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ انکو
 یہ بھی من القرآن اذ جہرت بہ الامام القرآن۔ یعنی مست پڑھو کہ قرآن سے جب میں قرآن کو جہر سے پڑھوں مگر سہ فائزہ کو
 رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ میں کہتا ہوں کہ پھر ادرہ سے ثقاف یہ حکم نکلا کہ مگر سہ فائزہ کو جہر سے
 پڑھو۔ دوسری روایت میں ہے کہ بقران احد حکم شیعہ من القرآن اذ جہرت بالقرآن الا یام القرآن۔ ہرگز سہ فائزہ کو کوئی تم میں سے
 کہہ بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہر کر دوں سوائے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ والبخاری و احمد و ابن
 حبان و الحاکم وغیرہ۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہیں ہے کیونکہ سب سے مانع اور ایک کا
 استنساہ ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے جو بھی روایت۔ حکم تفردون والامام یقرأ قالوا انا نفضل قال لا اوان یقرأ احدکم
 ہذا فاتحہ الکتاب۔ یعنی حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غایہ تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے۔ تو کوئی نے عرض
 کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کر دگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھے۔ رواہ احمد و ابن جریر وغیرہ نے کہا کہ اسکا
 بدرجہ حسن ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہیں۔ جیسے پانچویں
 روایت کہ قال کان لا بد فافاتحہ۔ یعنی مست پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو۔ چوتھی روایت میں ہے کہ تفردون
 فی صلوٰۃکم خلف الامام والامام یقرأ فافاتحہ و یقرأ احدکم ہذا فاتحہ الکتاب فی نفسه یعنی کیا تم قرأت کہتے ہو اپنی نماز میں امام کے
 پیچھے حالانکہ امام تو پڑھنا ہی سو ہرگز مست کر دو اور پڑھو ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں۔ رواہ ابن حبان و الطبرانی وغیرہ
 وغیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسه پڑھنے کا حکم ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ
 میں استعراض اختلاف واضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض اخفاء کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ
 سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مست کر دیا جاتا ہے اور بعض الفاظ سے وجوب پڑھنا لازم ہے
 اور ہم اوپر کہ چکے کہ جن میں صرف استنساہ ہی تو حق قول پر وہاں سکوت ہے پھر جب جواز وجوب اور جہر و اخفاء میں تردد اور
 تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ یعنی ہوں کہ نصف آیت ملحق کو اس سے نسخ کر دو اور جس روایت
 میں صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چوتھی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کہتا ہوں کہ ہر تقدیر ثبوت کے ادنیٰ
 مرتبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسه پڑھنا بطریق تعارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسه میں تاویل کیجاوے جو موافق ہا آیت
 ہونہ انکہ نصف آیت نسخ کر کے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسه تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ
 فاتحہ کے سنی پڑھ کر کجاوے اور وہ ثناء و دعا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کہنا یہ دل سے ممکن بدو فی اس کے کہ یہاں سے
 کہا جاوے۔ کہانی تو اللہ تعالیٰ فاسر یا پوسعت فی نفسه ولم یبد بالعم فقال انعم خیر مکانا و اسر اعلم بالانصاف۔ یعنی اس لفظ کو اخفاء کیا
 پوسعت نے اپنی نفس میں اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم خیر منزلت میں ہو اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تمت و حرمتے ہو۔
 اس آیت میں ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہیں کیا۔ پس اس کئے کا اطلاق جدول میں تھا
 فی نفسه کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح بیان جو مخصوص جبکہ بیان نام سب کی طرف سے شائع کرتا ہے تو انکو حاجت ہے کہ میں بھی یہی کہتا ہوں

منیٰ خلف امام خان قرأتہ الامام نہ قرأتہ۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے کہ ابن ربیع قرأتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الغمر
اور العصر فادعی الیہ رجل فہما ظما لفرقت قال اتھانی الحدیث حاصل حدیث یہ کہ حضرت مسلم کے پیچھے قرأت کر نیوالے کو دوسرے نے منع کیا
تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا کہ کیا تم مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہو میں دونوں میں شریع ہوا حتیٰ کہ یہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نادر ثریٰ تو امام ہی کی قرأت اس کی قرأت
ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اس میں سے فعل حکم کو بدوون نصہ کے روایت کر دیا
اور کبھی مجہود روایت کیا۔ اور اس سے دوامی قرأت خلف امام منوع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو مخضماً بروایت
ابو حنیفہ رحمہ کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر میں تھا تو اب یہ مارض ہوئی اس روایت جہاد بن الصامتؓ کے جو نماز
نہر میں گذری ہے۔ اور یہ حدیث جابر بن عبد اللہ بن مسعود سے نسبت حدیث عبادہ بن مسعود کے اقویٰ واضح ہے۔ الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث
صحیح ہو گئی تو سوائے جابر بن عبد اللہ کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمرؓ ابن عباسؓ داؤد سجید
عمر بن الدینؓ ابو ہریرہؓ والہسؓ رحمہ وہ روایات اگرچہ براہ سند و ضعیف ہیں بوجہ اس کی صحت کے قوی ہو گئیں اور خود مقتدر
طریق متعدد سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہ ان کی یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہیں مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو۔ یہ روایت
موقوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رحمہ کے یہی معنی ہیں کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور جو
اور ابو ہریرہؓ رحمہ نے جب لاصلوٰۃ من لم یقرأ بفاتحۃ الكتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہؓ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہؓ رحمہ نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ
صاف شعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہیں ہے حتیٰ کہ سوال کیا گیا اے ابو ہریرہؓ رحمہ نے
اسکو انکار نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہیں ہے بلکہ کہا کہ اقرار بانی نفسک یا فارسی۔ اور فارسی اسکا اپنے
نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کے معنی یہ کہ گئے گئے کہ آہستہ بڑھ حالانکہ ابو ہریرہؓ رحمہ نے یہ حدیث نہیں روایت
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہیں جو مترجم نے سابق میں ذکر کر دیے
اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے مسنداً گذرا۔ پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونوں متوافق
و قرأت سے مانع ہیں اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسک نکلتا ہے اور صحیح جواز قرأت جسی لانیہ نکلتا اور جبکہ
حدیث جابر بن عبد اللہ ثابت صحیح ہے تو قرأت حسی اگر حدیث عبادہ رحمہ سے ثبوت ہو تو مقتدی کے یہ دو قرأتیں مع ہوں جو شرط
نہیں ہے نہیں ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رحمہ میں سوائے فاتحہ کے مراد ہر بان ایک سہا کہ بعضے یہودہ
جاہل امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف کرتے ہیں اور استدلال کا قول خطیب جہاد قہنی ہے۔ مترجم نے اپنے شیخ متفق رحمہ سے پوچھا
کہ کیا امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف نہیں ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہکو ایسی بات پسند نہیں ہے میں نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو
غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے سامنے نوٹس ہیں انکا یہ منہ نہیں ہے اور میان ہکو ایسی باتیں
بالکل پسند نہیں ہیں۔ پھر میں نے دیکھا کہ اسی کے مثل معنی رحمہ نے سبقت کی ہے اور وہی مع کے میزان میں احوال ذکر
کئے اور یہی ہی میں امام صحیح و تبدیل نے ابو حنیفہ رحمہ کے حق میں فرمایا کہ ثقہ ہے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے ابو حنیفہ رحمہ
ضعیف کہا جو یہ شبہ بن ابی حجاج کہدیکھو کہ ابو حنیفہ رحمہ کو خط مکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایک جگہ کہ ابو حنیفہ رحمہ
اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے شرم بھی نہیں ہوا اور بن ابی ہاشم اور حدیث میں صدوق تھا یعنی نے
و مختصراً کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل احمد بن حنبلہ و عبد اللہ بن المبارک و یحییٰ بن حمزہ و اشعس و ثوری و عبد الرحمن

عمر بن زید و کعب و غیرہ نے ابو حنیفہ کی شمار و صفات کی ہے۔ بیان سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا۔ اس کے
 کہان سے استحقاق پہنچا کہ وہ ابو حنیفہ کی تصنیف کرے حالانکہ وہ خود مشفق تصنیف ہے۔ تشریح کتاب ہے کہ اسناد ابو حنیفہ
 کا بیان ہے کہ ابو حنیفہ ثقہ ثقات امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن جریر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی طالب
 ابو الحسن انکوئی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہیں۔ ع۔ عبد اللہ بن شداد بن النہاد اسحضرت علی الصریحہ و سلم کے
 حدیث میں پیدا ہوئے اور علی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہار میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔
 جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
 میں کان لہ امام فقراتہ الامام نہ قرأت۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن جریر وغیرہ سے عجیب ہے کہ اس
 سوا سے فاتحہ پر بخوبی کیا کیونکہ امام کی قرأت جب تقدیری کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں فعل مخصوص
 جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ تقدیری کی ہوگی لہذا حدیث جساہ رنگ کی جو نادر فہم میں ہے اس پر مقدم ہوگی۔ م۔
 ابن السناد نے لکھا کہ ادل اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوگی ہے۔ دوم اسوجہ
 کہ تعارض کا اعتبار ثبوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر بن زید کی صحیح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی اعتبار درجہ ثبوت حسن ہے پھر
 اس پر حدیث جابر بن زید کے طرق کثیرہ اور شل حدیث جابر کے دیگر صحابہ زعم سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ
 صحت پر پہنچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر بن زید کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ اس پر صحابہ
 کا اجماع ہے۔ ثوطار میں مالک عن نافع عن ابن عمر زعم روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑے تو امام کی قرأت
 اسکو کافی ہوگئی اور جب تنہا پڑے تو قرأت کرے اور ابن عمر زعم امام کے پیچھے نہیں پڑتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر زعم
 یہ مریض روایت کی اور لکھا کہ رفع کرنا ہم پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر زعم سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سلیح ہے حضرت صلح
 سے تو مریض صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رحم نے مالک میں ابو سعید خدری زعم سے حدیث میں کان لہ امام
 روایت کی اور لکھا کہ اسکی اسناد میں اسماعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں لکھا ہوں کہ
 ایسا نہیں ہے بلکہ لغویں عبد اللہ راوی نے شل اسکے روایت کی جیسا کہ سیم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح
 میں لکھا کہ حدیث ابونس بن عبد الاعلیٰ حدیثنا عبد اللہ بن جبہ اخبرنی یزید بن اشیر عن بکر بن عمرو عن عبد اللہ بن قیس عن عبد اللہ بن
 عبد اللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبد اللہ بن قیس نے عبد اللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ
 رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سمجھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی ناز میں مت پڑو مگر تشریح کتاب ہے
 کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے ثوطار میں نیسان بن عیسیٰ عن منصور عن ابی دائل روایت کی کہ یہی سلسلہ عبد اللہ
 بن سعید درم سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑو کیونکہ ناذر بن شغل ہے اور مجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ تشریح
 کتاب ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس القزاز المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
 بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آزد ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے لئے
 میں انگلیاں جو۔ تشریح کتاب ہے کہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رحم کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں کوئی
 جو بہر حال ثقہ ہوگا۔ اور اس فقر کو عبد اللہ بن قیس نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد اللہ بن قیس کی روایت
 میں جیسے انگارے کے چھری یعنی اسکے منہ میں چھری ہیں مگر ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور
 جو چھری کہ چھری کا چھری۔ انگارہ ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر زعم نے
 فرمایا کہ اس شخص امام کے پیچھے پڑنے والے کے منہ میں چھری ہو۔ تشریح کتاب ہے کہ ابن عجلان وہ محدثین عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

وہ اس اثر کو بعد از مذاق نے بھی غرض سے رعایت کیا ہر اور محادی رح سے حاویں سلہ عن ابی حمزہ سعادت کی کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میں اس حال میں قرأت کروں کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہیں۔ اقول اسناد جید اور ابو حمزہ مجہد بھی ثقہ ہے۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مس پڑا وہ جہر کرتا ہوا غفار اور سنن نسائی میں اسناد جید کثیرین مرہ حضری سے روایت ہے کہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قرأت ہر فرمایا کہ ہاں تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہو گئی پس میری جانب انکساف فرمایا اور میں سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو ان کے واسطے کفایت کر دی۔ ابن الامام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدو ان کے نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا علم پایا ہے۔ الطح۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بقائتہ الکتاب کے معنی بیان کر دیے کہ یہ سو اہم کے پیچھے ہونے میں ہر چنانچہ یہ ٹوطا و تریزی میں بسند صحیح موجود ہے۔ پھر حق بنظر دلائل شرح کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے۔ لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت تیار پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر سنے اور دل سے اسکی تعداد کرے گویا خود بھی شل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اس میں آپ بھی دل سے اس مانگنے میں موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت العلوة یعنی وہیں عبدی نصیفن الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر و اخفاء میں مفصل گزیر چکی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ طلب غافل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ کافی الصحیح۔ اور حدیث یس للعبد من صلاتہ الا انقل نہا۔ یعنی بندہ کے لیے اسکی نماز میں سے نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے اس میں سے تغفل کیا۔ یہ دلیل ہے کہ غافل نہوا اور ہر ثناء و دعا پر بیدار اور جو امام نے جناب باری تعالیٰ میں انبی و مقتدیوں کی طرف سے عرض کیا اس میں شریک ہو۔ اور یہیں سے مترجم نے اپنے واسطے احادیث میں بھی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور متعدد اسنے جانی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر میں کہتا ہوں کہ مجتہدین (امین مختلف ہیں پس اگر کوئی شخص اپنے علم میں قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہیں۔ لیکن افسوس تو بعض جل مرکب سے ہے کہ وہ وجہ با عدم قرأت فاتحہ کو اپنے زعم میں نص محکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و دلامت کرتے ہیں اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کر دیا تاکہ انکو ظاہر ہو کہ وجہ تو درکنار رہا جو از ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہے بلکہ اگر معرفت الہی سے محرومی اور دیدہ انصاف میں کمی ہو تو اسکا کیا علاج ہے ہر آدمی تو اللہ تعالیٰ ہی غرہ جل ہے تو اسی سے ہم ہر وسد او کی اتجاہ کرتے ہیں اور اسی سے الحاح ہے کہ اعتقون کو ہم پر غائب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصالحت جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معلم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظروں میں دکھاتے ہیں۔ اللهم اغفر وارحم و انت ارحم الراحمین۔ پھر حق یہ ہے کہ امام محمد رح اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہیں یعنی امام کے پیچھے قرأت کر دہ چنانچہ آثار میں بعد روایات منع کے کہا کہ محدثا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں نہ جہری میں اور نہ سری میں اور غائے آثار صاحب شریعت امام اسی کے ساتھ کہتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے انتہی۔ اور ابن الامام نے کہا کہ کچھ خفا و نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑھے پھر عمر حنا ایک ضعیف قول پر عمل ہے کہ قال المترجم بنابو الحسن واللہ تعالیٰ اعلم۔ فروع۔ ہمارے اصحاب کے بعض کلام میں قرآن بالجہر کا سننا مطلقاً واجب ہے خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہے اور اس کے پہلو میں ایک قرآن پڑھتا ہے اور کاتب سننا نہیں بن پڑتا تو درود سے پڑھنے والے پر گناہ ہے اسی طرح اگر رات میں جہت بر جہر سے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہیں تو پڑھنے والا گناہگار ہے یہ صحیح ہے کہ سننا مطلقاً واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہر اور خاص سبب نزول پر انحصار

نہیں ہے۔ افسح۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن مجید پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرات نہیں سنتا تو پڑھنے پر اور جو ان کا قول ضبط ہے اور حدیث بیاضی ہم نمازوں کے بعد و انشاء میں منفرد کی قضا یا انشاء میں گذری اسی پر دلالت کرنی ہے کہ بعض نماز بعض پر قرآن کا جہر ذکر ہے۔ م۔ ناز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہن کر عامہ باندھ کر تہذیب سے اچھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کثرت سے قرات منع نہیں اور بانوں سمیت لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہر ہونے کی حالت میں وہاں ہونے کے کوئی حرف والا یا عودت لگانے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو کر وہ نہیں ہے۔ مگر یوں میں قرآن اول وقت دن میں بعد چاروں دن میں اول وقت سات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سہوہ اخلاص پانچ خطروں باہر پڑھنے سے افضل ہے۔ بین بارقل ہوا نماز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب ہے اور فریضہ نماز میں ایک بار سے زیادہ نہ کرے اور کر وہ ہے پڑھنا یا سنانہ میں اور مختار قول یہ کہ عام میں جہر سے جبکہ وہاں کوئی ننگا ہو اور ننگے ننانے میں یا جان اسکی جو رونگی ہو۔ عودت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے۔ افسح۔ بالجلہ یہ مسئلہ سہین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ ویستمع ونیصت۔ اور مقتدی کا ن لگا کر سننے اور خاموش رہے۔ وان قراء الامام آیت الترفیع والترہیب۔ اگرچہ امام ترفیع کی آیت پڑھے یا ترہیب کی آیت پڑھے۔ و فی بعضی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے بنام نہ لگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رحم سے یہ مسئلہ مخصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فسر فی بعض النسخ۔ کیونکہ کان وحر کر سننا اور خاموش رہنا پس قرآنی سے فرض ہے۔ و مع دعوہ ورحمت کے بقول علقم ترمون۔ تو فرمانبرداری پر رحمت یعنی ہے۔ والقرآن۔ اور امام کے پیچھے قرات کرنا۔ و سوال النجۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ و تلوذ النجۃ اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ کل ذلک مغل ہے۔ یہ ہر ایک بات مغل ہو استماع وانصات کی۔ و فی بعضی انہیں سے ہر بات سے استماع یا انصات میں مغل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی استدعا پر خواہ قبول ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام بھی سو سے قرات کے کسی دعا میں مشغول نہ ہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سو سے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یوں ہی کرے اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اس میں حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہواں کہ آپ نے تمہارے جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہواں کہ آپ نے تمہارے جہنم سے پناہ مانگی ابن الامام حنفی نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہاء نے منع کی تصریح کی ہے و لیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی و علیٰ ہذا اگر مقتدی پر گران ہو تو امام ایسا کر افسح۔ و کذا لک فی الخطبۃ۔ اور یوں ہی خطبہ میں بھی و فی خطبہ پڑھے اور سننے والے خاموش سینیں۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بڑا فرمایا کہ خاموش ہو در حالیکہ امام خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لٹو کیا۔ کما رواہ البخاری و مسلم وغیرہ۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ و کذا لک ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یوں ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھ رہے ہیں۔ و فی تو بھی لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ لفرضیتہ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے۔ و فی بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک ہوگا۔ عبادی رحم کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا عبادی رحم نے یہاں ابویہ کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سننے سے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قرآن فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد اول سے حمد و ثناء اور سوال پر زبان سے حافظہ میں وہی بات ہے۔
 نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وہ خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رحمہ سے روایت کی کہ امام کا
 مجروح سے نکلنا نماز کو قطع کرنا اور شرح خطبہ کلام کو قطع کرنا ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رحمہ کا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ مجروح کے نزدیک
 خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہر مع۔ بالجمہ درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالیٰ۔ لیکن یہ خطبہ
 پڑھے قول اللہ تعالیٰ۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا سلیمان۔ ای ایمان والو درود بھیجونی محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصلی السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ وفت
 حاصل یہ کہ درود پڑھنا منسوخ ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثناء کا حکم یہ نہیں کہ اس وقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ
 آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم
 کتاب ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مثلاً ہر اول آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر چاروں جگہ صریح
 یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے۔ چنانچہ مینی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو
 جواب یہ ہے کہ جب اپنے نفس میں درود پڑھے یا اند زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں
 بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فراہم داری ہوگئی۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد اول سے پڑھنا ہے۔ اور واضح ہے کہ حدیث لا یصلوا
 الا ان یقرؤ احدکم بام القرآن فی نفسہ۔ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سودہ فاتحہ کو دل
 میں پڑھے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ و تعالیٰ کہ مترجم کو امام فرمائی گئی ہے
 نصوص میں دفاق اور عظیم کا انکشاف ہوا۔ حافظہ ہم۔ واخلقوا فی الثانی عن المنبر۔ اور جو شخص کہ منبر سے درود
 اس کے حق میں اختلاف ہے۔ وفت تقدیر میں سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے اور شاہین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اٹھتا
 دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اس پر بھی سکوت واجب ہے۔ مع۔ محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو
 مصنف رحمہ نے بیان کیا۔ والا حوط ہو السکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامتہ لغرض الانصات والانداعلم
 بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واسطہ علم۔ وفت یعنی سنا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر درود
 کی وجہ سے سنا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رحمہ نے حضرت مجاہد رحمہ سے
 یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذشتہ ہم۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رذوق جاتی رہتی ہے۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو ہلکا
 جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدرس و تلمیذ و خوان کا ہے اور ساکنی فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے منع
 اور واضح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں بلال رضی اللہ عنہ کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قرات سے
 منع کیا ہے لہذا ابن الامام رحمہ نے اس کو نقل میں بھی کر دیا۔ (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت خدا
 پر ثناء مانگنا حدیث خداوندہ سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے ذلک یقادر علی ان یشی الموتی
 کہے کہ بی دانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالیٰ ایسے الذین یحکمون بالحق من الشاہدین۔ کہے۔ بی دانا علی ذلک من الشاہدین۔ قولہ تعالیٰ
 قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غراماً من ینکم باریعین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالیٰ قباے حدیث بعدہ یومنون۔ کہے۔
 امت بالہد لا الہ الا ہو۔ اور قولہ مجاہدے آلا ربکما کذبانی۔ کہے کہ لاشی من لعمک ربنا کذب۔ ہم۔ اور حالت سجدہ میں دعا
 کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اس کو سنوار قبولیت فرمادیا ہے۔ (فوائد جلیلہ) حدیث البایوب رضی اللہ عنہ نے دعا کیسا
 موافق حکم کے اور ناز پڑھی موافق حکم کے اس کے اگلے گناہ کچھ چھوٹی جھٹکتے ہیں۔ النساء۔ حدیث عبد اللہ بن شقیق تابعی کہ
 اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی محل کے تک کو گھر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود رضی

میں ایک قدم پر گھڑ دیتا قیام میں افضل و سنت قرار دیا اسکا کافی انسانی۔ حدیث مبارکہ میں یا سر رحمی اللہ عزہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پڑھ کر اٹھ جائے یہ کہ نہیں کہتی گئی اسکا سبب اس نماز سے گردن سوان حصہ یا ٹانواں یا آٹھواں یا ساتواں یا چھٹا یا پانچواں یا چوتھا یا تہائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ ابویان امام مامی

باب الامامۃ

یہ امام و تقدس کی نماز کا ارتباط ہر دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عہدت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چارم امام کی نماز صبح ہونا تقدس کے اعتبار میں تجسم عورت کا محاذی نہوجانا۔ ششم تقدس کی اثری امام کے لئے نہوجانا۔ ہفتم تقدس کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا۔ ہشتم کوئی حوالی نہوجانا امام کے مسافر یا مقیم نہوجانے سے نہوجانا۔ نین امام کی مشارکت۔ دہم امام کا تقدس کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابو ہریرہ رضا۔ آدمی کی نماز گھریا بازار سے جماعت میں ۲۵۔ گو نہ افضل ہے۔ اسۃ الاہلسنائی۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ ۲۶۔ گو نہ افضل ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ۔ عثمان رضی اللہ عنہ۔ جس نے نماز عشر جماعت میں پڑھی تو گویا آدمی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح جماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت میں دوسرے داند جیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کمانے حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب رضی اللہ عنہما۔ پھر جماعت کے بارہ میں علماء کے اقوال ہیں جتنا ذکر ہو چکا ہے اور مختصر یہ کہ قول ہادل جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا سنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہنے میں المنفید۔ اور جماعت واجب ہے ہر حال میں بانوں آزادوں پر جو بلا حرج جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ جماعت اسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور غدر سے ساقط ہو جاتی ہے حتیٰ کہ مریض داند سے واپا ہے پر واجب نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہنچانے والا اور واپا ہے کا لاد لچانے والا ملے تو بھی وجوب نہوجا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گھبراہٹ والے واپا ہے ونبی داند سے اور دایان ہاتھ و بایان بانوں کٹے اور علی مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینو و کچر ہو تو بقول صبح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صبح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلاف نہیں کہ اسپر دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محل کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھنے والے دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے۔ نفع القیومین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات میں تند ہوا ہو نہ دن میں اور جب پیچانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرض خواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں قافلے چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیار دار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشاء کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کی گئی یا سوائے عشاء کے دوسرے وقت ہی پیش آوے حالانکہ جی کو اسکی طرف رغبت و اشتیاق ہے۔ لیسلم قول چارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ سنۃ موکدہ۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مودوں کے واسطے یہ سنت نبوت واجب ہے جسکے ترک میں اسارت و برائی ہے۔ نفع۔ فقوہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدیٰ و مختلف عنہا الا منافی۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ جماعت نبویہ سنن الہدیٰ کے ہے اس سے نہیں پھرنا اگر منافق۔ یعنی جسکی خلعت منافقوں کے مانند ہے۔ یہ حدیث مرفوعہ نہیں نبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز امدتِ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اسکو لازم ہے کہ ان نازوں کی محافظت کرے جب انکی اذان و اقامت کے
 کیونکہ امدتِ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ مشروع فرمائی ہیں اور یہ نازیں بھی سنن الہدیٰ سے
 میں آئیں۔ اور اس میں ہے کہ اور میں نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال میں کہ ناز سے نہیں بچتا تھا مگر منافق جسکا اتفاق کھلا
 سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیوں کے گاندھوں پر ہاتھ دھرے ہوتا تو اگر جماعت کے وقت
 میں کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالکل یہ ابن مسعودؓ کا اثر ہے لہذا فرض کئے والوں نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہؓ میں بلا
 کھڑے ہونے والوں جماعت سے بچنے والوں کے گھر جانے کا قصد کیا۔ لیکن یہی ہم نے کہا کہ عائد روایات کے تتبع سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں یقولون عن ابیہم مریح ہے اور نو دی ہم نے کہا کہ یہ دو شخص
 ہیں ایک جمعہ کے بارہ میں اور دوسری جماعت کے بارہ میں ہے۔ ابن الامام ہم نے کہا کہ بہر حال یہ خبر او احد ہے تو اس سے خفیت
 کا ثبوت ہمارے نزدیک نہ ہوگا لیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعودؓ جو مصنف ہم نے ذکر کیا
 اس میں سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہیں کیونکہ انہوں نے نازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کتابت جماعت
 کی نازوں کو کما توبہ اشارت آئے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایہ دینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یوں استدلال
 کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا ناز پڑھنے پر جماعت کی ناز کو ۲۵ یا ۲۷ درجہ فضیلت دی پس تنہا ناز کو فاسد نہیں
 فرمایا۔ اور ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا ناز سے ایک مرد کے ساتھ ادلی ہے
 اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ ادلی ہے اور جعفر زبیدی جو دود امدتِ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا
 جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر اسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوتی۔ ابن الامام ہم نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال ناز
 میں سے نہیں ہے تو نفس ناز صحیح ہو جاوے گی لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن محنت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام میں بیان
 کیا ہے اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الامام کا بیان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا گیا کہ علیہ السلام البغاء کل البغاء و الکفر و النفاق
 من مع ساداتی و ساداتی الی الصلوٰۃ فلیہبہ یعنی جفا کاری پوری جفا اور کفر و نفاق یہ کہ جو امدتِ تعالیٰ کے ساداتی کو سننے کو وہ
 ناز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد و الطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدینہی خواہ
 سے یہ بہت ہے کہ مومن کو سننے کے ناز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے قدر کہ جواب دینا بیان اسکے بلانے
 جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سننی پھر نہ آیا تو اسکی ناز نہیں مگر بوجہ غلہ
 کے۔ رواہ الحاکم و قال صحیح بشرط ما مدعی ہم کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور تالی کرنے سے
 اس مقام پر دونوں قول کے واسطے امارات ہیں اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہیں اور قول سنت کی روایت قوی ہے
 چنانچہ یہی جملہ شواہد میں اور خلاصہ و محیط اور سرخی کی محیط میں ہے لیکن ہر اراق میں کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب
 راجح ہے۔ تاہم ہی نے کہا کہ جمعہ و عیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان میں مستحب ہے
 و۔ جماعت ایک سے صد و پچاس امام کے۔ السراجیہ ج۔ اگرچہ مثل منیر جو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو
 و۔ لیکن جمعہ میں تین یا چار امام ہیں ائمہ دینی۔ ایک وقت فریضہ میں اذان و اقامت کے ساتھ کمر جماعت کرنا مسجد محلہ میں
 مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد میں جساؤن و امام متعین نہیں ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بلا جملہ کردہ نہیں ہے۔ شرح الجمع
 حلوانی نے کہا کہ مع تمام چاروں تو گوشہ مسجد میں بالاتفاق مکروہ نہیں اور اگر چار مقتدی ہوں یا چھوان امام تو صحیح ہے کہ
 مکروہ ہے۔ خلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہیں۔ اور اگر محلہ میں دو مسجد ہوں تو قدیم کو اختیار کرے اور
 مساد ہی ہوں تو زیادہ عمر پر کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس اسناد اسکے دس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

۱۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الامم نے کہا کہ ایسی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کر سکتے ہیں
 غیر معذور ہونگے۔ ۲۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ کس سے ہمیشہ ترک کرنے کا حکم۔ اور یہ بھی نجم الامم نے کہا کہ نعت کی تکرار میں معذور ہوگا
 اور فقہ کی تکرار و اسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے۔ ۳۔ اگر فقہ میں اشتغال ہو نہ کسی
 اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور ہے ایسا ہی پہنچی تے کہا اور باقانی رحمہ اللہ اس پر جزم کیا۔ ۴۔ مترجم کتاب پر تحقیق یہ کہ جماعت
 واجب یا قریب واجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض میں نہیں نہ واجب الامم سب نے اعراف کیا اور یہی
 شخص پر عین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہر یہ تفریع
 جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ ۵۔ فافهم۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شریف الامم عندہ۔ ۶۔ واولی الناس
 بالامامۃ اعلمهم بالسنۃ۔ جو شخص جماعت والاوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہے۔ ۷۔ فقہ
 جمہور کا قول ہے۔ ۸۔ اور سنت یعنی فقہ و احکام الشریعہ۔ ۹۔ یعنی فقط احکام نماز۔ الفطرات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ اجماعی طبع
 پڑے۔ سکتا ہو اس قدر قرات جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ہے۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ ۱۰۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ
 اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا۔ ۱۱۔ بلکہ قدر سنون۔ اربعین۔ اعتقاد میں مطعون نہو۔ النہایہ۔ اگر امام مسجد معمولی
 ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جیسے افعال فہم ہوں۔ ۱۲۔ امیران اولی
 امام ظاہری نوازش سے پرہیز کار ہو اگرچہ تقویٰ میں دوسرا اس سے بڑھ کر ہو۔ محیط۔ اگر علم نماز میں معجز ہو لیکن حدیث و علوم
 نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ الخلاصہ۔ ۱۳۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انہیں جو اقرأہ اولی ہے۔
 ۱۴۔ یعنی بہتر قرات والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو۔ لان القرأۃ لا بد منها۔ کیونکہ قرات سے چارہ نہیں۔ ۱۵۔
 کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ والحقا جہد الی العلم اذا نابت نائبتہ۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے۔ ۱۶۔
 یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اس وقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ ۱۷۔ ونحن نقول
 القرأۃ مفتقر الیہا۔ اور ہم از جانب ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قرات کی جانب احتیاج۔ لکن واحد۔ ایک رکن کے لیے
 ہے۔ ۱۸۔ یعنی قرات۔ والعلم لساائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ ۱۹۔ لیکن وار د ہوتا ہے
 کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہو یا نہ جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہیں ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد قرات
 و علم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرات کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے
 بش کیسین یہ فضیلت ہو وہ فارسی سے افضل تو وہی اولی ہوا۔ ۲۰۔ فان تساوا و اقرأہم۔ پھر اگر سب اہل جماعت اس
 علم میں برابر ہوں تو اب انہیں سے جو بہتر قاری ہو وہ اولی ہے۔ نقولہ علیہ السلام۔ بدیل قول حضرت علی علیہ السلام
 یوم النجوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب اتمی کا بہتر قاری ہو۔ فان کانوا سوا فاعلمهم بالسنۃ۔
 پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انہیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ ۲۱۔ فان کانوا فی الحجۃ سوا فاعلمہم اسلاما و لا یوم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ پھر اگر سنت
 میں مساوی ہوں تو جو ہجرنا (جانب مدینہ) میں مقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے
 اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹہ جادے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت
 کے ساتھ۔ مرد اسلام والا رتبہ۔ اور ابن جہان کی روایت میں بیاض اسلام کے ہیں یہ یعنی جو سن میں زیادہ ہموں۔ اس
 حدیث میں اقرأہم کو اعلم۔ بہ مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے آثار میں یہ جواب
 دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان اعلمہم۔ صحابہ میں جو اقرأہم تھا وہ اعلم بھی تھا۔ لانہم کانوا یلقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وہ لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ و۔ تو احکام جاننے میں برابر تھے ہاں قرأت میں ادا و بہتر ہونے میں فرق تھا۔ مقدم فی الحدیث۔ تو حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ ولا کذلک فی زمانہ۔ اور ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔ و۔ بلکہ بہتر قاری صرف قرأت سیکھا ہوتا ہر نوع احکام۔ فقہ مثلاً لا علم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ و۔ پس اگر سب لوگ علم قرآنی میں مساوی ہوں تو ان میں سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ ولیکن معنی حدیث فان کانما سواد فاعلمہما۔ کہ یہ ہوئے کہ پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم میں برابر ہوں تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن میں تو برابر ہیں۔ اور حاکم کی صحیح الاشیاء روایت میں بیاض فاعلمہما۔ و۔ فاعلمہما فقہاً۔ و۔ اور یہی فقہ میں سب سے زیادہ ہو۔ اصحاب العلم عامہم کو تردد ہوا کہ یہ تو مزین قاری کو فقہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کتاب پر کہ شیخ مع کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معنی پر جمع گئی تو فیجوش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص میں خاص ہے کیا تم کو بیداری فتویٰ جبکہ حدیث میں آیا کہ ہزار عابدوں سے ایک فقہ زیادہ سخت ہو یا ہر شیطان پر۔ کافی اتردی حالانکہ عابد تو بدون علم کے نامکون ہے تو فقہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو و قد قال ابن مسعود رحمہ۔ اما انکم ان تفقوا العلم۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والوں کو کما کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ اعلمہما بسند وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے بتلائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا علیکم الکتاب والحدیث۔ یعنی رسول اللہ کو تعلیم دینا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کو۔ کہ وہ میں حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الامام ہم سب ساقط ہے۔ ہاں یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف میں حکم کیا کہ مروا ابابکر علیکم بالاسلام۔ اے لوگو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگوں کو ناز پڑھا دے۔ حالانکہ ابو بکر رحمہ سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم الیٰ یعنی بن کعب یعنی تم سب میں بہتر قاری الیٰ بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابو بکر رحمہ زیادہ فقہ دالے تھے بدلیل قول ابو سعید رحمہ کہ فلان ابو بکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابو بکر رحمہ کے کوئی نہیں سمجھا اور ابو بکر رحمہ کے رونے پر لوگوں نے جبرت کی تو ابو سعید رحمہ اقرار کرتے ہیں کہ ابو بکر رحمہ ہم سب میں زیادہ عالم تھے۔ مترجم کتاب پر کہ دلیل قوی و جید ہے اصحاب فقہ معمر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور خبریات مسائل مروئین میں اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہیں فافهم۔ م۔ فان تساوا فادعهم۔ پھر اگر علم و قرأت میں برابر ہوں تو ان میں ارفع اولیٰ ہے و۔ و۔ یہ ہے کہ جن چیزوں میں شرفا مشبہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ باحاطت سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ فقوله علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانا صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم تقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا آٹھ نبی کے پیچھے نماز پڑھی و۔ و۔ یہ حدیث میں کسی نے نہیں پائی جیسے سخاوی رحمہ کو نہیں ملی اور علی قاری رحمہ نے کہا کہ موضوع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہیں کیونکہ عالم وارث زبیاہ میں اور وہ کہ عامل بوجع ہوں کمال میں پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن الامام وحیی نے کہا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم میں سے بہتر ہیں وہ تمہارے امام ہوں۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کئی گئی ولیکن بہت ہی وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے کہ وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح میں تو یہاں سے جہت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکورہ بعد فتح کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دارا کفر میں مسلمان ہو تو دارا اسلام میں ہجرت کرے یا ہجرت کے اعلیٰ معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہیں رکھے جائو

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ماجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ مکروہ رکھے یعنی گناہوں و خطاؤں کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث بیست میں اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اس ہجرت میں جو اولیٰ ہے۔ م۔ فان تساودا فاسنم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر ہوں تو جو ان میں سے ازراہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہے۔ ف۔ کیونکہ امام نو بارگاہ کبریائی میں قدم کی طرف سے دند ہوتا ہے کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ سن میں ہر اسی کو حضور میں مناجات و عرض کے لیے مقدم کرنا بہت صحیحہ میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز شفاء و مغرود عاء والحاخ ہے۔ م۔ نقولہ علیہ السلام لابی ابی ملیکہ۔ جلیل نقولہ علیہ السلام واسطے ابولیکہ کے دونوں فرزند کے۔ ف۔ نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوٰۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابن ابی اشجہ کے برادری صاحب سستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ویونکہ اکبر کہا۔ اور چاہیے کہ تم دونوں میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلئے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔ ف۔ اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کما فی الحدیث۔ اور نیز حدیث میں ہے کہ تم میں سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ توجب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی۔ م۔ پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولیٰ ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیار کم حسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو کم سن سے خوبی اخلاق میں بڑھ چکے ہیں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق سنون ربانی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانی۔ فاحفظ۔ پھر اگر خلق میں برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو جہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو ناز و تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشرف مقدم ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں۔ اور کہا گیا کہ مسافر سے یتیم اولیٰ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر قرأت کے وقت تنہا کترا ہو پس اگر کثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک چاہا جائے تو یہی افضل ہے۔ افصح۔ مگر میں ممان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولیٰ ہے مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان و کرایہ دار و ممان جمع ہوئے تو کرایہ پرینے والا اولیٰ ہے۔ التاثر خانہ جیسے انکے لینے والا اولیٰ ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں داخل ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ امی کی امامت گو لوگوں کے لیے بلا خلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے نزدیک نہیں جائز ہے اور خواہر زادہ نے لکھا کہ خلاف اولیٰ ہے۔ التاثر خانہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہ ہوگا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ دے کراہت کرتے ہیں پس اگر اس میں کوئی فساد ہو یا دے لوگ اولیٰ ہوں تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت۔ ذکر وہ وغیرہ جائز امتوں کا بیان) ویکرمہ تقدیم البعد۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف۔ اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ اخلاص ق۔ لانه لا یتفرع للتعلیم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف۔ تاکہ ناز کے احکام جانے۔ کراہت تحریمی ہے۔ اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والا عرابی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا عرابی کا۔ لان الغالب فیمم البجل۔ کیونکہ اعراب میں جماعت غالب ہے۔ ف۔ اور اعراب سے بڑھ کر ترکمان و کرد و بے شرمے گوار ہوتے ہیں۔ م۔ جیسے جات و بہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام و عرابی و فاسق و اندھے و ولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہے۔ ت۔ وحرور ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے ناز و تہدی نہیں جائز ہے مگر انکے اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے۔ م۔ والفساق۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانه لا یتیم لاهر وینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا پیچھے امر دین

کے لیے۔ فتنہ حتی کہ مالک رحمہ اللہ کے پیچھے جائز نہیں جرح۔ والاٹھی۔ اور کردہ ہر آگے کرنا اندھے کا۔ لاندہ لاتیوئی
 النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بجا نہیں رکھتا۔ فتنہ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست متصل ہر اندہ تشریفی کراہت ہے
 اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی ناز جائز ہوگی جبکہ مقدار دم سے تجاوز کرے۔ م۔ اٹھی جسکو دوندھی ہو مثل اندھے
 کے ہے۔ المنہ۔ لیکن اگر اندہ حاسب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت علیؓ نے عبد الصمد بن ام مکتوم اور
 عثمان بن مالکؓ کو جو اندھے تھے مدینہ بن خلیفہ جوڑا تھا جبکہ جادو گئے اور ایسے ہی غلام کی امانت ہے۔ البدیع علی م۔
 وولد الزنا۔ اور کردہ ہر آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لاندہ لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجمل۔ کیونکہ اسکا کوئی باپ نہیں جو
 اس پر شفقت کرے تو اس پر جمل غالب ہوگا۔ فتنہ ہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں
 کردہ نہیں اور یہی قول امام احمد داہن المنذر کا ہے۔ لیکن جمل ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہو لا تغیر
 الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جاعت کو نفرت دلاتا ہے۔ فتنہ پس کراہت ہے اور یہ سب اس وقت
 کہ ان لوگوں کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ صنف الجرح۔ وان تقدیر مواجاز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھیں
 تو جائز ہے۔ فتوہ علیہ السلام صلوا خلف کل تبر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکو کا رد ہر گار کے پیچھے ناز ہے۔ و۔ فتنہ
 اسکو دائرہ فتنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے۔ پس کراہت مذکورہ تشریفی ہے۔ کما فی التفسیری عن الاصل۔ اور حضرت
 ابن عمرؓ دانس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے ناز ہے اور حضرت ابن مسعودؓ نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
 ناز ہے جس نے ایک رذیلہ میں ناز ہے طائی۔ اور محیط میں ہے کہ فاسق و بدیع کے پیچھے جاعت کا ثواب ملتا ہے۔ لیکن متقی
 کے پیچھے جہ فیصلت ہے وہ نہ پاویگا۔ انحصار۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گراہی میں برے ہیں اگر ایسی گراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پچھ
 تو ایسے منہج کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ انحصار دائرہ تبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ ابداً۔ واضح ہو کہ
 اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ رحمہما سے مروی ہے اور اہل قبلہ وہ ہیں جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہمارے ناز ہے جرحی
 اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا دیکھ کھایا۔ اور شافعی نے کہا کہ جو حق حضرت علیؓ نے تعلیم کیا اس سے
 خلافت ہو جو شبہ غار رضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے
 اقوال سہرا اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اسنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے
 پیچھے ناز رہا ہونے میں کوئی خلافت میں نے نہیں دیکھا سوا اسے اس زمانہ کے چند حوام غیر مقلدون کے کہ با علم و نقد کے
 تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اس مسئلہ میں نفع اشکالی ہو تو تکفیر
 نہیں جبکہ اصل توحید میں محفل ہو۔ بہر بہت متدین کے پیچھے ناز جائز نہ ہوا مری ہے اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کجا کہ
 ہند یہ میں ہے کہ ناز نہیں جائز ہے پیچھے رافضی کے اور جمہی کے اور قدسی کے اور شیعہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا ناکل
 ہے۔ انحصار۔ اور نہیں جائز ہے پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ رافضی سے بیان وہ فرقہ مراد جس نے مصحف صدیق اکبرؓ کو بکبر رضی اللہ عنہ
 سے انکار کیا۔ خطابیہ خالی رافضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا اگلی گواہی مردود ہے۔ قدری
 جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں مشبہ جو اسر تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے م۔ نہیں جائز ہے ناز ایسے برقی
 کے پیچھے جو شفاعت کا مشکہ ہو یا دیدار الہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شافع سے شواہد
 ہیں۔ اگر کے کذب عزوجل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھائی دیتا تو وہ جہنم ہے۔ بہرے نزدیک نظر دلیل یہ مشکل ہے
 اگر کے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں میں جیسے جند دن کے تودہ کافر ملعون ہے اور اگر کے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند
 نہیں ہے تودہ بدیع ہے کیونکہ اس میں صرف لفظ جسم کا اطلاق دہم دلاتا ہے تو اسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف

ایہاں رہا جو سب مذاہب ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہو گا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ قول اجماع ہے اور بدرجہ اولیٰ ایسے متبع کی تکفیر ہوگی۔ ردائف میں سے جس نے حضرت علی کرم السرد وجہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم پر فضیلت دی تو وہ متبع ہے اور اگر حضرت ابو بکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ کذا فی النفع۔ مترجم کتاب ہے کہ شیخ نے شکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام عینی رحمہ نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہے وہ رافضی جو خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رحمہ کا ہے اور فقال رحمہ داسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرقہ نہیں کہ خلافت فاروق رضی اللہ عنہ سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے لیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے شکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ لا تخرن الایہ۔ میں صحبت قطعی ہے تو انکار کفر ہو مترجم کتاب ہے کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہے تو فرقہ کرنا مشکل ہے ملاوہ بریں کہ صفات انہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ انہیں تاویل معتبر رکھی تو بیان بھی شکرین ردائف تاویل کرتے ہیں پس شاید کہ انکار تکفیر میں فرقہ ہے اور یہ صرف آدمی سم۔ شکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبیدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الایہ۔ کا شکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد الحرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا شکر متبع ہے۔ انخلاصہ۔ میں کتاب ہوں کہ بالانتر بھی مشہور اخبار ہیں اگرچہ تفصیل آحاد ہوں۔ کہا اور ذنا حامی التفسیر وہ جزم غیر واحد فافہم ہم۔ امام محمد بن الحسن نے ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الہوار یعنی بد اعتقادوں کے پیچھے ناز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تکلم کی اقتدار نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم حق کرے۔ نفع۔ شکم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں لاتے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ و علی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ شکم نہیں جیسے اکثر خبرگان دین نے اہل الہوار کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہے مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھوں نے تو اسکے پیچھے ناز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ ناز کو صحیح ہے مگر اسکے پیچھے پڑنا حلال نہیں ہے۔ ہذا مختصر قولہ فی النفع۔ اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عدد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتویٰ نہ دوں گا۔ مترجم کتاب ہے کہ حق میرے نزدیک واسر اعلم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کی جائیگی پھر بعض عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے انہیں کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور نہ انہیں جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والوں کو انکے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و جھوٹ کا مزار انگیزہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے ہیں تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری ناز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا مذہب کھایا تو وہ مسلم ہے اسکے لیے اللہ تعالیٰ داسکے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابو حنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہے غیر ازیکہ اہل الفتنہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو امام اس دین کے ظاہر ضروری ہیں انہیں مخالفت نہ ہو لہذا اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گراہ نے خلافت کیا تو اب اسکی تکفیر کا فتویٰ ہو اور بعض امور ایسے ہیں کہ انکے ضروری ہونے یا نہ ہونے میں اماموں کو اختلاف ہے بالکل جیسے

مزدیات دین پر قائم ہو اسکی تکفیر نہیں ہے لیکن یہ اس کے اسلام کا حکم ظاہری ہے نہ باطنی۔ اور بعض امور کے انکار دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے جو ظاہر دین کی مزدیات سے نہ ہوں تو اس کے انکار پر تکفیر ہے لیکن اسی معنی میں کہ یہ فعل کفر ہے اور قائل اس کا قائل کفر ہے جو وجہ نہیں مذکور کے ظاہر ضروری نہ ہونے سے تکفیر نہ ہو۔ یہ سب تو بظہر مقصود مذکور تھا۔ اب دوسرا مقصود اسلام پر حصول رضوان الہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت میں توفیق حاصل ہونے کے لیے طاعات باعقادات حقہ میں جن میں اعلیٰ ناز ہے اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیوں کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ میں ذمہ اور اسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام خاص میں ہے تو اس واسطے امام وہی ہو گا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملے تو انتہاء درجہ یہ ہے کہ کسی وہانک ہو کہ فسق و فجور علی ہو جو ایک قسم کا کفران ہے اور یہ حد تو نہ ہو کہ بالکنی کفر اعتقادی ہو تو حسین اعتقادی کفر ہو ناز میں، اسکو امام کر کے اپنی طرف سے بارگاہ الہی میں لانا نہیں جائز ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہے اور رخ روحی جو صراط مستقیم و سبل حادہ میں مسافری ہے حق توحید ہے پس مقتدی توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہے اور اعمال توقیع منازل کا نواز ہے اور مقتدی خلافت توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہے اگرچہ زاد راہ ظاہر میں کثرت رذہ و ناز ہو۔ اور الحمد واسطے اسکے معتقد کے جس حق واحد کے الحمد لہ برحق ہے اور بقال کمال اسکے معتقد کے واسطے ہے جیسے نصرانی کی توحید اسکے واسطے جو زعم میں عیسیٰ کا باپ ہے اور یہ اسے تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق نہیں ہے اور یہاں دقائق علوم و حقائق معارف میں جو آیات و احادیث سے مستنبط ہیں لیکن متفکر و مدبر مزدی ہے اور اس سے معلوم ہو کہ دونوں روایتیں ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و سچائے خود میں اور مترجم کو تو بھی نعم عطا ہوئی ہے اگر اسے خطائے اور فوق کل ذی علم علیم دان اسے تعالیٰ ہو الا علم بالصواب۔ پھر یہاں ایک مسئلہ دیگر ہے وہ حنفی کا اقتدار کنا شافعی المذہب کے پیچھے تو فتح و تقدیر میں ہے کہ شرائط کے ساتھ جائز جنگو باب الوترین لکھینگے۔ یعنی رحم نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً سوائے راہ چنانہ و شباب کے اگر کہیں سے خون نکلا تو بارے نزدیک و ضرر ٹوٹ گیا اور اس پر حملات فرض ہوئی اور ان کے اجتہاد میں نہیں ٹوٹا پس ایسی صورت میں اگر وہ و ضرر کر لیتا ہو اور مٹی کو دھو ڈالتا ہو غرضیکہ مواقع خلاف میں اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدار جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہے لیکن کفایہ و دنیاہ میں تائیدی سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہے اور بجز لائق میں کہ اگر مواقع خلاف میں نگہداشت یعنی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے اور اگر عدم رعایت یعنی ہو تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ باب الوترین تفصیل آویگی۔ اور شافعیہ نے بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے میں ایسے ہی شرائط لگائے ہیں حتیٰ کہ علی قاری حنفی رحم نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ برتاؤ کریں گے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں افسوس و جرت سے ان احوال کو دیکھتا ہوں اور جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے بے بسی ہوں کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے نفع قلبی و دینی سے بجا کر دنیا و ایمان پر خاتمہ بخیر کرے۔ رہا کلام اس مسئلہ میں توفیق میری ہے کہ شمسک دونوں فریق کا بالکل واحد ہے وہی قرآن وہی حدیث اور صرف خلاف موداے اجتہاد میں ہے حتیٰ کہ مظلون برعل واجب ہے اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد متصل خطا و صواب ہے پس کسی حنفی یا شافعی نے سوائے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہے اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نادر صیح ہے پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہے آیات تم نہیں دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین میں تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدار کرتے تھے انہیں کسی نے یہ شرطیں نہیں لگائیں۔ اور دونوں مجتہدین کے طریقہ اجتہاد بر دونوں طرف اولیاء امر کی جاہلین گذرین اور شیخ امام قطب معروف اسید مجدہم القادر جیلانی رحمہم جنس نے تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدار مکروہ جانتا ہے پس جب اس بزرگ قطب نبائی کی نادر مقبول ہے تو اس بخیر سے مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہے پس یہ مخالف سلف صالحین ہے۔ کیا لوگ مرنے نہیں

کہ مومنوں کی جماعت میں بیوٹ ڈالنا حرام ہے۔ فالتوا اللہ علیکم یاکلمون۔ اور کلام امین انشاء اللہ تعالیٰ ادا کیا۔ مگر وہ ہر امام
 ہونا غرضی و غیر متفقہ ہونے اور باطن کا معنی۔ اور امام کا یعنی جبکہ عالم افضل نہ ہو۔ ش۔ اور سفید کا اور مغلیج و جسکے اکثر میں ہر برس
 ہو اور شراب خوار کا۔ اور سعد خوار کا اور چلوں و دریا کا اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو وغیرہ میں تکلف کی بناوٹ
 کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ جن۔ جسکے ساتھ دین میں خصوصیت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہو جائے
 تو جائز ہے۔ اور ظہیر بن یمن ہے کہ سید سنی کا کبرا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے۔ مع۔ اور دشمن کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
 علماء نے لیا ہے اور اگر کبرے کا قیام مد کعبہ ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کعبہ ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو
 رد ہے اور دوسرا بہتر ہے۔ تبیین۔ ولا یطول الامام ہم الصلوٰۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیوں کے ساتھ نازک۔ ف۔
 اسطرح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا فردہ اس سے کم ہوا نہ لکھنا نہ کرے۔ البوہرہ وٹ۔ لقولہ علیہ السلام من اقم فلا
 فلیصل بہ صلوٰۃ مضغفم۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو ناز پڑ جائے انکو ان میں سب سے ضعیف
 کی ناز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ جو ناز پڑ جائے لوگوں کو تو خفیف کر دے۔ فان فیم المرئین و الکبیر ذالکما۔
 کیونکہ ان میں موجود ہے چار دہوڑ حادہ خفیف۔ ف۔ اور جب نہ پڑھے تو چاہے جقدر طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ
 تحویلی ہے خواہ قوم ماضی ہو یا نہ ہو کیونکہ مطلقاً تخفیف کا حکم ہے۔ النہر۔ اور قدر مسنون تطویل نہیں ہے۔ کما فی الجہت۔ مگر بضرورت
 کیونکہ ناز پھر میں قتل اعوذ برب الخلق اور قتل اعوذ برب الناس پڑھ کر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا روناسکر خوف فرمایا
 کہ اسکی مان فتنہ میں نہ پڑے۔ مع۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیوں کی رعایت لازم ہے اور اس میں کچھ خلافت نہیں۔ مع۔
 ویکرہ۔ اور مکروہ ہے تحویلی۔ ف۔ و۔ للنساء۔ عورتوں کو۔ ان یصلین و حدین۔ یہ کہ ناز پڑ حین اکیلیا یعنی مردوں
 سے الگ ہو کر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و سادج ہو۔ لانہا لا تخطو عن ارتکاب محرم
 کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحویلی سے خالی نہیں۔ و ہو قیام الامام
 وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحویلی ہے کہ قیام ہوگا انکے امام کا صف کے بیچ میں۔ ف۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم
 کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتوں کی امام دینا ان صف میں کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتدا سے اسلام
 میں حکم تھا تا کہ شرمگاہ کا انکشاف نہ ہو۔ فیکرہ کالعرۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردوں کا حکم ہے۔ ف۔ کہ تنہا
 پڑ حین در نہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحویلی ہے۔ کما فی الفتح۔ اور ناز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ جنازہ
 پر عورتیں جماعت سے پڑ حین کیونکہ ناز جنازہ کر مشروع نہیں اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا۔ ف۔ و۔ اور اگر ناز جنازہ
 میں عورت مردوں کی امام ہو گئی تو فرض ساقط ہو جائیگا اور اعادہ نہیں ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور بھیچے مرد و عورتیں مقتدی
 ہوں اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کر دیا تو سب کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و۔ وال فعلن قامت الامام و سطن
 اور اگر باوجود کراہت تحویلی کے عورتوں نے جماعت کی تو عورتوں کی امام آنکے بیچ میں کھڑی ہو۔ لان عائشہ رحم
 فعلت کذلک۔ کیونکہ ام المؤمنین عائشہ زہ نے یوں ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہے کہ پھر مکروہ تحویلی کیون ہوئی تو
 جواب دیا۔ وحمل فطما البجاۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المؤمنین کا نفل جماعت کرنے کا اجتہاد ہے
 اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو نسخ ہو گیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط میں کھڑا
 ہو کہ آگے پڑھنے میں کشف حدیث زیادہ ہے۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جائز نہیں ہو واجب ہے۔ یہ شعر ہے کہ امام اگر آگے
 کھڑی ہو تو دوسرا نفل مکروہ تحویلی ہے۔ م۔ م۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو ناز فاسد ہوگی۔ البوہرہ۔ واضح ہو کہ محقق
 اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شافعی م کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایت

۴
 بدلیل جبکہ
 مقتدی امام کی
 بدلیل یہ
 بدلیل یہ

اسکو کردہ نحو ہی کہا اور انہی نے شیخ غایۃ الیقین میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا لیکن شیخ الاسلام مینی و متفق ابن الباعث
 اسکو رد کر دیا اور لکھا ہے کہ ابو داؤد کی حدیث ام درقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عبد اللہ انصاری رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
 کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت علی علیہ السلام نے اسکی بیعت کی اور اسکی دعا بہت پر اسکی دعا کا ایک ہونڈن مقرر کیا
 اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ غازیہ بنت عبد الرحمن راوی نے
 کہا کہ میں نے اسکی ہونڈن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کلماتی تھی چنانچہ وہ
 نہایت خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام ولوثی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی۔ درود اللہ ارقطی۔ اسکی
 اسناد میں ولید بن جعجع عن عبد الرحمن بن خالد بن جعجع نے کہا کہ ابن جہان نے ولید بن غلام کیا اور یہ مرد وہی کیونکہ
 امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی گائی جو اد ابن عیینہ و علی نے اسکو نقل کیا اور احمد و ابوداؤد نے کہا کہ ابن
 کعبہ مضافہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن جہان نے دونوں کوفات میں لکھا ہے۔ عبد الرزاق
 و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ کھڑے
 ہو کر۔ اور یہی بیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن ہدی نے اساد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور صحیح
 میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک محل ہونڈن کا ذکر موجود ہے۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فریقہ
 میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہو کر۔ لیث بن ابی سلمہ راوی ثقہ ہے امام مسلم نے اس سے مقرر روایت کی
 اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے علی بن ذکر کیا کہ حضرت عائشہ
 نے عورتوں کو نماز مغرب جہز قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
 عائشہ رضی اللہ عنہا نے رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تھیں۔ یعنی ہم نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا وہ
 کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل اجتہاد اسلام کا تھا یعنی نے
 کہا کہ یہ تو احادیث و تواتر سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سرحدی نے کہا کہ بعید ہے اسلئے کہ حضرت علی علیہ السلام بعد موت
 کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نبوی
 کی موت تو زفات میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس میں اس امامت کو نابعد بلوغ کے ہوا تو یہ اجتہاد اسلام
 کا فعل کماں سے ہو گا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منہج ہے اور ابن الامام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی حدیث ام درقہ
 ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ نسخ بھی صحیح طور پر کوئی متبعین نہیں ہے اور اگر ہم ان لین کہ وہ جو
 حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز تعزیت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ نسخ ہی سنہی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اولاً
 مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ ہو پھر ابن الامام نے کہا کہ ہم کچھ مضافہ نہیں کہ ہم بنائے
 مذہب میں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توح کا اتباع ہے چاہے جان ہو۔ انتہی مافی الفتح۔ اور شافعی
 رحمہ نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ یعنی ہم نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
 نہیں ہے نہ مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام درقہ رضی اللہ عنہا
 تو بقار معمول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی ہے کہ جماعت عورتوں کی باکراہت جائز ہے اگر خلافت
 اولیٰ ہے بدلیل آئمہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر آخر عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں۔ چونکہ
 حال محمد لا یجوز ان قوم المرأة۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنی۔ یہ صحیح ہے کہ اسکو خلافت اولیٰ قرار دیا
 اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلافت میں کہا کہ صلہ بین افراد فی افضل۔ یعنی عورتوں کا تھا ایک ایک نماز پڑھنا افضل ہے

یہ منکر ہے کہ جماعت کردہ نہیں بلکہ خلافت افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہو تو اسی پر اعتماد پس صحیح حکم نہ ہو
 میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بلا کر است جائز ہے اور انہیں جو عورت امام ہو وہ وسط میں ٹھہری ہو اور اولیٰ یہ کہ عورتیں کھانا
 پڑھیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اولیٰ انکی جماعت ہے اور شرح کتاب کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ ربہ میں ہوتی تھیں گھر میں
 یہ ہے کہ امام المومنین عہدہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں حرک اولیٰ پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے و لیکن شافعیہ کہ رمضان
 میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فائدہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ
 جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتویٰ ہے است الکافی وغیرہ۔ اور ابن العمامہ نے بوڑھی بھوس عورتوں کو
 استثناء کیا۔ د۔ ایک کو ٹھہری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بن وغیرہ
 کے ہو اور نہ مرد کی جو رو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں
 امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ لیکن ہند یہ میں ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے
 اور خلوت میں ہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ اجماع
 میں شیخ الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ ناز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں صحیح
 قول ہے۔ الخلافہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمنہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ ناز پڑھے تو اسکو اپنے
 دائیں کھڑا کرے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ہے۔ اگرچہ غفل میں یہی مختار ہے۔ محیط۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کچھ پیچھے رہنا
 ہر جہ۔ یہ خلافت ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس زہم حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین ہونہ
 کے بیان رات سو یا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اٹھے تاکہ رات کی ناز پڑھیں پس شکینہ سے وضو کیا اور کھڑے
 ہوئے تو میں نے بھی اٹھ کر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر مجھے سے گھا کر دائیں پر
 کھڑا کیا۔ رواہ الامم السنۃ۔ ع۔ فائدہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ
 ناز پڑھی۔ و اقامہ عن یمنہ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت غفل میں تھے اور اس لفظ سے
 دائیں اپنے برابر ظاہر ہے۔ م۔ ولایتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پیچھے رہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے
 محیط۔ اور اعتبار اٹھری کی برابری کا ہر نہ چون کا۔ کامر۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی
 د۔ شاید اسی احتیاط سے پیچھے رہنا بہتر ہے۔ وعن محمد بن یوسف اصابہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مقتدی
 اپنی انگلیوں کو امام کی اٹھری کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے حوام میں اسی پر عمل شائع ہے۔ ع۔ والا اول ہو الظاہر۔ اور
 اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایہ ہے۔ م۔ وان صلی خلفہ او فی کسارہ جائز۔ اور اگر اس ایک
 مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں ناز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی ناز فاسد نہ ہوگی۔ و حوشی لانہ خالف السنۃ۔ اور وہ
 اسارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض شائخ نے مرجع کردہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ اور
 اگر ایک عورت جو تودہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت جو تودہ کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔
 محیط۔ وان ام المومنین تقدم علیہا۔ اور اگر امام ہو تو مذکور دن کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے
 ایک طفل ہو۔ محیط۔ یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف تیموسطما۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے تو
 ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رحمہ اللہ سے۔ ف۔
 کہ ابن مسعود نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس و التیمیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و تیمیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رحمہ اللہ پر اور تیمیم یعنی ضمیر بن سعد

البحیری پر۔ فت۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جگہ نام بلکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بہا۔ جبکہ دونوں کے ساتھ تازہ بچہ فیسی۔ فت۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلا یا تھا۔ ک۔ فی اصحاب الاسن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطہ افضلیت کے ہے۔ فت۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت معلم ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الا باحقہ۔ دلیل بطلان ہونے کی ہے۔ فت۔ اور متصل ہے کہ ابن مسعود نے تلک جگہ میں بچہ فیسی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو فعل جماعت ہے۔ اتوں نقل بلا اذان و اقامت کے جماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر ناز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔ م۔ اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا کہ وہ پھری ہے۔ فت۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کافی حدیث انس رحمہ۔ م۔ امام نے شروع کیا اور دائیں ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آگیا مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاثر خانیہ من الغائبہ۔ اگر خود امام آگے بڑھ گیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو گئے تو بھی کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہتے ہیں اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو۔ البھر۔ امام مہرباب میں ہونا اور احرار۔ مائل۔ العجبی۔ اور امام کے قریب اہل فضل و علم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المحیط۔ افضل صف اول پھر دوم آخر تک۔ دوسری صف کو بھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ التقیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صف بالا جماع کر دو ہے شرح الارشاد صف۔ اصح یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک کر وہ ہے کہ امام بن السارستین کھڑا ہو یا نازو یا تاجہ مسجد میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ نفع۔ صف کے پیچھے نہ جا جائز ہے مگر کر وہ بدلیل حدیث البخاری من ابی بکر رحمہ اور امام کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابو داؤد و الترمذی و ابن جان میں اعادہ کا حکم دیا۔ نفع۔ ولای يجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة وحبسے۔ مردوں کو مردانہ نہیں کہ عورت باطل کی اقتدار کریں۔ اما المرأة۔ عورت کی اقتدار جائز نہ ہونا لقولہ علیہ السلام اخرون من حیث آخر من العر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کر و عورتوں کو جان کہ انکو اندر تالے نے موخر کیا۔ فلا يجوز تقدیمها۔ تو عورت کا تقدم کرنا مردانہ نہیں ہے۔ فت۔ اور یہی حکم غشی کا ہے۔ در شرح کتاب کہ بیان میں مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہ ہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین شفق میں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود رحمہ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے بھر طرائی میں روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر میں جو معنی مکان ہے اور جو کہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مرفوع نہیں سوائے ناز کے تو معلوم ہوا کہ ناز میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان مقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی و سلطان ہونے دیا وہی و سبوت میں موخر کیا ہے یعنی گریا ہر تم ناز میں موخر نہ ہو اور اسوقت میں نفقت مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو غیر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت ہوگی۔ انزاری رحمہ نے کہا کہ خبر مشہور ہے اتوں امام مضعف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ چھٹی میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر و دیلمی نے حدیث کی امانت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ حرم کتاب کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و قد علنا المستغفرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم انہی میں عدم و موخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح میں باسانید صحیح ابن عباس رحمہ سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت شامل تازہ ہوتی تو بیٹھے برابر مقتدی کے ٹرہ جانے

اور بیٹے کے دیکھنے کو پھر تے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہر اب جو علم انہی میں مقدم و متاخر کا محل ہے
وہ حدیث سے بیان ہوا تو مجھ میں کی حدیث میں آئیمو اعتدال کا بیان ہر یعنی اپنی صفیں اپنے موقع و شان سے ٹیک کر دے
اور دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر اطفال پھر عورتیں اس طرح آپ نے صفت و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
علم کا ہوا۔ مغرب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منافی
ہوتا ہے جیسے صحیح الامس و ضرور میں چارم سر حدیث سے نکلا کہ فرض علی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
میں بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم انہی میں مقدم صفت مردوں کی اور مؤخر عورتوں کی ٹھہری پس یہی فرض ہے
اور ابن مسعود نے کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جان عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم آیت قوم اسکی فراہم داری کو دوا
و کو مؤخر رکھ کر پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹایا حتیٰ کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو نافرمانی ہو گئی اور یہ استدلال لطیف ہے کا
رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ یون ہی غشی کا حکم ہے کہ اسکی امامت مردوں اور اپنے محل غشی کے لیے نہیں جائز ہے۔ الخاتمہ۔
جس غشی کے عورت یا مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو
عورتوں کی نافرمانی ہوگی۔ محیط السرخسی۔ و اما الصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ فقتل۔ تو اس سبب سے
اسکی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ ف۔ کیونکہ غفلت سے اس پر نماز فرض نہیں تو اسکا بڑھانا نفل ہے
اور مرد بالغ کی نافرمانی عورت بالغہ کی بھی نافرمانی ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المنقرض بہ۔ تو جائز نہیں اقتداء اسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ ف۔ تو بالغ مرد عورت کی فرض نماز اسکے پیچھے نہوگی بلکہ انکی نفل خرچ کرنے سے واجب
ہو جاتی ہے تو نفل میں بھی اقتداء درست نہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ بان اگر اپنے محل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخاتمہ
پھر محل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اشعری کا ہر امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرض
میں صحیح ہے مگر جمعہ میں دو روایتیں ہیں اور دلیل انکی حدیث عن ابی سلمہ ہے کہ میں نے جو یاسات برس کی عثمان رسول اللہ صلیع
کے عہد میں امامت کی۔ کمائی البخاری۔ خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تصنیف کرتے اور ایک بار کہا کہ جو روایت اسکو
یہ کچھ کہتی چیز نہیں ہے اور ابو داؤد و ترمذی نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے شافعی عن ابی سلمہ کے نفل کی حضرت صلیع
کو خبر نہیں ہو چکی اور کہا کہ اکابر صحابہ رحمہ نے اس سے مخالفت فرمائی ہے۔ مجب ہے کہ شافعی نے اکابر صحابہ حتیٰ کہ ابو بکر صدیق و عمر فاروق
کے اطفال کو محبت نہیں لیا اور محبت لیا تو ایک طفل جو سات برس کے نفل کو جو اجماعی طرح فرائض و ضرور نماز جاننے کا سن نہیں
ہے۔ م۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل نفل کے پیچھے نہیں جائز ہے پس کیا طفل کی اقتداء جائز ہے تو فرمایا۔ و فی الترویج
والسنن المطلقة۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ جو مشائخ ملخص۔ اسکو مشائخ ملخص نے جائز رکھا۔ ف۔ من مطلقہ
یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ بومیہ میں اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ف۔ اور ظاہر اسنن مطلقہ قید نہیں ہے بلکہ جملہ فرائض میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
موقت نہوں مشائخ ملخص جائز جانتے ہیں۔ م۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ منقونہ پر ہے اور صلوٰۃ منقونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا
اسکے واجب اللہ ہوئے کا پس ادا کرنی شرح کی گئی پھر رد بیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو فرض
واجب نہ تھی تو کیا شرح کرنے کی وجہ سے اسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے مگر زفر فرم کے نزدیک
واجب ہے۔ پھر اگر پانچ آدمی نماز منقونہ پر نفل بنا کر کرے تو جائز ہے۔ مشائخ ملخص نے کہا کہ نفل تو شرح کرنے سے ذمہ
ہو جاتی ہے اور نماز منقونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے منقونہ پر نفل بنا کر تمام ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بنا کر ناہم

اقتدار کے ادا کرنا روا ہے بطن الفتح۔ ولہم یحوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
 و منهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابویوسف
 و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متفق کیا۔ فت یعنی غیر موقت نفل میں نفل کی اقتدار کرنیکی صورت میں
 مسائل مرویہ سے نکالیں جسے یہ نکلا کہ ابویوسف و محمد رحم باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظریں مخالفت میں حتی کہ امام محمد کے نزدیک
 جواز نکلا اور ابویوسف کے نزدیک عدم جواز۔ والختار۔ اور مختار واسطے فتویٰ کے۔ قول ابویوسف ہے کہ۔ انہ لایحوزہ اقتدار
 بطفل نہیں جائز ہے۔ فت لوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہر اقتدار۔ فی الصلوات کلہا۔ نام
 نازہ دون میں۔ فت خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگر جہ ناز جازہ ہو۔ م۔ ہی اصح ہے۔ البیضا۔ ہی ظاہر الروایہ ہے۔ الخیر
 لان نفل العصبی دون نفل البائع۔ کیونکہ نفل طفل کی کنٹر نفل بائع سے ہے۔ فت یعنی نفل منتقل ہے تو بائع منتقل کی
 اقتدار بھی اُسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ نفل کی نفل بھی بائع کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے۔ حیث لا یلزمہ انقضائہ
 بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر نفل اپنی ناز کو جو نفل ہے فاسد کر دے تو طفل پر اُسکی قضاء واجب نہیں ہے۔
 فت کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتی کہ ناز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بائع کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
 کرے تو اُسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بائع سے بھی طفل کی ناز کمتر ہے تو پھر بائع اپنی نفل کو مقتدی
 بنکر کیونکہ طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولایمبی القوی علی الضعیف۔ نہیں بنا کر کجائی ہے قوی کی ضعیف پر
 فت لیکن نفل واجب اللہ کی بنا جو صلوٰۃ منظومہ غیر واجب اللہ پر روا ہے تو ناز طفل اُسکے مثل نہیں پس قیاس
 مع انفارق ہے کیونکہ ناز طفل تو ہر صحت سے ضعیف ہے۔ بخلاف المنطون فانه مجتہد فیہ۔ برخلاف ناز منطون کے
 کہ ناز منطون ایسی شان پر ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل ہے۔ فت حتی کہ زفر فرح کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کوئی
 واجب ہے تو یہ قوی شہری بہ نسبت ناز طفل کے کہ اُسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
 خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہ ہو تو بائع کی ناز اُس سے تعد نہوگی برخلاف منطون کے کہ ظن تو درمیان میں
 عارض پیدا ہو گیا۔ تو منطون ناز بڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو تعد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر
 اجتہاد زفر فرح کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ فت یعنی مقتدی کے حق
 میں کیونکہ مقتدی نے تو امام کی ناز کو اس پر واجب اللہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
 کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوصاً بنظر اجتہاد زفر فرح کے کہ اُسکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
 فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ ناز منطون بڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ ناز
 کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب زعم مقتدی ہے۔ اور بائع منتقل کا اقتدار طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی ناز تو ہر حال
 میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہوگی تو اتحاد نہوگا سم۔ بخلاف اقتدار العصبی بالنعبی۔ برخلاف اُسکے طفل کا اقتدار
 کرنا طفل کے ساتھ۔ فت کہ وہ صحیح ہے۔ لان الصلوٰۃ متحدہ۔ کیونکہ ناز دونوں کی متحد ہے۔ فت اسلئے کہ جیسے اس نفل
 ہے ویسی ہی اس نفل ہے۔ قول اس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل بڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی بن اُسکی اقتدار کرے کیونکہ
 فرض وقتی بھی اس نفل ہے۔ م۔ زبان ترحیب منقول جامع ویصف الرجال۔ اور صف باند حین مرد لوگ۔ فت
 یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باند خابثہ ریح ہو۔ ثم الصبیان۔ پسر لڑکے۔ فت جو کہ آخر بیع سے مرد ہیں
 اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی طاعت ہے تو دے بعد لڑکوں کے صف باند حین مردوں سے
 پہلے۔ م۔ ثم النساء۔ پھر صف باند حین مردین۔ لقولہ علیہ السلام یلیننی منکم اولوالاھلام والنہی۔ بدلیل

قول حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ قریب رہیں مجھ سے تم میں کے صاحبان احلام وہی فہم احلام معجم حکم لغز حار بنہ نقطہ و جزم لام وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہو اسی معنی میں رہا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اس کے ارکان دولت نے احلام کہا۔ کمانی قولہ تعالیٰ و انھن بناؤن الاحلام بالانہن۔ لیکن غالب احتمال یہ کہ خوب کی دولت بوج کی چیز میں ہو تو شاید مراد یہاں یہی کہ صاحبان احلام یعنی بائع لوگ۔ اور نہی جمع تہیہ ن ح ی ہ ۶۔ یعنی لون رنح یار۔ یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نبی یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالفقون ماعلون کا حکم دیا م ع۔ ابن مسعود رحمہ اللہ کہہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یلیننی منکم ادولوا احلام دانہنی ثم الذین یونہم۔ یعنی تم میں سے صاحبان علم و عقل مجھے پہلے لے ہوں بھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی و ابن ماجہ ع۔ مردون میں سے اہل نقد و علم تو زیادہ عاقل ہیں و س بالکل محاذی امام ہونگے پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد اطفال ہیں جو نہ کہ قسم میں بعد ان کے عورتیں ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفات میں ہے لیکن جیسے مردوں میں زیادہ فقیہ پھر ان سے کم عقل صف میں ہیں یوں ہی مرد و عورتوں کی صفات ملحدہ ہو حالانکہ مقصود وہی ہے لہذا زیری میں نے فرمایا کہ حدیث تو مرد مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ حدیث ابوالکرام رحمہ اللہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی صفات بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکوں کو بچے اور عورتوں کو لڑکوں سے پیچھے کرتے۔ رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ تو تعالیٰ قد علما المستقدین منکم و قد علما المستأخرین الایہ سے میں نے ہر ایک کے لیے مقام معلوم مفروض ہونا بیان کر دیا اور معمول متوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے و اما تعالیٰ ہوا لا علم ہم۔ ولانی المحاذیہ منفسدہ فیوخران۔ اور چونکہ عورت کی محاذیہ مرد سے منفسد نماز ہے لہذا عورتیں مؤخر کجا دین۔ فہم اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا منفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے مسئلہ محاذیہ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذیہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہو گئی مرد سے کوئی عورت۔ فہم اور یہ اسطرح کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ مجبوز دیا م۔ و ہما مشترکان فی صلوۃ واحداۃ۔ اور حال یہ کہ دونوں مرد و عورت ایک ہی نماز میں مشترک ہیں۔ فہم یعنی ایک ہی نماز کے تحریم و ادا میں خواہ حقیقۃً یا حکماً مشترک ہوں۔ فسادت صلاۃ ان نومی الامام امامتھا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی۔ فہم کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتدار میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور اسکی توضیح مع شرائط کے ہم آئندہ ترجمہ کریں گے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر خلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لافسد و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہو اور یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اعتباراً بالصلوات حاجت لا لافسد۔ برقیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ فہم یعنی بالاتفاق تو مرد کی بھی فاسد نہ ہوگی۔ وجہ الاستحسان مارویا ہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فہم یعنی آخر وہ میں جہت آخر میں اسر۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث نو احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ فہم جو قطعی الدلالتہ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی نماز خالصتہً اسلئے فاسد ہوتی کہ جو الخاطب بہ دونہما۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ فہم یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہوا التارک لفرض بالمقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا شمار۔ فقہ صلاۃ دون صلاۃ تھا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی نہ عورت کی۔ کالما موم۔ جیسے مرد معتدی۔ فہم جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذالقدیم علی الامام۔ جب وہ امام سے آگے ہو جاوے۔ فہم اسکا پنا فرض مقام مجبوز ہے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی پس یوں ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام جوڑ بگاؤ فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اس وقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت ناز و فریقہ قرار پاوے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم یؤامتا متہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو پھر
عورت کی محاذاتہ مرد کو کچھ ضرر نہ ہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی ناز جائز نہ ہوگی۔ لان الاشتراک دونہما لا یثبت
عندنا۔ کیونکہ ناز میں شرکت ہو تا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافا لافریح۔ بخلاف قول زفر
کے۔ ف۔ کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے قریب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ ف۔ بدیل روایت مذکور حسین انہ عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی دلیکن جب ہی یہ ہو گا کہ وہ قبول کرے۔
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہے گی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کا لاقتداء۔
جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتداء کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی ناز کو امام کی ضمانت دینا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے ناز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اس پر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آوے حتیٰ کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی ناز چاہے
بگاڑ دے اس طرح کہ اس کے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرے پھر عورت بڑھ کر امام کے برابر کھڑی ہوگی
تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ م۔ واما لشرط نیتہ الامامہ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ایقمت
محاذیہ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی ناز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بن کر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح ہے کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہ ہوگی۔ ع۔ وان لم یکن یجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے پہلو
میں یعنی محاذی کوئی مرد نہ ہو۔ فقیہ زواہان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھ کر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کر کے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہ ہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب
دیا کہ وہ الفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جس میں بھی نیت شرط ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ ناز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے
ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتیٰ کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط میں ہی جہاں دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور معنی مع نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اس میں القیاس نہیں ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاتۃ ان تكون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور جبکہ شرائط محاذاتہ کے مفید ہونے
یہ ہے کہ ناز مشترک ہو۔ وان تكون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ ناز مطلق ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ ناز جائزہ جس میں پورے ارکان
ہیں ہیں۔ وان تكون المرأة من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان تكون من اہل الحیاہ۔
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے وجود پر ناز فاسد ہوگی۔ لا تھا۔ کیونکہ
محاذاتہ تو۔ عرفہ مفیدۃ بالنقص۔ ناز کی مفید جانی گئی البتہ نقص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے
ف۔ تو جس صورت سے نقص میں ہے اسی صورت پر مفید رکھی جاوے گی۔ غیر اعمیٰ جمیع ماورد بہ النفس۔ پس روایت مذکور
جائیگی تمام ان اہل کی جگہ ساتھ نفس وارد ہوئی۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاتہ میں

باسمہ تعالیٰ
شکل نمبر ۱
شہین شاہ
کلیہ کیمیا
لاہور
مدرسہ اسلامیہ
نیشنل اسکول
۱۵

رات کی تحری کی ناز میں ہوگا۔ البتہیں۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی بھراام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا ممکن نہوایا کر اہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی ناز کا سد ہوگی مرد کی۔ کمانی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ محازی ہونا عورت کا جو مشہاد ہو چکی اور اسکی امامت کی نیت ہو گئی مرد کے ساتھ ناز مطلقہ کی ایک رکن میں در حالیکہ دونوں تحریمہ وادار میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام ورجع کے بدو کسی چیز کے حامل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے ناز مرد کی نفسہ ہے۔ کمانی الفتح۔ ویکرہ لمن حضور الجماعات۔ اور کمرہ عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رحم کی جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جسے جماع کی رغبت ہو۔ لافہ من خوف الفتنہ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہ رنہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نازی تھا دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کجائیں۔ م۔ ولا باس للعجز ان تخرج فی الفجر والمغرب والمشاء اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلین مجرمین وغیرہ۔ ونداعند الی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ میں ہی اوقات میں نکلین۔ وقالایخرجن فی الصلوات کلہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجز عورتیں تمام نادون میں نکلین لانه لافتنہ قللہ الرغبتہ فلایکرہ۔ کیونکہ عجز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کمانی العید۔ جیسے عید میں۔ ف۔ باتفاق نکلنے کا جو ازہر حال مکروہ وقت روز روشن ہے۔ ولہ ان فرط الشبق جابل۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ فتنہ شہوت باعث جماع ہے۔ فقع الفتنہ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشار ہم فی النظر والعصر والحجۃ۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جھٹکے پھرتے ہیں نظر وعصر وجہ کے اوقات میں۔ ف۔ تو ان اوقات میں عجز نہ نکلین۔ امانی الفجر والعشاء ہم ناموں۔ رہا فجر وعشاء کے وقت میں دے سوتے ہوتے ہیں۔ وفی المغرب بالطعام مشغولون۔ اور مغرب کے وقت دے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف۔ تو ان میں اوقات میں فاسقوں سے امن ہے پس بوڑھیاں ناز کو نکلین۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجماعۃ۔ اور جہانہ یعنی جنگ۔ متفقہ۔ وسیع ہوتا ہے۔ فیکنہا الاعتزال عن الرجال فلایکرہ۔ پس وسیع میدان میں عجز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں ہے کہ مست منع کردا سر تعالے کی باندیوں کو اسر تعالیٰ کی مسجد دن سے۔ اور امام اسکے ابن عمر رحم وغیرہ رضی اللہ عنہم مردی ہے اور یہ از قبیل انتہاء حکم محمول ہوا کیونکہ فجر کی کثرت ہو گئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے فجر کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی ناز میں حاضر نہو۔ کمانی الفتح۔ اور عورتوں کے نظر وغیرہ کی مذمت کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہ رنہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث کو ذکر کر دیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رنہ سے مردی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احادیث کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے تعزین۔ رواہ احمد۔ متابعین مشائخ کانتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کہ چونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ کمانی۔ اور یہی مختار ہے۔ البتہیں۔ اور یہی مقصد ہے کہ عجز حسین کچھ بھی رفق ہو منع کیا دے سواے ایسے عجز کے جو بالکل فانیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا ادب انہ اوقات روزانہ میں ہر اندہ عید گاہ میں عزم۔ اور جب ناز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس وعظ وخط میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے۔ مع۔ ولا یصلی الطاہر خلف من ہوئی معنی المستحاضۃ۔ اور ناز نہ پڑے جو پاک ہے بھی ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بٹنا ہوا دم اور جسکو پیٹ پٹنے ورجع ہونے کا

مرض ہو۔ اور مردیہ کہ ایک ناز کا وقت بدون اس حدیث کے نہ گزرے تو وہ معذور ہے پس اسکا دھوا اگرچہ اس قدر تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو جس میں نہونے سے وہ ظاہر نہیں کہلا تا پس خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑے۔ ولا اظہارہ
 خلف المستحاضۃ۔ اور نہ ظاہرہ عورت کے پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ حضور میں یا اس کے بعد عذر موجود
 ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزا ہدیٰ و قدم۔ معذور کی اقتدار اس کے مثل عذر دے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہیں جائز
 ہے۔ اتبیین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ریح نکلتا و نہ ختم جاری تو اس کے پیچھے ایک عذر دے اسے مثلاً ریح دے۔ کی نہیں جائز ہے
 بوجہ یہ۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ لان الصحیح اقویٰ حالاً من المَعْدُور۔ کیونکہ تندرست کا حال
 بہ نسبت معذور کے اقویٰ ہے۔ ف۔ تو اقتدار میں صحیح کا اپنی ناک کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ والشی لا یضمین ما ہو
 فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مانوق کو تضمن نہیں ہوتی۔ والا امام ضیامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جساکہ حدیث
 میں آیا۔ اور حنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی ناز کا ذمہ دار ہے معنی مطہر بلکہ۔ معنی تضمن صلاۃ صلوۃ المقتدی۔ بایں معنی کہ
 امام کی ناز تضمن ناز مقتدی ہے۔ ف۔ تو ناز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو تضمن نہیں ہو سکتی ہے و لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تخیل
 اسکو مقتضی نہیں کہ عدم جواز معنی آنکہ ناز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تحلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہو تو اسی تک
 رسیکا جیسا کہ فتح القدر میں کیا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق میں صحت ناز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب ناز صحیح ہے
 تو امام کی صحیح ناز تضمن مقتدی کی صحیح ناز کو ہو گئی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے
 ررحم میں مفسد ناز ہے جیسے عورت کو جھونا اور ذکر جھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی ناز کراہت
 مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی ناز جائز ہے اور اس کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو
 واجب ہو کہ اسی کا جواز ہے کہ اسکی ناز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کافی اتبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور
 کے پیچھے صحیح کی ناز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر فرم کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کافی یعنی۔ لیکن کراہت ائمہ دیگر
 و اسد تعالیٰ اعلم۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب
 ہے۔ مع۔ اور جبکہ قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہ ہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے
 ہیں اور نہ اقتدار کرے امی کسی گونے کا کیونکہ امی تحریم پر قادر ہے۔ انھیض الذخیرہ۔ اور وضع ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے
 ع۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے تنگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا ستر واجب و عکا ہو
 تنگے ستر کے پیچھے نہ پڑے۔ لقوۃ حالما۔ کیونکہ قاری و کتبی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یوم التیمم
 المتوضین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے و حضور والون کی۔ و نہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ
 ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی مہر فقہار سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز
 اور امام محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانه طہارۃ ضروریہ۔ کیونکہ ہم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہ ہو تو تیمم
 ہے۔ و الطہارۃ بالماہر اصلتہ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہا انہ طہارۃ مطلقہ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت
 مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدّر بقدر الحاجة۔
 اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص
 کہ حضرت علی اسد علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو کو کاحال پوچھا تو گونے
 کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز جبکہ حالت جناح میں ناز پڑ چکا تھا پس حضرت علی اسد علیہ وسلم نے عمرو سے پوچھا تو عرض
 کیا کہ میں سردی کی رات میں محکم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نماز دن تو ہلاک ہو نا پس میں نے قول اللہ تعالیٰ لا تعقبا

الی التکلیف پھر عاقل میں ملے تیمم کر کے اٹھو نماز پڑھائی پس حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم فرمایا اور کہا کہ - یا لک میں فقہ محمد
بن العاص اور لوگوں کو اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا - حدواہ ابوداؤد و ابویہ و ابی حاتم و ابی نعیم و ابی حاتم و ابی نعیم کے نزدیک تیمم غلط
پائی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک غلطہ و ضور کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رحمہ کی خلافت افضل سے مانع ہے - و اس کا علم صحیح -
قاری کی اقتداء چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح جائز - الجمع صحیح - اس پر کہ فاسد ہے اور قاری جو از مسجد
یا دروازہ پر ہو تو مسجد میں نماز امی بالاتفاق جائز - قاری دوسری نماز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے - ن - بدل کی اقتداء سوار سے نہیں جائز - الخلاء - تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو - جلی
بحدث دائم کے ساتھ اقتداء نہیں صحیح ہے - جوامع الفقت - قاری نے امی کا اقتداء کیا تو نماز شرع نہ ہوئی حتیٰ کہ فقہ سے
وضو نہ ٹوٹا - ف - اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی - یہی صحیح ہے - فہم علیہ محمد فی الاصل - المبط - ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھ کر ہو تو نفل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے کمتر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے - المبط - باستثنا سے دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی نماز صحیح صحیح
نہیں ہے - قاضی خان - خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہو یا امی کو قاری ہو یا مظلوم ہو یا نبی - یہی ظاہر الروایہ ہے - الثنا -
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جاہل کی رعیت کی تو ایسا حکم پڑھ کر تنہا امی گونگے کی نماز جائز ہے - علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کا کافی
الجمع - یا فاسد ہے - علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم - کافی الثنا - اور کلام آج ہے - م - و یوم المالمح الغاسلین - اور امامت کرے مسیح کرنے والا
دھونے والوں کی - ف - یعنی موزوں پر مسیح کرنے والا پانوں دھونے والوں کی امامت کرے - م - بلا خلاف صحیح -
لان الخلف مانع سرائیۃ الحدیث الی القدم - کیونکہ موزہ تو حدیث کے قدم تک سرائیت کرنے سے روکنے والا ہے - ف
تو حدیث سے بیرون کی طہارت نہ ٹوٹی - م - و ما حل بالخلف ینزلہ المسح - اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اس کو مسیح
دہ کر دیتا ہے - ف - تو موزہ دالے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے - م - بخلاف المستحاضۃ لان الحدیث
لم یعتبر زوالہ شرعاً قیامہ حقیقہ - برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتداء بوجہ معذور ہونے کے نہیں جائز ہے
ایسے کہ حدیث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اس کا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے در حقیقت قائم ہونے کے - ف - کیونکہ معذور کا
حدیث در حقیقت قائم ہے تو شرع کے باوجود حدیث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدیث کو زائل قرار دیا ہو - شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتداء جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدیث حقیقہ زوال ہو مگر ظاہر ہے تو امامت روا ہے - و اس کا علم
م - فقہ کی کتب پر اور حیرہ پر مسیح کرنے والا مثل موزہ پر مسیح کرنے کے ہے - الخلاء و المبط - و یصلحہ انقام خلف
القاعد - اور نماز پڑھے مگر باوجود ان کے پیچھے بیٹھنے والے کے - ف - یعنی جو بیٹھے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنا والے کے
پیچھے نہیں جائز ہے - وقال محمد لا یجوز ہذا لقیاس بقوۃ حال القائم - اور امام محمد نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتداء نہیں
جائز ہے اور قیاس بھی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے - ف - بلکہ حدیث صحیح میں ہے - و اذا علیؑ جالساً فخلوا جلوساً - یعنی جب امام
بیٹھے پڑھے تو تم بھی بیٹھے پڑھو - و من عکناہ بالنص - اور مجھے قیاس کو بقاء نص کے ترک کر دیا - و ہوا روی - اور نص وہ حدیث ہے
جو روایت کی گئی کہ - ان الہی صلعم صلیؑ آخر صلاتہ قاعداً رسول اللہ صلیؑ نے پڑھی اپنی آخر نماز تھی - ف - یہی سب سے آخری حدیث ہے
کے روز بیٹھے پڑھا - و انھوم خلفہ قیام - اور قوم آپؐ کے پیچھے کھڑی تھی - ف - اس طرح کہ ابو بکرؓ دن جو پہلے پڑھا رہے تھے
آپؐ کی اقتداء کرنے لگے اور باقیوں نے ابو بکرؓ کی اقتداء کی - پھر آپؐ کے بعد وہ شبہ کی مسیح کی نماز آپؐ نے ابو بکرؓ کے
پیچھے پڑھی ہے - کما نص بہا لیسینی اور دونوں حدیثیں صحیح ہیں - بلکہ ہی رحمہ نے اپنی اسناد شیخ حمیدی رحمہ سے نقل
کیا کہ حدیث از علیؑ جالساً فخلوا جلوساً - منیع ہے کیونکہ آخری نص وہ تھا جو مذکور ہوا - پھر شائع کے تصریح کی کہ مرئی

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہو کہ اسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کھی ہو لہذا ازماہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہیں جس نے تحریمہ کھڑے باندھ کر قیود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ ہے۔ شخص الفتح۔ تو بھر وہ تو فقیہ یہ عمدہ ہے کہ حدیث اذ علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حجر یہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور صلیح نہیں ہے۔ فافہم دالہ اعلم۔ م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ نماز ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ کی اقتدار کرتے تھے مثنیٰ یہ کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابو بکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تھے حضرت لوگوں کو سناتے تھے۔ دایہ میں ہے کہ اس سے لگلا کہ مجھ و عبد بن میں جو تکبیر ہوتے ہیں جائز ہیں یعنی بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیتے اور اللہ اکبر کے دونوں ہتھ سے منکرتے ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے ناند ادا نہ لانا چلتا ناہو جو مقصد نازی۔ شخص الفتح۔ پھر نص مذکور میں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حضرت ابو بکرؓ تھے اور باقی صفوں پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی درہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر بیان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھتا ناہو اور اعلیٰ امام اگر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہ ہو تو رد اسے گرین نے یہ جزیئہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔ و یصلی المومی خلف مثله۔ اور ثمر سے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرتے دے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام پیچھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کر کے بیٹھ جانا اولیٰ ہے۔ تھامشی۔

فت۔ پس جائز ہے۔ لاستواء الثمانی الحال۔ کیونکہ حالت میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری معبر ہے۔ گمانی محیط۔ الا ان یومی الموم قاعد او الامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام بیٹھے لیٹے۔ ف۔ تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ محیط۔ یہی مختار ہے۔ البین۔ اور نہیں مختار ہے قول تھامشی کہ یہ تینوں اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہے منع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قیود تو معبر رکن ہے۔ فیثبت بہ القیود۔ تو اسکے ساتھ حال مقتدی کو قیود ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدار گزارا ناہو اسم۔ ولا یصلی الذی یرکع و یسجد خلف المومی۔ اور نہیں اقتدار کرے جو رکوع و سجود کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع و سجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ لان حال مقتدی اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ و فیہ خلاف زفر۔ اور اس میں زفرم کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ آنگے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول۔ ع۔ امام بیٹھے رکوع و سجود کرتا ہو اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع و سجود کرتے ہیں تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع و سجود کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع و سجود سے ٹہرے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع و سجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ بیٹھے اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہے میں الذی فرغ۔ ولا یصلی المفترض خلف المتفضل۔ اور نہیں ٹہرے جو فرض ادا کرتا ہو پیچھے فضل ٹہرنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہے و روایت احمد و آنگے مذہب میں مختار اکثر اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب و زہری و حسن و ابو قلابہ و یحییٰ بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد و برواتی طاؤس کا ہے۔ ع۔ لان الاقدار بناء۔ کیونکہ اقتدار کرنا بناء ہے۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی نیست چیز نہیں ہے تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے عہد پر مبنی کرے۔ و وصف المفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف نہ ادا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل ہے جبکہ جو پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیا۔ فلا یتحقق البنا علی المعدوم۔ تو بنا کرنا معدوم پر متحقق نہ لگا۔ ف۔ تو ثبوت ہوا کہ ہمیں اقتدار کرے مقرر میں پیچھے غیر مقرر کے یعنی پیچھے متفضل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

من یصلیٰ فرضاً آخر۔ اور نہیں اقتدار کر لیا جو ایک فرض پُر تھا پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پُر تھا۔ فقہ
 کیونکہ تقدی میں جو وصف فرضیت ہے وہ امام میں اگرچہ موجود ہے لیکن موافقت ندارد ہے۔ لان الاقترار شریک
 و موافقہ۔ کیونکہ اقتدار تو شرکت و موافقت دونوں ہے۔ فقہ کہ جو خالی شرکت ناز کے افعال میں نہیں ہے۔ غلابد
 من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ فقہ یعنی اتحاد ناز فریضہ تاکہ تحریر میں شرکت اور افعال میں موافقت ثابت
 ہو۔ اور تقدی کی طرف سے امام مناسبت ہوا سطح کہ تقدی کی ناز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو۔ م۔ حاصل آنکہ
 دونوں کی نازوں کا اتحاد شرط ہے تو اقتدار صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس معنی النظر کی اقتدار معنی العصر سے اور آج کے
 معنی العصر کی اقتدار کل کی تقاضاے عصر یا جمعہ پُر کرنے والے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی ج
 اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ فقہ۔ نذر ناز دالے کی اقتدار دوسرے نذر ناز دالے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونوں
 نذر بالکل متحد ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پُر کرنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
 کی اقتدار دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ بیان قسم پوری ہونا مراد ہے تو ناز دالے اصل نفل رکھتی تو معلوم
 ہوا کہ ہر حالت کی اقتدار دوسرے حالت کے پیچھے جائز ہے۔ فقہ۔ اور اسی وجہ سے حالت کی اقتدار نذر کر کے دالے
 کے پیچھے جائز ہے نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پُر جانی ہیں تو ان کا سبب طواف ہے پس
 طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو ناز طواف میں اقتدار بھی جائز نہیں ہے۔ فقہ۔ اگر نفل میں دو آدمی مشترک
 ہوئے پھر امام نے فاسد کی تو قضاء میں دونوں کا اشتراک جائز ہے اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کر کے قضا میں جماعت
 چاہی تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پڑے سکتے ہیں۔ اگر دونوں نے فریضہ
 ظہر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے امامت ہی کی نیت کی تو ناز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی
 منفرد ناز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدار کی نیت کی تو فاسد ہے۔ فقہ محیط السرخسی۔ سنت بعد النظر
 پُر کرنے والے نے قبل النظر کے سنتیں پُر کرنے والے کی اقتدار کی تو جائز۔ الخلاء۔ اور سخت بعد عشاء میں تراویح
 پُر کرنے والے کی اقتدار جائز ہے۔ نفع۔ اور دوسرے میں جبکہ اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اسکا اقتدار ایسے شخص کے ساتھ جس کا
 اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے۔ یعنی جو ترکہ واجب جانے وہ وتر سنت جانے والے کا اقتدار کرے تو جائز ہے
 اور باب الترمیمین آویگا۔ م۔ بالجہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مقرر کی اقتدار قفل یا دوسرے مقرر کی پیچھے
 نہیں جائز ہے۔ م۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقتدار ان سب صورتوں میں
 درست ہے۔ فقہ یعنی تقدی رکوع و سجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونوں مسئلہ مقرر تقدی کے۔ لان الاقترار
 عندہ ادار علی سبیل الموافقة۔ کیونکہ اقتدار امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ادار کرنا بر سبیل موافقت ہے۔ فقہ
 یعنی افعال میں صرف موافقت ہو۔ پس گویا اُن کے نزدیک ہر شخص اپنی ناز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر
 کہ افعال جو ہر ایک ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کریں۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
 کے معنی ہیں۔ فقہ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اقتدار بھی معنی ہے کہ تقدی کی ناز میں امام کی ناز کے داخل ہونے کا
 امام کی ناز فاسد ہونے سے ناز تقدی بھی فاسد ہے اور امام کی ناز صحت خوب ہونے سے تقدی جو نہا بدیافت تھا امام کی ناز کے ضمن
 میں یہ ناز بہت خوب پائیگا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ الامام طاسن والٹون من انہ۔ وہ
 امام کو دانتہندی۔ اور حدیث صحیحہ میں ہے کہ امام کی ناز تمام قوم کی ناز و فاکلیل ذمہ دار ہے وہاں امام کی ناز
 ہے کیونکہ ہر شخص پر ناز خود فرض ہے تو یہ ضمانت ناز کے صحیح ہونے کا فاسد ہونے میں ہے۔ پھر امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں کہ

ناز منفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جس میں معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قرات کرتے اور بعض قوم نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو ملامت کی کہ کیا تو فقہہ برپا کرتا ہے اور اسطو سورتیں مفصل کی تھیں کر دین۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جا کر انکو بھی ناز پڑھاتے۔ لفظ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ ہے کہ واپس جا کر انکو نماز فریضہ پڑھانے۔ وجہ استدلال یہ کہ ناز خود فرض پڑھ کر جب امامت کرتے تو منفل ہوتے اور قوم مقرض ہوتی تھی تو منفل فرض کی اقتدار منفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صحت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی ایسے صدمہ کرے تو ایک صحابی رنہ لے سکے ناز پڑھا دی تو یہ عین فریضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر نرا پچ پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار منفل پڑھتا ہو تو اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کر لے کیونکہ جامعہ ادا کی بدون اتحادیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ پھر ہمارے علماء رحمہ نے اس استدلال میں سخت کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہیں ہوئی کہ منفل کے پیچھے اقتدار مقرض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو معتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرات ممنوع ہے جیسے معاذ رنہ کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ رنہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دست میں ایسا کرنے سے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا وجہ نادانستگی قوم کے تھا یا بطور معدوم تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث ہی مقصود کے واسطے ہوئی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوئی وہاں قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیضاور معتدی کھڑے ہونگی صحت میں کیا گیا تھا جو کہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب معاذ رنہ کا طول قرات کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے اسے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے بعد معاذ رنہ ہمارے پاس آتا ہے اور ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلنے میں تودہ ہم پر نماز کا طول دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رنہ کو ٹھرایا کہ تو فقہہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ روادہ الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے ساتھ نہیں اور یا تو ہم کی امامت کرنے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ رنہ آپ کے ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کتابی کہ ظاہر شکایت قوم کی پونہی کہ اول تو معاذ رنہ آپ کے ساتھ عشاء پڑھ کر دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اس پر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو ثلثات طویل کر دیتا ہے پس حضرت نے جو کچھ معاذ رنہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ لانا پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑ دیجئے۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تخفیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع حمازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت منع نہ ہوتی اور وہ معاذ کا عشاء پڑھ کر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

جھوٹا دوم یہ کہ امامت کو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع نہیں ہو سکتی۔ اگر امام کا واسع ہو کر امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پر حکمران بنے تک محکم کی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر تفضل کے پیچھے فرض نہ ہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہے کہ منع کرنا در طرح اول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے لکھا جاوے اس طرح کہ تفضل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو امامت نہ کر۔ ظاہر یہ کہ یہ طول کلام چاہتا ہے امامت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مناتب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہے کہ آپ کو جامع الکملات ہوئے تھے تو آپ نے مقصود و حوت میں منع بھی کر دیا اور معاذ کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حوت میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ چرو یعنی پھر قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رحم کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ حق یہ ہے کہ منع تو موجود ہے اب کلام اس میں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء سے مقصود تفضل یا نہ تھی تو ظاہر ہی منع پر عمل ہو گا جب تک کسی دوسری دلیل سے مقصود کا اقتداء تفضل معلوم نہ ہو۔ اگر لکھا جاوے کہ جواز نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اس واسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تفضل فرما سے مانع میں ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رحم کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رحم کو منع کرنا نہ کر نہیں تو اس سے جواز نکالا ہے پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثابت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے تفضل کی نیت سے پڑھتے ہوئے کیونکہ نیت کا حال کیونکہ معلوم ہو۔ رو کیا گیا کہ معاذ رحم یہ فیصلت کیونکہ چھوڑنے کے فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اس کا جواب شیخ تقی الدین الشافعی نے دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ امامت مقررہ بلکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود میری فیصلت ہے اور وہم مذکور تو مدینہ کے جملہ مساجد کے اماموں پر اعتراض ہے۔ کیا گیا کہ امام شافعی رحم نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی نہ قطع و کسر فریضہ۔ یعنی معاذ رحم کو قوم کو پڑھانے تو معاذ کی تفضل ہوئی اور قوم کی فریضہ ہوئی۔ پس یہ میری ہے کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوئی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں نے نہیں ذکر کیا ہے صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہے کہ اسکو شافعی رحم نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہے یعنی امام نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی وابن تیمیہ حنفی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہے۔ پھر اس پر حدیث جابر رحمہما علیہما یہ وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نازخوف و درکعت پڑھائیں پھر دوسرے کو درکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار بوئیں اور قوم ہر ایک کی درکعت ہوئیں اور صلوة المسافر ہمارے نزدیک وہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو تفضل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رحم کے نزدیک کل فرض ہیں۔ معاذ رحم نے جو اب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دوم مرتبہ پڑھنا رہا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو دوم مرتبہ پڑھتے تھے یہاں تک کہ مانع کر دی گئی۔ اور ایسا ہی غلبہ لفظ ذکر کیا۔ پھر یہ نسخ ہوا بحديث ابن عمر رحمہما علیہما کہ حضرت نے یہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقین العبد رحم نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر نسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رحم نے ایک نسخ اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دوں صحیح متعارض میں جہانک ممکن ہے ترجیح دیا جاوے اور وہ بیان نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہے اور جب ہم یوں کہیں کہ ایک نص سے اباحت نکلتی ہے اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہے تو یہ بھی یہی معنی کہ سراح نسخ ہے۔ اور بات صحیح انصوح سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نازخوف ایک ہی ایک رکعت کر کے پڑھائی اور در بیان میں ہر گروہ کو ناز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء سے تفضل بغیر فرض روایتی نہ ہو

سہرگروہ کو پوری ناز پڑھا دیتے۔ منع۔ و یصلیٰ التفتل خلعت المنقرض۔ اور اقتدار کے منتقل بھیجے منقرض کے وقت
اگرچہ منقرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرات نہ کرے۔ اَللّٰہُ تَعَالٰی جَانِبَہٗ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
قائم واجب ہو جیسا کہ معنی سے درمختار نے بیان کیا تو اگر منقرض نے قرات نہ کی تو ناز واجب الامارہ پر ہم۔ اور اگر قنفل نے اقتدار
تو ذکر پھر اسی فرض میں منقرض کی اقتدار اس نیت سے کی کہ توڑنے سے ہوا سکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی ۱۔ لان الحاجة فی حقہ۔ کیونکہ حاجت منتقل کو۔ الی اصل الصلوٰۃ۔ اہل ناز کی یہ
وہ موجود فی حق الامام فی تحقیق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بنا پر اقتدار شکیک ہو جاوے گی۔ ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدار کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو ناز اعادہ
کرے۔ قطع۔ اور اگر قبل اقتدار کے جانے تو بالاجماع اقتدار کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدار کے صرف امام
معلوم کیا تو ناز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہ یا مبط۔ اور وجہ اس میں یہ کہ مقتدی کی ناز ضمن میں ناز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر پر خلاف اصول شافعی رحم کے کہ ہر ایک کی ناز علیحدہ ہے تو ان کے نزدیک ناز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی ناز باطل ہے۔ نقولہ علیہ السلام من ام قوام ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلواتہ واعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر لکھا کہ وہ محدث یا جب تھا تو اپنی ناز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی ناز میں اعادہ کریں۔ و فیہ خلاف الشافعی بنا علی ما تقدم۔ اور اس میں شافعی رحم کا خلاف ہے بنا
اس کے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رحم کے نزدیک اقتدار تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر کے
اور یہ نہیں کہ غیر کی ناز پر اپنی ناز مبنی کرے۔ ونحن نعبر معنی التضمن۔ اور ہم نفس کے معنی مغیرہ کہتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدار
بنا پر غیر کی ناز پر۔ و ذاک فی الجواز والفساد۔ اور یہ نفس تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
من ام قوام اکم صحف کو پہنچے یا اس کے مانند تو حجت کافی ہے۔ و نہ معنی نفس ثبوت ہون تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ مفعول۔ لیکن امام محمد رحم نے آثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو ناز پڑھا یا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رحم کا امامت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کافی
الیعنی والفتح۔ ترمذی کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور کہ متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں ہم۔ اولیٰ یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد و الترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤمن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واخلف للمؤمنین۔ یعنی امام مؤمنوں کی ناز کا ضامن ہے اور مؤمنوں کی
امانت دار ہے اسی الامون کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤمنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی ناز میں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ ناز ہر شخص پر خود واجب ہے تو حصین ہوا کہ قوم کی ناز میں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جب ہو تو اسکی نسا باطل ہے پس وہ جکی ناز میں کا ضامن تھا
انکی ناز میں بھی فاسد ہو میں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد الغزیز بن محمد بن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رحم فرما روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ نتیجہ میں کہ امام مسلم نے انبی صحیح میں قریب چارہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا کہ
امام داؤد کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم ناز مجرمین داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آگے اور آپ کے
سر سے پانی پکٹا تھا میں انکو ناز پڑھا یا پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے جس اگر اس حالت میں تکبیر تحریرہ متقدّم ہوئی تو کھڑے رہنے کو کہیں گئے۔ جو اب یہ کہاد ل نو یہ صحیح نہیں کہ وہ
تکبیر بانی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ وہ اس ہو کر تکبیر لیں۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا
کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ اگر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے ہیں قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب چاہا
ہے کہ خالی تکبیر پر دستہ لال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہو گی پس صحیح ہوا کہ اعادہ واجب ہر دم۔ امام پر واجب ہے کہ قوم
کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جائیکہ ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا لمحی سے ہی لمحہ ہر بشر ملکہ متقدّمی نہیں
معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ البحر عن معراج الدیابہ۔ یون ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے کہ
پھر امام تو پوری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے کہ وہ
اگر مدت تک ناز پر رہ جائے پھر کما کر میں نے پھر وضو یا مع نجاست مانع ناز پر حالی تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ
فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اس نے کہا کہ میں تو جو سی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصحیح ہے پھر اس شخص کا حکم قتل کا ہے
تو اس پر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر و جانیکی۔ لہٰذا ع۔ اگر جو سی یا فاسق لا ابالی ہو اور احتمالی ہو کہ اس نے
احتیاطاً وضو پر بیزار گاری کے طہر کیا تو لوگ اپنی نادین بھیریں۔ یون ہی اگر کما کر میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اطلاع
ہ۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتیٰ کہ عداً ایسا نہیں کیا۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کا فر یا مجنون یا عذت یا خشی
یا ای تھا یا بغیر تحریرہ یا محدث واجب پر حالی ہو۔ انہیں۔ واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون ملحق ہو اسکی اقتدار دست نشہ
کی اقتدار نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اسکی اقتدار صحیح ہے۔ تاہن خان۔ خواہ افاقہ
وقت میں ہو یا نہ ہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقہ ابو الیث ہے۔ التاثر خانہ۔ و اذا صلی امی بقوم یقرءون و یقوم
امین۔ اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امینوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اس کے
پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصل اسم فاسدہ عند ابی حنیفہ۔ تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ان سب کی
ناز فاسد ہے۔ وقال صلوة الامام ومن لم یقرء تاممہ لانہ معذور ام تو ما معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام
کی ناز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے انکی ناز پوری ہے کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔
اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا امام العاری عراۃ ولا یسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے ننگوں
اور ستر ڈھکے ہوں کی۔ ف۔ کہ اس صحت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی ناز جائز ہے اور محدث ملکہ ہوں
کی فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اسی طرح بیان بھی امی امام اور امینوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول
بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اس کے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا ہوگا
بمطابق اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہٰذا امام مصنف نے
دلیل امام عظم کہی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا ففسد صلاۃ۔ امد امام رحم کی دلیل
یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرات کو باوجود قدرت قرات کے تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔
تو پھر سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ و ہذا۔ اور یہی یہ بات کہ امی نے فرض قرات کو مع قدرت ترک کیا۔ لہٰذا مقتدی
بالتقاری کون قراءۃ قراءۃ لہ۔ اسے ہے کہ اگر امی نہ کہ اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدار کر لیتا تو قاری کی قرات انکی
قرأت ہو جاتی۔ ف۔ امد۔ اقتدار کر لیتا اس کے اختیار میں تھا تاہن اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرات
امی کی قرات ہو جاتی۔ بخلاف ملک المسئلہ۔ بخلاف اس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے۔ و امثالہ
امثالہ کے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے مروج نے چند مجرد و متقدّموں کے امامت کی یہ خبر دے کر کہ امام

بند اغیارہ کرنے والوں و چند قدرت والوں کی امت کی جہین امام کی توقع مقتدی میں نہیں آتی۔ لان الوجود فی حق
 الامام لا یکون موجوداً فی حق القندی۔ کیونکہ الی مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہو وہ مقتدی کے لیے
 موجود ہو جائیگی۔ فـ تو مشرور کے پائندہ رست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا مشر
 و حکم کیا یا رکوع و سجود ادا ہو گیا۔ پس اس فرق کے ساتھ ایک گام دوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جادے کہ
 جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قراءت کی قدرت ہوتی ہو تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نازیہی درست نہو سوائے قاری کے پیچھے
 حالانکہ تمنا نازیہ ہر گز نہ ہو۔ و لو کان الامی یصلی وحده۔ اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نازیہ پڑھتا ہے۔ و القاری وحده۔ اور
 قاری تنہا نازیہ پڑھتا ہے۔ جاز ہو اصحیح۔ تو جائز ہے ہی حکم صحیح ہے۔ فـ پھر کیونکہ اُمی کی نازیہ قراءت جائز ہوئی کیونکہ
 قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قراءت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صحت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رحم سے نہیں ہے۔
 لہذا فی شرح الطحاوی ت۔ پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صحت میں بھی اُمی کو قراءت پر قادر سمجھا تو کہ کسی
 امی کی تنہا نازیہ فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہو اور اُمی پر واجب نہیں کہ جان
 قاری ہو تلاش کرے توجہ جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اسکی نازیہ صحیح ہے۔ لانہ لم یظهر منہا رجعت فی العجم
 یونکہ اُمی و قاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی۔ امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی۔ لیکن اگر قاری نے
 شرع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو صحیح یہ کہ اسکی نازیہ فاسد ہے۔ النہایہ۔ پھر کلام الطح و البنا یہ بیان مضرب
 ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت
 میں اُمی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی نازیہ نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام
 تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی نازیہ صحیح ہو جائیگی
 فافہم۔ اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا۔ فاسد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر کسی نے نازیہ کا تحریم باندھا اس نیت
 کے ساتھ کہ کسی کی امت نہ کر دنگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے۔ ت۔ اگر اُمی کے جو امین کوئی قاری ہو
 اُمی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اسپر اسکی کوئی ولایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت توجہ ہی ثابت ہوتی ہے
 نہ قاری حاضر مطاع ہو۔ الکافی۔ شاید مطاع سے مراد ماغیب جماعت ہے۔ و اسد اعلم۔ م۔ فان قراء الامام فی الاولین
 ثم قدم فی الاخرین امیا۔ اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قراءت کر دی پھر اخیرین کے واسطے ایک اُمی کو
 خلیفہ کر دیا۔ فـ خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو
 حدیث ہوا اور اسکے معاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ پڑھا دیا اور موقوف روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قراءت نہیں ہو
 تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فصدت صلوتہم۔ سب مقتدیوں کی نازیہ فاسد ہو جائیگی۔ فـ جیسے کسی طفل یا عدت کو خلیفہ کرنے
 سے فاسد ہوتی ہے۔ ن۔ و قال زفر لا تقصد لتادی فرض القراۃ۔ اور زفر رحم نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ
 فرض قراءت ادا ہو گیا۔ فـ۔ اور اخیرین میں قراءت فرض نہیں بلکہ مستنون ہے تو اس میں امی و قاری برابر ہے۔ و لہذا
 ان کل رکعہ صلوة حقیقہ۔ اور قاری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقہ نازیہ ہے۔ فلا تخلو عن القراۃ اما تحقیقاً او تقدیراً
 تو قراءت سے خالی نہوگی خواہ قراءت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو۔ فـ۔ چنانچہ اولین میں تحقیقاً ہے اور اخیرین میں تقدیراً
 ہو جو حدیث کے کو اولین کی قراءت وہی اخیرین کی قراءت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیراً قراءت واجب ہے تو اُمی
 خلیفہ کے حق میں ضرر یہ تقدیراً قراءت مقدّر کرنا ہے۔ و لا تقدیر فی حق الامی لانعدام الماہلیۃ۔ حالانکہ
 اُمی کے حق میں قراءت کا مقدّر کرنا بھی نہیں کیونکہ اس میں اہلیت ہی نہیں ہے۔ فـ۔ اور مقدّر کرنا تو وہی مجبور جان

ممکن بھی ہو۔ اور امام کی قراوت جو اسی مقتدی کی قراوت تو تقدیر انہیں بلکہ وہ ولایت کے ہر مکانی و مکانی۔ اگر ہم انہیں میں قراوت صحیفاً واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہو۔ وگذا علیٰ ہذا تو قدمہ فی القشد۔ امیر یون ہی ایسا بنا ہوا کہ امام کی قراوت کو تشدد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ باہرین عہد کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدیث ہو گیا پس امام نے اسی کو خلیفہ کر دیا تو فساد بے خفا ہو گیا۔ خلافت زفر مر کے۔ اور اگر امام بعد از تشدد کے بیٹہ چکا پھر حدیث ہوا اور اسے اسی خلیفہ کیا تو بالاجماع نادر پوری ہو گئی۔ ذکرہ فقر الاسلام اور یہی صحیح ہے۔ (الفروع) فقہ کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے اور مسافر کا اقتدار عقیق کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔ عقیق نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ المصاحف۔ امام قرآن پڑھنے کے ذکر کیا کہ اسی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے استفادہ قرآن سیکھے کہ جس سے ناز جائز ہوئی ہے اور اگر تصور کیا تو اس قدر تعالیٰ کے نزدیک معذور ہو گا۔ اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہو گا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضی خان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ آخرے ہوے کا سوار کے ساتھ۔ المصاحف۔ اور نہ اشع کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اس کے مثل اشع کا اقتدار اشع کے پیچھے روا ہے۔ بشرطیکہ جامعیت میں کوئی ان حروف کا انداز کرنے والا نہ ہو اور اگر ہوا تو اشع کی امامت سے قوم و اشع سب کی ناز فاسد ہوئی۔ اور جو شخص کہ وقت کی جگہ وقت نہ کرتا اور بے جگہ وقت کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنہا بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ت کو کئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المصاحف۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا دم پر چھپی تصویر ہے تو منافقہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کمانی العنصری۔ چار مقام میں امام کی متابعت ذکر ہے اول جبکہ امام کوئی سجدہ نہ کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے جو پڑ زیادہ کیا تو جانک حدیث و اقوال صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر ناز جنازہ میں چار سے بڑھا کر تو متابعت نہ کرے۔ چارم اگر چھ رکعت میں قدر تشدد کے بعد سو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچوں کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچوں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشدد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ پانچوں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ نو چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ ۱۔ نفع العیدین وقت التحریم۔ ۲۔ تکبیر رکوع۔ ۳۔ تسبیح رکوع۔ ۴۔ تسبیح سجود۔ ۵۔ سمع المدین حمد یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسبیح نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر۔ ۷۔ قراوت تشدد۔ ۸۔ سلام۔ ۹۔ تکبیر تشریق۔ المصاحف و خزائن المفتین مع۔ اسی جبکہ قراوت نہیں آتی تو کیا وہ نازین بقدر قراوت کے قیام کرے تو امام طہیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاشع جو بلا قراوت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ افصح۔ واضح ہو کہ مقتدی بنی بنی میں مددک و لاحق و مسبوق پس مددک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک ناز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بلند جھوٹ گئیں خواہ یہ مددک خود لاحق میں ہوا جیسے حدیث یا غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہی جیسے ناز خوف میں اول کردہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے کچھ رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے کردہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا کردہ لاحق اور دوسرا اگر نہ ہو تو باقی جیسے شہم نے مسافر کے پیچھے باقی ناز پڑھے تو اخیر کی ذکر رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ مددک امام کی طرف سے ہو یا

وہ مقتدی بنی بنی میں مددک و لاحق و مسبوق پس مددک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک ناز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بلند جھوٹ گئیں خواہ یہ مددک خود لاحق میں ہوا جیسے حدیث یا غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہی جیسے ناز خوف میں اول کردہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے کچھ رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے کردہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا کردہ لاحق اور دوسرا اگر نہ ہو تو باقی جیسے شہم نے مسافر کے پیچھے باقی ناز پڑھے تو اخیر کی ذکر رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ مددک امام کی طرف سے ہو یا

۱۱۸

کہ امام رکوع وسجود میں مقتدی پر سبقت کر جاوے تو یہ رکعت باقرات پڑھ جائیگا۔ پھر حکم لاقی یہ کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت ہو گئی بدون قراءت کے تمام بقدر امام ہو اور کی بیشی بھی مقرر نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سو کرے تو اس پر سجدہ سو نہیں ت۔ اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز میں اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض دو رکعت سے چار ہو جائیگا۔ لیکن یہ اس وقت کہ امام خارج ہو چکا اور اگر هنوز خارج نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھ جائیگا۔ المعنی۔ ان چار دن باتون میں مسبوق برعکس لاقی کے ہر پھر لاقی بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز میں پاوے۔ ورنہ سب باقرات تمام کر جاوے جیسے امام کے پیچھے ہر۔ ت والوجہ۔ امام نے اگر سو کا سجدہ کیا تو لاقی اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسی متابعت نہیں کرے گا بخلاف مسبوق کے۔ الخلاء۔ اگر لاقی نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو پھر سے نزدیک جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اس وقت شریک ہوا۔ اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاقی بھی ہو گیا تو طہارت کر کے پہلے لاقی کی طرح پڑھے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہر کہ جن رکعتوں میں اس پر سبقت ہوئی ہر انکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے اور اس ادا میں وہ مفرد کے حکم میں ہر سوائے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدار نہیں کر سکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدار کر سکتا ہر حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدار کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ البھر۔ اور اگر بدون اقتدار کے برابر کی بیعت کرتا رہا تو صحیح رہی۔ الخلاء۔ اگر امام نے سو کا گمان کر کے سجدہ سو کیا پھر جاننا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت کی تھی تو اشہر الروایہ میں اسکی نماز فاسد اور ابو الیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں نہیں فاسد ہے۔ الظہیر یہ۔ اور اگر یہ علم نہ ہوا کہ سو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قاضیخان۔ یہی مختار دلیا گیا ہے۔ البناشہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پڑھ چکا ہو پانچویں کو کھڑا ہو گیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہ ہوگی حتی کہ جب پانچویں کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی قاضیخان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکیہ کر لی تو پہلی نماز قطع ہو جائیگی بخلاف مفرد کے۔ مسئلہ سوم۔ امام پر اگر سجدہ سو ہو تو مسبوق بھی اس کے ساتھ ہو کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اس پر وجب کہ آخر نماز میں سجدہ کرے برخلاف مفرد کے کہ اس پر غیر کے سو سے سجدہ نہیں ہے۔ مسئلہ چارم۔ مسبوق پڑھ کر تشریف دے جب اور مفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں واجب ہے۔ النفع والہجر۔ پھر مسبوق کے بت احکام ہیں۔ ازاجملہ یہ کہ امام کو قراءت جہری میں پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے۔ الخلاء۔ یہی صحیح اتفق میں ہی امح الوجہ لکھ رہی۔ خواہ قریب ہو یا بعد ہو یا بھر ہو۔ الخلاء۔ پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثناء و تلوذ پڑھے واسطے قراءت کے۔ قاضیخان الخلاء۔ الظہیر یہ۔ اگر امام کو نماز سری میں پاوے تو سبحانک الخ نہ پڑھے۔ الخلاء۔ اگر امام رکوع یا سجدہ میں ہو اور اسکی رائے میں ہر کہ ثناء پڑھ کر امام سے مل جاؤ گا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ میں ہو تو ثناء نہ پڑھے بلکہ تکیہ تحریمہ اور تکیہ جہکا و کلمہ بیٹھ جاوے۔ البھر۔ الاجماع مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا ادا کرے۔ جملہ السرخسی۔ اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے کا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول میں اسکی نماز فاسد ہو گئی یہی امح ہے۔ الظہیر یہ۔ اور یہی ظہر ہے۔ البھر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحضرات۔ ان کا قعدہ میں امام کی قدر تشہد پڑھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکر وہ تحریمی ہے۔ النفع۔ سوائے چند صورتوں کے اولیٰ یہ کہ مسبوق ماضی ہر اسکو مدت ختم ہو جانے کا خوف ہو یا سجدہ ہر کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ میں وقت عصر یا جمعہ میں وقت عشاء ہو جائے یا فجر میں صبح آفتاب کا یا اسکو حدث ہو جانے کا خوف ہو تو اسکو بلا کر اہل روایہ کہ امام کی متابعت کرے۔ بدین ہی اگر فوت ہو کہ بعد قراءت امام کے دگ میرے ساتھ ہے گداز نہ لے لے تو بھی

سنو پڑھو

تو تشدد ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے اور اگر تشدد تعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر مسبوق قبل سلام امام کے خارج ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتویٰ ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی۔ خلاصہ یہ کہ اگر تشدد میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ انتخابات کے بعد تشدد ان لا الہ الا اللہ مکرر پڑھا کرے۔ اینیائیں اور صحیح یہ کہ انتخابات اس قدر تہمت نہ پڑے کہ سلام امام کے وقت خارج ہو۔ قاضی خان خلاصہ الوجیز الفتح۔ از انجملہ اپنی تہما نماز میں جو سہو کرے اس پر سجدہ سوچ ہی مختار ہے۔ کافی التعلیم۔ داجواہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھے امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے سلام کیا تو نماز فاسد ہوگئی التعلیم۔ از انجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تھا اور اگر تاہر قرات کے حق میں اور آخر نماز ادا کرنا ہی حق تشدد میں۔ حتیٰ کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد تعدہ کرے پھر دوسری رکعت سے تعدہ کرے تو اس کے تین تعدہ ہو گئے اور دونوں میں سے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے حتیٰ کہ اگر کسی میں قرات چھوڑی تو نماز فاسد ہوگئی۔ انجملہ۔ یعنی مسبوق جو نماز تھا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اسکی اول نماز ہر قرات کے حق میں حتیٰ کہ مغرب کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونوں رکعتیں مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی میں بالکل قرات نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ تو قرات کے حق میں ہے اور تعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتیٰ کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوتی ہے پھر مسبوق ایک رکعت پھر پڑھ کر دو رکعت کے بعد تعدہ کرے پھر تیسری رکعت پھر پڑھ کر تعدہ وغیرہ کرے پھر حق قرات میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری ہے اسلئے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں موافق مذہب کے قرات فرض نہیں بلکہ افضل ہے اور بیان قرات فرض رکھی گئی ہے۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رابعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھ کر تعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر جو تھی رکعت میں اسکو قبلہ ہے اگرچہ قرات کرنا افضل ہے۔ خلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کے پہلے دو گانہ میں قرات چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے دو گانہ میں قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دو گانہ میں پا کر اقدار کر لی توجب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اس میں قرات کرے حتیٰ کہ اگر ترک کر لیا تو اسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز فکروری۔ مترجم کتاب کہ فاسد ہونے کا حکم خشک ہے اس واسطے کہ انتہاء یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دو گانہ میں قرات کی و لیکن اخیر دو گانہ جو امام کے ساتھ پایا اس میں امام کی قرات مقتدی کی قرات ہو گئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیر میں قرات ادا نہیں ہیں۔ وغیرہ فیہ قتال ہے۔ انجملہ مسبوق اپنے امام کی متابعت سجدہ سوچ کرے اور سلام و کبیر تشریف اور تلبیہ حج میں نہ کرے پھر سلام و تلبیہ میں متابعت کی تو نماز فاسد ہوگئی اور کبیر میں اگر اپنے کو مسبوق جان کر متابعت کی تو فاسد نہوگی اسی طرف شمس الائمہ شری نے یہ لکھا ہے انجملہ از انجملہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اپنے قضا کرنے پر عہد کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت کو میٹ کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہوا اور اگر امام کی متابعت نہ کر لیا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کر لیا تو نماز فاسد ہوگی اس میں بھی ایک مدعا ہے اور اگر متابعت نہ کر لیا تو بھی کتاب الاصل کی روایت ہے نماز فاسد ہوگی۔ اللع بعد اللع شرح الخواصی المختصرات و شرح البسوط لشرعی الخا صۃ السراج۔ اور سجدہ صلاتیہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا ہوا تھا تو کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کافی البحر و جامع ہو کہ اگر امام دو قوم میں اختلاف ہوا امام نے کہا میں نے چار پڑھیں اب دو قوم کے کہ میں نے پڑھیں ہیں اگر امام کو تین ہو تو اعادہ نہ کرے نہ دو قوم کا اول قریب کرے نہ دو قوم کا اول قریب ہو تو اسی فرق کا قول یا جائیگا جس کے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو۔ خلاصہ۔ اور اگر امام کے ساتھ تین پڑھیں

و اسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدار صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہو اور امام قوم تردد میں ہیں تو امام قوم پر کچھ واجب نہیں ہے۔ المخلص۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو کمی کا یقین ہے اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اس پر اعادہ نہیں۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام و باقیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دوم و عادل یقین کے ساتھ نقصان کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ المخلص۔ ایک امام خبر جا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعویٰ کیا پس جو وقت ہو وہی نازل ہو اور اگر وقت مشتبه ہو تو دونوں فرق کی ناز جائز ہے۔ کافی التعمیر۔ مترجم کتابہ کہ سہن شک نہیں کہ وہ ایک ہی نازل ہو اور دونوں کا جواز ظاہر اسطریق حکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس نادر کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبه وقت کی صورت میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہوگا۔ رہا ازراہ دیانۃ تو ظاہر ہے کہ اعادہ کرین تا فہم و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ و رہا بیان مانع اقتدار کا بطورے اقتدار صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو کہ میں گاڑی دیکھنے لگتا ہوں تو مانع محض استقامت اقتدار ہے ورنہ نہیں۔ المخلص۔ و قاضیان۔ بشرطیکہ راستہ پر صفوف متصل ہوں اور اگر متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہوں تو بالاتفاق صفت متصل ہے اور دو ہوں تو بقول ابو یوسف متصل و بقول محمد رحمہ نہیں۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول میں صفت بستہ میں پس اگر امام اور صفت کے درمیان گاڑی گدنے کی مقدار راہ ہو تو انکی ناز جائز اور یہی اعتبار صفت اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف تک ہے۔ قاضیان۔ مبدانوں میں مانع استقدر فاصلہ ہے جس میں دو صفت سادین اور مصلایٰ عید میں فاصلہ زائد کچھ مانع نہیں اگرچہ اس میں دو صفت یا زیادہ سادین اور مصلایٰ جنازہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل میں اسکو مثل مسجد کے حرام دیا ہے۔ المخلص۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دیا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دیا وہ کہ جس سے بدو ان کشتی و پل وغیرہ کسی علاج کے گدے متعذر ہو۔ شرح الطحاوی۔ یا جس درمیان کشتیان و نوا دین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اُس میں کشتی و نوا نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہیں اور یہی مختار ہے۔ المخلص۔ اور یہی صحیح ہے۔ جو اسر الاخطائی۔ یوں ہی اگر جامع مسجد میں ہو تو تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیان۔ اور اگر دریاے کلاں پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صفت دوسری طرف مگر درمیانی پل پر صفتیں متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر تین آدمیوں کی بالاجماع صفت اور ایک آدمی کی بالاجماع صفت نہیں اور دو آدمی میں وہی اختلاف ہے جو راہ میں گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ ایک جانب کی نہایت گرنے سے دوسری جانب نہیں ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صفت ہو تو ان کی اُنکے پیچھے مردوں کی صفتیں ہوں تو استحضار ان سب صفوں کی ناز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عزیزین ہوں تو ظاہر الروایۃ میں مردوں کی اول صفت سے لیکر آخر تک صفوں کے تین میں مردوں کی نازین فاسد ہو گئی۔ قاضیان۔ امام و مقتدی میں بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہنچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہیں خواہ حال امام مشتبه رہے یا نہیں۔ الذخیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی میں چڑے سوراخ ہیں تو اقتدار صحیح ہے۔ اگر چہ سوراخ مانع وصول ہوں و لیکن امام کے دیکھنے سے ہٹنے میں کچھ اشتباہ نہیں ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر حائل دیوار امام تک پہنچنے سے مانع ہو مگر امام کا حائل غلطی نہیں رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر دیوار میں سوراخ ہو تو شلخت و دخول ہیں۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگر چہ بڑی ہو اس میں کوئی مانع نہیں

نافع اقتدار نہیں ہے۔ اور جہز۔ حتیٰ کہ امام محبوب میں اور مقتدی انھما سے مسجد پر ہو تو بھی جائز۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی محبت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشبہ ہو۔ قاضی خان و الخلاء۔ اور یہی مسیح ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد کے گھر کے درمیان ہو اور حال امام اس پر مشتبہ ہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چوترہ پر جو متصل مسجد پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہاں تک مفین متصل ہو۔ الخلاء۔ اگر مسجد کی محبت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر محبت کا دروازہ مسجد میں ہو لیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ میزید سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاء۔ اب نماز میں حدت ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدیث فی الصلوٰۃ

بن سبقت الحدیث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدت نماز میں۔ انصرف۔ وہ بھر جاوے۔ فان کان اماماً متخلفاً۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ و توفلاً۔ اور خود وضو کرے۔ و نبی۔ اور نہا کرے۔ و فس۔ یعنی جس تمام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر بانی کو نبی کر کے نام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقت الحدیث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدت کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے جب یہ حکم ہے۔ دوم الحدیث یعنی حدت خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہا کہ توفلاً وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا۔ بدون تاخیر سبقت کر کے کوئی رکن ادا ہو سکے۔ نبی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل میں خلیفہ توضیح آتی ہے حتیٰ کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز ہے۔ و انقیاس ان یستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی ہم کا قول ہے۔ لان الحدیث ینافیہا۔ بدین دلیل کہ حدت تو نماز کی منافی ہے۔ والشی۔ اور جہاں واسطے وضو کرے۔ والاضحاف۔ اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ یفسد انہا۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشتبہ الحدیث العذر۔ تو یہ حدت مشابہ ہو گیا حدت عذر کے۔ فس۔ اور حدت عذر میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل ہو۔ اور جواب اس کا یہ کہ ان قیاس ہی پر لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور ہماری محبت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قار اور عفت او اندی فی صلاتہ فلینصرف ولینتوضا ولین علی صلاتہ ما لم یسلم چکے تو ہوئی یا کسیر ہوئی یا ندی لکل آئی نماز میں تو وہ بھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کر لے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ فس۔ حدیث نوافض الوضوین گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسل تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و مجتہد علماء کے نزدیک محبت ہے اور ابن ماجہ نے اسمیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمیل کی روایت ابن جریج و غیرہ ان الثم سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن منقطع ہے۔ وقال علیہ السلام اذ اصاب احدکم فقا۔ اور عفت فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق لشیء۔ زلیعی معنی نے کہا کہ یہ اطفال غریب ہیں لیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مروی روایت کی کہ انا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ باخفہ ثم ینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدت ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑے پھر روٹ جاوے تا کہ انتر جہ یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی نے حضرت علی کریم علیہ السلام کا قول روایت کیا کہ جب کوئی ادا کرے تو ہم کی پھر اپنے پیٹ میں تر تر کرے۔

حرکت سے رنج نکلنا معلوم کرے یا کسی عیب سے یا تو پاؤں سے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اس کو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں ترانہ پڑھ کر دے تو پھر کر دھو کرے۔ بالحدیث حدیث اسماعیل بن عیاض متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہو اور مانند قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود رحمہم سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رحمہ اللہ نے نام کو شش سے صرفہ صورت میں تحریر کیا کہ خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے انہما تبیین میں سے علقہ دھاؤں و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہما و عطاء و کول و سعید بن المسیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اور ناعی و ثوری و ابن ابی لیلی و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبد الرحمن ہیں یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی قرآن میں سے گزیرے اپنی ناز میں تو پھر کر دھو کر کے ناز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن جابر و اسمین اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمین نو بعد و مذکور کے ناز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب ناز کی طرف عود کرے تو بنار کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنار سے مانع نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رحمہم سے ابھی غیوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابی ہریرہ نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہنچتی کیونکہ اسمین سلم بن سلم رضی اللہ عنہما ابو عبد الملک مرومبول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباس رحمہ اللہ نے بھی مرفوعاً ناز میں رفات کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ ابی ہریرہ و والد دارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اس کی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و ابن کثیر نے شروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جب میں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمین کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ میں مرجح ہے کہ ناز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم منظر سے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوا کیونکہ طارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے پیچھے ناز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں ویر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے ناز طہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمین شروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عداۃ حدث کر دے تو اس کو بھی بے اختیار حدث میں لائق کر دے۔ جواب یہ کہ۔ ابلو می فیما یسبق۔ اہلہ تو ایسی حدیث میں ہے جو بے اختیار سماعت کرے۔ دون مایعہ۔ نہ اسمین جس کو عداۃ کرے۔ فلا یحق بہ۔ تو عداۃ لائق ہوگا بے اختیاری سے۔ فقہ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمین تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عداۃ حرکت تک کچھ ہی ہوگا۔ والاکستیناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحریر لائن شہبہ الخلاف۔ تاکہ شہبہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ فقہ کیونکہ اجماع اقویٰ ہے خبر الواحد سے۔ یعنی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ بنا کر نے پر تو صحابہ رحمہم کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رحمہم کا قول مثل لیس کے ہے۔ اور اگر حدیث مؤیدہ صحیحی مکتوبہ متروک کتا ہے کہ اجماع صحابہ رحمہم جو از بر ہے کیونکہ مرجح اس کا تھا ہے اور حدیث علی بن طلق مؤیدہ استیناف پر محمول تو وہ

ہر لیل یعنی افضل جاہدون لحاظ خلاف کے اور غیر بنار کی شرائط متعدد ہیں مثلی رعایت بین تصور کا احتمال ہر فالحکم م۔ بحسب
واضح ہو کہ جائز بنار کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنار کا جواز مرد و عورت کو یکساں ہے۔ محیط۔ اور جس رکن
میں حدث ہوا اسکو شمار نہ کرے بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ الہدایۃ الکافی۔ اور استینات افضل ہے۔ الہدایۃ المتون۔ اور
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق میں ہے۔ وقیل المنفرد یستقبل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سرے سے بڑھنا
افضل ہے۔ والا امام و المقتدی یعنی۔ اور امام و مقتدی کو بنار کرنا افضل ہے۔ صیانتہ لفضیلۃ البجاجة۔ تاکہ جامع کی
فضیلت محفوظ رہے۔ و۔ حالانکہ یہ جب ہی جو گا کہ حق کے بعد پر جاؤ کرے ہم۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو عت
دیگر مل سکتی ہو تو استینات افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہے اور قتادی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ البجورہ۔ ربایہ
بنار یا استینات بعد وضوء کے کس جگہ کرن کیونکہ جہانک چلنا سہرا نام ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا۔ والنفرد ان شاء ائم
فی منزله وان شار عادالی مکانہ۔ منفرد مختار ہے کہ چاہے بنار کر کے وہیں تمام کر لے جان وضوء کیا اور چاہے اپنی
جگہ لوٹ آوے۔ و۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہیں ہے۔ ہی صحیح ہے۔ م۔ ن۔ بلکہ رجوع افضل ہے۔ الکافی۔
والمقتدی یعود الی مکانہ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ و۔ یعنی اسپر بھی حنا لازم ہے۔ الفتح۔ اگرچہ امام
محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا۔ الاعد۔ الا۔ باستثنائے وضوء تو ان کے ایک تو۔ ان یكون امامہ قد فرغ۔ بلکہ اسکا
امام مانع ہو چکا ہو۔ و۔ ثواب لوٹنا ضرور نہیں دیکھن جواز اسواسے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے
اولا یكون بمنہا حائل۔ یا نہ درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ و۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضوء کیا وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو مانع اقتداء ہے جیسے
چوڑا دستہ ڈیڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اور ہو چکا تو جب مقام وضوء سے اقتداء صحیح ہو
تو وہیں سے بنار کرنا جائز ہے جس صفت میں آنا حتمی نہ ہو۔ شرائط بنا متعدد ہیں ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضوء
ہو اور ایسا نہ ہو کہ شاذ نادریع ہو تاکہ اس و سادی ہو کہ اس حدث یا اس کے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہ ہو سنیع البجورہ۔
اگر شاذ نادریع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اس میں از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلے ہیں م۔ چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمد آگوز کر دیا۔ یا کسی سپردی یا پانچا
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہیں ہے اور اگر عمد آحدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث جنوب
فصل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنا نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضوء ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہے تو بھی بنا نہیں کر سکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلافہ۔ اگر مصلی کو کسی نے تھک یا گولی
چیر یا تھمر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے سبوتے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول پر
بنار نہیں کر سکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر نہو بھر کے قوی کی پس اگر بد وقت قصد ہو تو وضوء کر کے بنار کرے جب تک
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کر کے قوی تو بناؤ نہ کرے۔ محیط۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اس طرح کہ جیسے مصلی کے اوپر
جھمت سے کوئی ڈھبلا تھمر تختہ وغیرہ گرے کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی مقدار دھیو کے سبب سے نہ ہو تو بناؤ
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحم۔ اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشائخ نے کہا
اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بنا نہیں جائز اور ہی صحیح ہے۔ اگر مدخت سے پیل گرے کہ زخمی کیا تو جو
بہی حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں کاٹا لگا بغیر قصد لہ خون ہوا تو بنا نہیں کر سکتا
و نہی کے لاکہ خون نکلا تو بھی بنا نہیں ہو۔ اگر مصلی کے چھینکے یا کھنکھانے کے وقت سے ہے تو بھی عمل گنی ہو جائے

اور یہی صحیح ہے۔ الغیرہ۔ اگر عزت کی گدھی بغیر اس کے قصد کے خود بخود گری جو کہ ترمیمی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر اسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ تبیین۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو دھو کر وضو کر کے بنا کرے اور اگر اسنے چوڑا ہوا کھنسنے پر تمہاک رکوع یا سجدہ میں اسپر دباو دینے سے بننے لگا تو بمنزلہ حدیث عمد کے ہے کہ اگر بنا نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیوش ہو گیا یا بخون ہو یا قفقہ مارا تو دھو کر کے نئے سرے پڑے بنا نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے اختتام ہوا تو استحساناً بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک دم سے زیادہ پیشاب کی پھینٹیں آکر کپڑے میں بس اسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ میں بنا نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدیث ہونے ہی سے جاوے۔ حتی کہ اگر حدیث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو ناز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے دآنے دونوں پڑھنے میں ناز فاسد ہوگی۔ جو الامحیح۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ تبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدیث ہو اسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سبع السمرن حمد کہا۔ یا سجدہ میں ہوا اور سر اٹھانے میں اسی قصد سے ادا کیا کہ نوبت کی ناز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی۔ اور اگر ادا سے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام وح سے دو راتین میں الگانی۔ ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردی میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدیث ہو جانے کے بعد کوئی فعل جس سے ناز فاسد ہوئی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تتمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدیث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا بعد اقصیہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر سی لاسنے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے میں بنا باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ تبیین۔ ابو علی نفسی رخ نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی شبہ ہے مگر قیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرنے سے یہی اصح ہے۔ تبیین۔ اور بعض نے کہا کہ تعد ضرورت صرف فرائض پر ایک بار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہاں اگر چار بار دھوے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دوڑ گیا اگر جو لکھ ہو یا فرق طیل بقدر دو صفت کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ اخصاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدوی قیام ناز کے اند یا دیکھا کہ مسیح بھول گیا پھر جا کر مسیح کیا تو بنا کرے اور اگر ناز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ اخصاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اٹھائے لٹا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک بہرتی میں پانی ہے اس سے وضو کیا اور ایک ماتم سے بہرتی اٹھائے ہوئے جاے ناز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا بہرتی دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بنا باطل ہے البوہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اسی وقت اتار دینا ممکن ہو یا بن طود کہ دوسرا کپڑا اگر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر جس کپڑے میں کوئی رکن ناز ادا کر دیا تو بالاحصا ناز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا و لیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے۔ اگر دوسرا کپڑا یا لیکن اسی دم نہیں اتار سکا تو کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدیث مذکور کے اسکا حدیث سابق طود نہ کرے۔ لہذا۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تمہا پھر ناز میں حدیث سادہ ہو اور وضو کرنے گیا وہاں اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو ناز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیم کو ناز میں حدیث

کے بعد باقی مل گیا اور جیسے مستحاضہ کے جو وقت کا وہ نور کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ بابتہ فرست
 کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التا نار خانہ۔ غرض کہ ہر معذور کا وقت نکل گیا۔ م۔ جیسرہ پر مس کر خوالے کا بعد حدث کے
 زخم اچھا ہو گیا تو بنا نہیں۔ التا نار خانہ۔ پانچویں شرط یہ کہ بعد حدث نہ کرے اسکو اپنی قضاء نازیادہ آدے در عابکہ
 وہ صاحب ترمذی ہے۔ البحر۔ قول اور ترتیب بیان عند سے ساقط بھی ہو در نہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترمذی ساقط ہو
 تو یاد آنا کہ جو مفر نہیں اور بنا جائز رہ سکی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت بیان درست نہ ہو جسے
 عودت در نہ بنا نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی ناز فاسد ہوگی۔ اگر عودت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث
 کے مگر کا دروازہ کھول کر وہ نور کیا پھر نکل کر اگر چہ رون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہیں۔ التا نار خانہ۔ اگر حدث
 سے اس کے کپڑے کو نکھاست لگی اسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونوں سے ہو تو
 بنا نہیں اگرچہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں۔ اتبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
 حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل ہو۔ چارم نادرا تو قیہ ہو پنجسم حدث کے
 ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد رفت میں رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی ناز نہ کرے۔ ہشتم غیر مزدوری جسکے نہ کر نیکی
 گنجائش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کرے فوراً پھر جا دے۔ دہم حدث سابق کا فوراً نہ
 یاز دہم ترتیب والے کو قضاء نازیادہ آدے۔ دوازدہم تقدیسی اپنی جگہ کے سوا ادا نہ کرے یعنی سوا اسے دو
 صورتوں مذکورہ کے۔ سیر دہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہیں ہے۔ نعم۔ یہ سب اسوقت کہ ناز میں حدث ہو گیا بعد کو
 بھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہو کہ وہ ناز سے پھر بعد اس کے حدث ہو تو ظاہر ارادہ میں بنا جائز نہیں ہے۔ ف۔
 چنانکہ ناشل فرائض کے ناز جنازہ میں بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مختصر البحر المبیح۔ پھر ناز میں خلیفہ
 بنانا ہر ایسی صورت میں جائز ہے جس میں امام کو بنا کر نا جائز ہے اور جان بنا نہیں دہان خلیفہ بنانا بھی نہیں۔ اور جو شخص
 اجتہاد میں امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا میں خلیفہ ہو سکتا ہے اور جو اجتہاد میں اس امام کا امام نہ ہو
 تھا وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا۔ المبیح یعنی اعتبار امام کا ہر نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جاعت امی ہوں تو جاعت کا
 امام انہیں کا امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ورنہ نکل کی ناز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ
 پیچھے ہٹے کھڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو دہم دلا دے کہ گویا اسکی تکبیر جوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔
 اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام نے ساتھ نہیں بلکہ اشارہ سے۔ اتبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ
 محراب کی طرف نہ کھینچے۔ المظاہر۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا ایسی کو حرم۔
 اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب محراب میں یعنی میدان میں جاعت پڑھتا ہو تو خلیفہ بنا دے جب تک صفوں سے
 تجاوہ نہ کر گیا ہو اور جب مسجد میں ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ اتبیین۔ نعم۔ مسجد سے نکل کر نہیں خواہ باہر
 صفیں ملی ہوں یا نہ ہوں۔ یہ شخص کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہیں اور عوم کی ناز
 تو شیخین کے قول میں فاسد ہو گئی اور امام کی ناز بھی اصح۔ روایت بر فاسد ہوئی قاضی خان و المتفہع۔ سبوت کو خلیفہ بنانا
 صحیح ہے اور سبوت کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو رد ہے۔ التظہیر۔ لیکن جانتک امام ہو چکا ہے اس سے
 آگے نام کرے جب سلام پر پہنچے تو در رک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ لہذا یہ پھر یہ سبوت اپنی ناز پوری کرے
 م۔ اور اگر اس نے سلام پر پہنچ کر توقف کر دیا یا بعد احدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی ناز فعل کیا تو اسی کی
 ناز فاسد ہو گئی اور قوم کی ناز تو پوری ہو گئی اور پہلا امام پس اگر وہ خارج ہو گیا ہو یعنی غافل ہو گیا تھا تو بعد

نماز کے چھوٹی چوٹی پوری کر کے سلام کے موقع پر اُٹھ گیا ہو تو اس کی ناز بھی پوری ہو گئی اور اگر نافع نہیں ہو تو اصح یہ کہ اس کی ناز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت ناز سے آگاہی ہو تو جھانسنے کی ضرورت نہیں۔ اَللّٰہُ تَعَالٰی تَعَالٰی۔ در اگر آگاہی نہ ہو تو اشارے سے جلاوے اس طرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیاں اشارہ کرے اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سوجھ کے واسطے دل پر۔ انصاریہ۔ سجدہ نازی کے لیے ایک ہاتھ تو پیشانی پر ایک انگلی و نہ دو انگلیاں۔ جامع الفقہ۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ مٹھنے پر رکھے اور قرات باقی ہو تو ہاتھ خم پر رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی ناز فاسد ہوئی خواہ عمدہ ہو یا سہواً یا جلاوے۔ چار رکعت والی ناز میں ایک نے اگر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدیث ہو گیا اُسے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر ٹھہری ہو تو خلیفہ چار رکعت ٹہرے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لائق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشاعت کر دے حتیٰ کہ جو اسپر ناز ہو پوری کرے پھر قوم کو ناز پڑھا دے اور اگر اسے یوں نہ کیا بلکہ امام کی ناز پوری کر دی حتیٰ کہ سلام تک نہ ہوئی آئی پھر اسے مدد کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ انصاریہ یعنی بعد سلام کے لائق اپنی ناز پوری کر لے۔ امام محدث اپنی امامت پر ہر بیانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا کسی کو خلیفہ کرے جو اس کی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کر لیا یا قوم کسی کو خلیفہ کرے۔ پھر اگر انہیں سے کوئی بات نہ ہوئی حتیٰ کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر اگر اسے لوگوں کے ساتھ ناز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المیہ۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثر دنوں نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں تو فاسد ہے۔ التبيين۔ اور صحیح یہ کہ دونوں فریق کی ناز فاسد ہے۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین وقت کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا۔ التبيين۔ اقوال یغیر آئندہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدیث ہو گیا اور اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصاریہ کر لیا ہو۔ اگر بعد خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے۔ م۔ ناز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہنچ جاوے۔ عفت وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدیث ہو اُسے یقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسے امامت کی نیت نہ کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدیث کی صحت میں ہے۔ ومن ظن انہ احدی مخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدیث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ ثم علم انہ لم یحدث۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدیث نہیں ہوا تھا۔ فت۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اُتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر ظاہر ہوا کہ نہیں اُترتا تھا۔ التعلیل الصلوٰۃ۔ تو وہ نئے سرے ناز پڑھے۔ فت۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں سوال لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا۔ فت۔ کہ اُسکو حدیث نہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ یصلی بالقی۔ تو باقی ناز پڑھے۔ فت۔ بدلیل استحسان۔ والقیاس فیما الاستقبال۔ اور قیاس و دونوں مسجد تو ان میں یہی کہ نئے سرے پڑھے۔ و ہو رواۃ عن محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول مردی ہے۔ لوجود الانصراف من غیر عذر کیونکہ قبلہ رخ سے نہ پھر ناز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ فت۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف نہ کیے ہو بے ہوا پٹھان کے ہو یہی ظاہر الرایہ ہے۔ جرح بزرگات اسکے جب کہ در حقیقت حدیث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صحت میں ہوجاے جس کے خلاف قیاس اسکا انصراف مفید نہ ہوا۔ وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلیٰ مذکور اصلاح کی نیت سے پھر تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا مفید نہیں۔ الا تری انہ لو تحقیق ما تو جہدنی علی صلاۃ
کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُس نے تو یہ کیا تھا یعنی حدیث واقعی ہوتا تو وہ اپنی ناز پر بنا کرتا۔ فالجی شخص
الا اصلاح بخفیۃ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ ادا کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر لکھنا نہیں
نہیں ہر جگہ۔ الم یختلف المکان بالخرج۔ جب تک جگہ نہ بدلے ہو مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ
بدلنا تحریر کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریر باقی ہے و علیٰ ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کر کے پھر
حالانکہ دشمن نہ تھا تو اسکی ناز باطل نہ کی جب تک اپنے مقام سے خارج نہ ہوا۔ جامع الغزاشی ع۔ وان کان
استخلف فسد۔ اور اگر اس موقع پر کسی کو خلیفہ بنایا تو ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اگر جگہ سے تہاذر نہ کیا ہو۔ ف۔
لانہ عمل کثیر من غیر غدر۔ کیونکہ یہ بلا غدر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کیا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم قبول صاحبین ہے۔
شفرقات ابو جعفر میں لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی اس سے قبل۔ اور ابن ساعہ نے امام محمد سے روایت
کی کہ خلیفہ اگر تمام امام میں کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنایا تو امام کے سوا
انہیں کی ناز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ و ہذا بخلاف ما اذا ظن انہ اقطع علی غیر وضوء۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف
ایسی صورت کے کہ اُس نے گمان کیا کہ اُس نے بغیر وضوء ناز شروع کی ہے۔ ف۔ یا مذہب پر مسیح کچے تھا اُس نے مدت گزر جانے کا
گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُس نے سر بسو ڈیکر آب گمان کیا یا ناز ظہر میں اسکو گمان ہوا کہ میں نے ناز فجر نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیب کی
واجب ہے یا اُس نے کپڑے پر سرخی دیکھ کر خون گمان کیا۔ اتبیین۔ فالصرف۔ پس اُس نے بیخ پھیرا۔ تم علم انہ علی وضوء۔ پھر
جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو ناز فاسد ہوئی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے
خارج نہ ہو۔ لان الاصراف علی سبیل الرضا۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رضا ہے۔ ف۔ یعنی ناز کو جوڑنے کے طور پر پھرنا
نہ بر سبیل اصلاح۔ الا تری انہ لو تحقیق ما تو جہد یستقبل۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا
گمان کیا تھا تو اسے ناز پڑھتا۔ ف۔ تو اسی گمان پر پھرنا بھی تھا بخلاف صورت اول کے کہ اس میں رضا نہیں بلکہ بنا ہوا
فہما ہوا محرف۔ پس ہی دونوں میں اصل ہے۔ ف۔ جسے فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسے بطور حرکت
در رضا کے پھرنا تو وہ فاسد ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بناء
کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریر ٹوٹ گیا۔ پھر دار و بیت اور مصلیٰ عید اور مصلیٰ جنازہ کا حکم مسجد کا ہی سوا
حدیث کے کہ وہ اگر اپنے مقام ناز سے باہر ہوئی تو ناز فاسد ہو گئی۔ اتبیین۔ و مکان الصفوف فی الصفی
کہ حکم مسجد۔ اور صفرا میں صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ و لو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا ہو
ف۔ پس اگر آگے سر ہو۔ فالحد المستور۔ تو حد سر ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر سر سے تہاذر کر گیا تو ناز فاسد ہو گئی
وان لم یکن۔ اور اگر آگے سر نہ ہو۔ فمقدرا الصفوف خلفہ۔ تو ہند اسے پیچھے کے صفوں کے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر پیچھے
صفین بائیں گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی بائیں گز ہے کہ اس سے تہاذر میں ناز فاسد ہو گئی اور اسی پر مبیین المتحققین
بہزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہے و لیکن ابن الامام نے کہا کہ جب سر نہ ہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
کیونکہ امام اپنے حق میں مشرور ہے اور مشرور کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بھرائی مدد بخاری میں جمعیت کر کے اسی پر اجماع کیا
شرح کتاب ہے کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں مشرور ہے اور حق میرے نزدیک ہے کہ مشرور کی ادا و قیام
ہر جہاں اصول میں صریح ہے تو جماعت کا اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان مشرورا۔ اور اگر
گمان کرنے والا مصلیٰ ایک مشرور ہو موضع سجود میں کل جانب۔ تو حد اس کا تمام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتیٰ کہ

دائیں بائیں دیکھنے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کثافی الجہد ۷۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو چھپے بھی صفوف تک حد نہ ہونا چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق چھپے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رحم سے مخصوص ہے اور پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر کیا۔ م۔ وان جن۔ اور اگر علی مجنون ہو گیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو۔ او نام فاضل۔ یا سکر تعلم ہو گیا۔ او اعلیٰ علیہ۔ یا اسبر اغار طاری ہو گیا۔ استقبال۔ تو ناز کوئے سے بڑے فتنہ بشر طیکہ تشدد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغار ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گارے بغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ریح داعی کی راہیں بند کر کے جس وحشت و حواس کو معطل کر دیتا ہے یہ اطباء کا قول ہے۔ م۔ تشکلیں کے نزدیک اغار ایک سوہی جہ انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضا میں نور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغار ہو سکتا ہے جنون محال ہے۔ م۔ بالجہ اگر ناز میں حضور ثوث جانے کا حکم ہو۔ جنون یا خواہی اخلام یا اغار سے ہو تو بنار نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑے۔ م۔ لائے چند وجود مذہبہ العوارض کیونکہ ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ علم کین فی معنی ما در نہیں تو یہ عوارض معنی ان عوارض کے ہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح و قرد کسیر و ندکی کہ خشکا وقوع نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدیث نادر الوجود میں بنار نہیں ہے۔ م۔ و کذ لک اذا مقہ۔ اندیون ہی اگر اسنے مقہ مار دیا۔ ف۔ تو بنار نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری میں بخلاف مقہ کے۔ لائے بشیرۃ الکلام۔ کیونکہ مقہ بشر کلام کے ہے و جو قاطع۔ اور کلام ناز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو مقہ قاطع ہوا پس بنار روانہ ہوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ تقدار تشدد بیٹھنے سے پہلے ایسا واقع ہوا اور اگر بعد تشدد کے ہو تو اسکی ناز نام ہے۔ م۔ وان حصر الامام عن القراۃ۔ اور اگر امام ممنوع و بند ہو جاوے قراوت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہو جاوے بلکہ بسبب نجات وغیرہ کے قراوت نہ کر سکے۔ تقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفہ۔ تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رحم کا ہے۔ م۔ و قال لا یجزم۔ اور صاحبین کہہ کہ آنگو یہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المقتد کے کہ حسین ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا۔ م۔ لائے چند وجود وہ فاشبہ البجانبہ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہو گیا پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو ابی کی طرح بدون قراوت تمام کرے بشرطیکہ امیون کا امام ہو۔ م۔ ف۔ بنیہ ابی بن کما کہ یہ سوہی اور صحیح مذہب صاحبین کا ہے کہ وہ از سر نو ناز پڑے جیسا کہ فقہ الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہے۔ م۔ و لہ ان الاستخلاف لعلہ العجز۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا پوجہ غازی کے ہوتا ہے۔ و ہو ہنا الزم۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ و العجز عن القراۃ غیر نادر۔ اور قراوت سے عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراوت سے بند ہو جاتا ہے۔ خلافت حق باجانبہ تو اسکا احاطہ جنابت کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ بان اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہو گیا تو بالاجماع خلیفہ نہیں کر سکتا صحیح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رحم۔ م۔ و لو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ۔ اور اگر اسنے قراوت استقامت کر لی کہ جبکے ساتھ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کما صح بہ الرزی ذمہ۔ م۔ لایجوز بالاجماع۔ تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لعدم الحاجة الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو ناز ناسب ہو گئی۔ الجہد۔ کیونکہ یہ عمل بشر ہے۔ و۔ پھر حد جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور جو اصل نال ہو کیونکہ پوری فائز مع میں آیت کے علی الاصح واجب ہو چکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہو اور ایک آیت پر
 اقتضار کرنا گناہ۔ شاید کہ قدر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فائز ہم۔ وان سبقتہ المحدث بعد التشنید تو ضما وسلم۔
 اور اگر مصلیٰ کو بعد تشنید کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ فت۔ اگرچہ فرض ہو جاوے لیکن واجب بانی ہو کر
 لان التسلیم واجب ظاہر من التوضی لیبائی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہو تو وضو کرنا ضرور ہو گا کہ سلام کو لاوے۔
 فت۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعد المحدث فی نذرہ الاحالہ۔ اور اگر بعد تشنید کے اسلحہ
 حدث حدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا بعد کلام کر دیا۔ او عمل عطا بانی الصلوٰۃ۔ یا بعد کوئی ایسا کلام کیا جو نذرہ کے منافی ہو۔ فت۔
 صلاۃ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ فت۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہو یعنی اب وضو کر کے سلام واجب
 نہیں اسکتا۔ لانہ تعدد البناء لوجود التقاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا مستند ہو۔ لکن لا اعادۃ
 علیہ۔ لیکن اسپر ناز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق علیہ شی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی
 فت۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے ادب کے ارکان میں کچھ نفاذ نہیں ہوتا
 اور ظاہر حدث ابن مسعود رحمہم جسین تشنید ختم کر کے فرمایا کہ حیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فائز
 خان راسی کہ تشنید لما رنی صلاۃ۔ اگر تم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ فت۔ قبل تشنید کے درحالیہ اسکو استعمال کی
 قدرت اور پانی کافی طہارت ہو اور پٹنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر فی قبل
 اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ فت۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقوال حاصل یہ کہ قسم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ
 اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بنا کر کے بکھ نماز باطل ہو گئی۔ نہ یہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے ہو
 نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اس کے
 اگر قسم کو حدث ہو واجب وہ بھرا تو اسنے پانی یا اتواب وضو کر کے بنا کر لے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو
 پانی سے خود حدث ہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا۔ قول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل
 ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے ہم۔ شرح اکثرین ہو کہ اگر قسم ام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد
 ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہو تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ سلام
 پس اگر اسکو پانی معلوم ہوا تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر قسم نے نماز میں کسی کے پاس
 پانی کافی دیکھا کہ گمان یا شک کیا کہ نہیں دیکھا کہ نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے انگاپس اگر اسنے نہ دیا تو قسم باقی ہے۔ کما صرح
 بہ الصد۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ خود حدث سابق نہیں بلکہ اسکا شک مؤثر باور ترک کے ہو چکی کہ
 اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ قسم نے سوا کو پانی سمجھ کر پھیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہے چنانچہ قول میں
 انہ احدث الخ کی شرح میں لکھا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کر لی پھر انگا اور نہ دیا تو نماز
 پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصد رحمہ الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام معصنہ نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہے
 اول یہ کہ قسم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے ہٹ کر پھر لیا۔ ان قیدوں
 پہ محض یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ قسم پھیرنے پر ہی نہ تمام کرنے پر فاختہ فائز سامع عزیر
 لایکا دیوہ جس غیر می فائز اعلم ہم۔ قاطع راہ بعد مافقد قدر التشنید۔ اور اگر قسم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشنید مٹنے کے
 فت۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ بیان مذکور میں سب بعد ختم التحیات
 یا قدر التحیات مٹنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ قسم نے قدر تشنید مٹنے کے بعد پانی دیکھا اور اس کے کافی استعمال پر بناء

ادوم۔ اوکان یا سفا۔ یا وہ مزد پر مسیح کرنا اور اٹھنا نقصت مدہ مسیح پس اس کے مسیح کی مدت گند گئی۔ ف۔ بعد قدر تشدد شمس کے
 اصا کے پاس ہانوں دھونے کی قدر بانی بھی موجود ہوتا تھا امام کے نزدیک ناز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے۔ اور شرح اکثر میں ہے کہ اگر
 بانی نہیں پایا تو بنا پر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ ناز باطل نہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی۔ اور گھسا کہ اگر حدیث ہو پھر وضو کرنا
 گیا اور اٹھنا سے وضو پرین مدت مسیح تمام ہوئی تو ناز باطل نہوگی بلکہ وضو کر کے ہانوں دھونے اور ناز پر بنا کر لے گیا تو اسکو مرت ہانوں
 دھونا ایسے حدیث سے لازم آیا جو فی الحال مرت اسکے ہانوں میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اسکو ایک حدیث ہو گیا۔ لیکن صحیح
 یہ ہے کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو شروع کیوں کہ انقضاء مدت کوئی حدیث نہیں بلکہ اس سے وہ حدیث ظاہر ہو گا جو شروع ناز سے پہلے
 منسوب ہو تو گویا اسے بلا طارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا قیوم کو حدیث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہان بانی یا چنانچہ وہ بنا نہیں
 کر سکتا بلکہ از سر نو شروع بدلیل مذکورہ بالا۔ اور جیسے مستحاضہ کو ناز میں حدیث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس ناز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
 نہیں کر سکتی ہے۔ ف۔ مسئلہ سوم۔ او قطع خفیہ عمل لیسیر۔ یا بعد قدر تشدد کے دونوں موزے نکالے خفیہ عمل کے ساتھ۔ ف۔ یعنی دونوں
 موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا۔ اور عمل خفیہ سے اس طرح کہ دیکھتے سے تو ہاتھ کی ضرورت نہ پڑی مرت ہانوں کے اشارہ سے کوئی اور
 نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونوں کو اتار کر ہانوں دھونا لازم آگیا حالانکہ ناز سے ابھی نکلا نہیں ہے۔ تو امام کے نزدیک باطل تھا
 کے نزدیک تمام ہے۔ اور عمل خفیہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکلے تو عمل کثیر خود ناز سے خارج کر دیتا ہے تو گویا بعد ناز سے خارج ہوا
 اور جہ کہ بعد قدر تشدد کے ہر نذر عمل کثیر سے بالاجماع ناز تمام ہو جائیگی۔ مع ف۔ وغیرہ مسئلہ چہارم۔ اوکان ایسا۔ یا مصلیٰ اسی تصادف جو تھا ناز
 پڑتا تھا۔ یا بتایج۔ یا ایون داکے مانند گامی امام تھا۔ انبیین۔ ف۔ علم سورۃ۔ پس اسے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا۔ ف۔
 بعد قدر تشدد کے تو ناز باطل۔ خدا الام لا عندہما۔ اور مراد سورہ سے مقدار جو از قرات ہے اور وہ امام رح کے نزدیک
 ایک آیت ہے۔ مع۔ اور تعلیم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا سچو لا ہوا
 تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے۔ اور اگر اسے تعلیم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر
 تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر ثنائی ناز کے ہے پس بالاتفاق ناز تمام ہو جائیگی۔ انبیین۔ مع۔ اور اگر
 یہ مصلیٰ کسی قاری کے پیچھے پڑتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور
 ابوالبیث نے اسی کو کیا۔ انبیین۔ مع۔ انبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ الظیر یہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا و جد ثوبا۔ یا مصلیٰ ننگا
 پڑتا تھا پس اسے کپڑا پایا۔ ف۔ جو ایسا جو حسین ناز جائز ہے حتی کہ ناز سے مانع نہ ہو یا ہو تو اسکے پاس دور
 کرنا یا چیز بانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہوگر چارم باز ایسا ہو۔ انبیین۔ میں کہنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑا نہ کھنڈ
 والی چیز یا وسے اسی حکم میں ہے بنا پر آنکہ شرط ناز میں گذرا۔ بالکلہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف
 ہے۔ مسئلہ ششم۔ او مویا۔ یا مصلیٰ اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ ف۔ قدر علی الرکوع والسجود۔ پھر بعد قدر تشدد
 کے قاعد ہو گیا رکوع و سجود پر۔ ف۔ تو اخلاص ہے۔ مسئلہ ہفتم۔ او مذکر فاسمہ علیہ قبل مذہ۔ یا قدر تشدد تک پڑھ لینے
 کے بعد مصلیٰ نے یاد کیا قضاے ناز کو جو اس پر واجب القضاء ہے اس ناز سے پہلے کی۔ ف۔ مثلاً ناز طرین بعد قدر و نحو
 کے یا دبا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فریضت سے وہ ادا پڑھنی چاہیے ہے۔ اور ننگے وقت یا جو نازوں کی
 کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی۔ تو اخلاص مذکور ہے۔ مع۔ اگر تقدیر کو اپنی فائتہ یا دوائی
 تو فقط ایسی کی ناز فاسد ہوگی۔ انبیین۔ مسئلہ ہشتم۔ او احدث اللام القلاری فاسطی ایسا۔ یا بعد قدر تشدد کے
 امام قاری کو حدیث ہوا پس اسے اسی کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اخلاص ہے اور متون میں یہ مذکور ہے اور فقرہ اسلام
 نے اختیار کیا کہ بالاجماع ناز فاسد نہیں ہے اور کافی میں گھسا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبوطین مذکور

وہ ناز باطل تھا
 اگر ناز باطل تھا
 تو امام کے نزدیک باطل تھا
 اگر ناز باطل تھا
 تو امام کے نزدیک باطل تھا

جمع دم۔ مسئلہ نم۔ او طلعت الشمس فی المغرب۔ یا فجر میں آفتاب طلع ہو گیا۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہے بنابر اگر
محریم سے خارج نہیں ہوتا۔ اور یوں ہی جبکہ نازعین میں آفتاب نہ مل گیا ہو یا قضاء پڑھنے والے پر تین اوقات
مراہم میں سے کوئی وقت آگیا۔ در مسئلہ دم۔ او دخل وقت العصر و موئی الجمعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت و رجا لیکر
وہ نازعہ میں ہے۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے۔ تو اختلاف ہے۔ یا جمع میں کما کہ یہ جب ہی حضور ہے کہ آخر وقت نماز کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رحم نے دخل کے قول سے رجوع کر لیا۔ م۔ پھر
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاق ہے اور ظہر میں بھی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اسکے خلاف ہے۔ ع
وغیرہ۔ اور یہی نظر ہے۔ مسئلہ یازدہم۔ او کان ماسما علی الجعبرۃ فسقطت عن برء۔ یا وہ شخص مصلیٰ جبرہ پر مس کے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اجماع ہونے سے گریزا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہوگی۔ مسئلہ دوازدہم۔ او
کان صاحب عندہ فاقطع عنہ۔ یا مصلیٰ شخص معذور تھا جو بعد وضو کے مذر جاری ہوا تھا پھر نازعین بعد قدر
تشہد کے آگیا مذر شقیع ہو گیا۔ ف۔ یعنی وہ عند ہی تھا یا تو اختلاف ہے لیکن مذر شقیع ہونا دوسری نماز کے کالی وقت
گزرنے پر معلوم ہوا۔ کالمستحاضۃ و من معانا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کو مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف۔
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا بیت یازم ناسد یا جم یا دائمی کھیر جاری ہونے کا عند ہو پس اگر نازعہ میں مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ مذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نازعہ کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اس وقت کے اندر مذر مذکور
جاری ہوا تو انقطاع نماز کا کچھ اعتبار نہیں اور نازعہ صحیح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نازعہ میں بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوٰۃ۔ نار باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف۔
اور بیان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر غصہ سے زائد نجاست لگے کپڑے میں ناز پڑھنا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم ناز فجر تھا اور اتنا تھا تو اس پر وقت زوال بعد تہجد
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضاء میں وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر میں قضا سے ظہر پڑھنا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سوم
یہ کہ نوٹندی سر کھلے ناز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آنا دلی گئی تو اگر فوراً اسی وقت آئے سر نہیں دھکا تو امام رحم کے نزدیک
ناز قاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام سیبجالی رحم نے ذکر کیا ہے۔ ان مسائل میں بعد قدر تشہد کے یا سجدہ
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلیٰ کی نماز اور امام ہو تو مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر آئے سلام پھر دیا
اور اس پر سجدہ سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سجدہ کے سجدہ کیے تو ناز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں کے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ ہو
میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ تبیین۔ اور اگر بعد سلام کے یا دیکھا کہ اس پر سجدہ
مکادرات یا قراوت تشہد ہی تو وغیرہ میں کما کہ کتاب میں مذکور نہیں لیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے ادا کر سلام کے بعد
سجدہ صلاۃ یا دیکھا پھر ظاہر میں سجدہ کے اندر سجدہ یا دیکھا تو بالاتفاق اسکی نماز قاسد ہوگی کیونکہ اس وقت اس پر ایک رکعت
ناز باقی رہا تھا جب ہی آئے سجدہ سیکہ لیا ہے۔ بالکل حکم تم یہ کہ ان مسائل میں بنابرین کما کہ نار باطل ہو گئی۔ فی قول
ابی حنیفہ رحم۔ امام ابو حنیفہ رحم کے قول میں۔ ف۔ یعنی عرض نہیں رہی۔ و قال لا تمت صلاۃ۔ اور صاحبین رحم نے
کہا کہ مصلیٰ کی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ وغیرہ کے بعد واقع ہوا اور منقطع اقتدیر میں صاحبین کو مرجع اور شرط تھامیہ
میں نظر ٹھہرایا ہے اور مترجم کتاب کہ شون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رحم کی روایات تو یہی
صحیح ہیں کہ ناز قاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہونے کے بحسب الدلیل قول صاحبین صحیح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ حرم ہے کہ ترجیح بخیر و برکت کیوں کہ امام رحمہ کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متفق نہ تھی یعنی ظاہر نہ تھا کہ امام رحمہ کی دلیل کیا ہے حتیٰ کہ امام مصنف نے کہا۔ **فیل الاصل فیہ ان الخرج عن الصلوٰۃ یضع المصلیٰ فرض عند ابی حنیفہ** و لیس بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ کہ ناز سے باہر ہونا مصلیٰ کے اختیاری فعل سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہے۔ **فاعترض بندہ العوارض عندہ فی بندہ الحاکمہ کا اعتراض** ہاں فی خلال الصلوٰۃ۔ پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا مذکور ہوئے ہیں بعد قعدہ اخیر کے امام رحمہ کے نزدیک جیسے درمیان ناز میں پیش آنا۔ **ف۔** یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز ناز میں ہے خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان ناز میں طاری ہوئے پس مقصد میں۔ **وعندہما کا اعتراض** اھل بیت علیہم السلام۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے آنگا پیش آنا تو باید سلام پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ **ف۔** تو مقصد نہونے یہ اہل ابوسعید بدوی رحمہ نے لگالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہیں۔ **لہما مار وینا من حدیث ابن مسعود۔** دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رحمہ ہے جو بنے روایت کی۔ **ف۔** یعنی قولہ اذا قلت ہما اذ قلت ہما فقدت صلاک۔ یعنی جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو میری ناز پوری ہو گئی۔ **ان فست انی تقوم فقم۔** اگر میرا جی چاہے اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشدد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال ظاہر ہے کہ ان مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ پر ناز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا تصور نہیں ہے۔ مترجم کتاب کا تحریر کیا الکبیر و تحلیلہا تسلیم۔ یہی حدیث ہے اور معلوم ہو چکا کہ کبیر تحریرہ داخل ناز نہیں ہے یوں ہی تسلیم بھی داخل ناز نہیں پس فقدت صلاک سے جو امور کہ مابین تحریم و تحلیل کے ہیں وہ تمام ہوئے ہیں بل انکے مجموعہ کا مصاف ایہ نمب زہی اور اصل یہ کہ مصاف اپنے مصاف ایہ سے خارج مغائر ہو تو ناز سے تحریم و تحلیل خارج رہی۔ پس ناز تمام ہونے سے ہنوز تحلیل تمام نہ تھی اسی واسطے حدیث میں آئندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی ایسا فعل تحلیل کرنے والا نہ کہو ہوا ہے قافہم۔ **ولہ اشکائیہ** اواد صلوٰۃ آخری الا بالخرج من بندہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مصلیٰ کو اسکان نہیں دوسری ناز ادا کرنے کا لگائی طرح کہ وہ اس موجودہ ناز کے احرام سے باہر ہو۔ **ف۔** جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امد منوعہ کی حلت ہوئی ہے۔ پھر دوسری ناز ادا کرنا فرض ہے تو موجودہ ناز سے نکلنا بطرحت فرض تھا کیونکہ اسی سے دوسری نافرغہ کا توصل ہے۔ **م۔** و لا یتوصل الی الفرض الا بہ یكون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر کسی فرض تک توصل نہ تو وہ چیز بھی کرنا فرض ہوگی۔ **ف۔** تو ناز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ **تفسیر** اس کی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیا تو اس پر کمائی کرنا فرض ہو گا خواہ تجارت سے یا جادہ وغیرہ سے۔ اور جیسے ناز میں رکوع و سجود فرض ہیں و لیکن رکوع سے جب تک منتقل نہ ہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا ناز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے پس یہ اگرچہ فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے اسکان میں شمار ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الماثریدی رحمہ سے منقول ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق ناز تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مصلیٰ مرد کی طرف سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محانات تو دونوں طرف سے ہوتی ہیں اور عورت کی طرف سے ابتدا کی حرکت البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل دائیں یا بائیں ہوتی تو یہ اس کے محاذی اور وہ اس کی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ یعنی قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث میں آیا ہے اس کے معنی۔ تجارت التمام۔ تمام ہونے کو مانگ گئی۔ **ف۔** جیسے حج میں وقوف عرفہ کو فرمایا کہ من وقت بعزہ فقد تم حجہ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ حاصل کلام یہ تھا کہ بعد تشدد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل میں قعدہ سلام واجب ہے پس تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اس کے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابو سعید بدوی

خروج بضع الصلای۔ بیان کیا۔ یعنی رخصت ہونے کے بعد کہ گھبراہٹ ہو کہ عائدہ مشعل تو ابو سعید بردی رح کے قول پر ہیں کہ خروج فعل ماضی
 یا سیر فرض ہوا اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کئی رح ہے کہ خروج فعل ماضی ہمارے ائمہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں
 ہوا اسان صدقوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نادر باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نادر کو متغیر کر دیتی ہیں
 رح۔ کئی رح نے کہا کہ تمہوں اماموں میں کچھ خلافت نہیں کہ فعل ماضی کے ساتھ ناز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ
 سے مروی ہے بلکہ شیخ بردی نے اسکو نکالا جبکہ ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلافت دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج
 بضع فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو تربیع ہے۔ رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک ناز کا بطلان تو صرف ہوجو
 سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان ناز میں واقع ہو لیکن کیونکہ اسپر نوز بسلام دینا واجب ہے اور وہ آخر ناز ہے اسی وجہ سے اگر کثرت
 کے تعدد اخیرہ کے بعد سافریت اقامت کرے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حاصل آنگاہ ابو سعید بردی دعائے کے نزدیک
 امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بضع فرض ہے اور کئی دایک جماعت کے نزدیک نہیں اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار
 کیا۔ شرح الکفر فی طبعی والیعنی۔ اکثر کتابوں میں لکھا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ آئنا سے ناز میں یہ
 افعال واقع ہوئے جو مفید ہیں لہذا ناز باطل ہوئی۔ اگر کہا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام
 نے قدر تشدد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ ناز سے خارج ہو جاوے اور نہ ناز باطل ہو بلکہ
 ناقص ہو۔ جواب دیا کہ نہیں۔ والا استخلافت عیسٰی بنفسہ حتی یجوز فی حق القاری۔ اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں
 جو نادر کو مفید کرے تاکہ قاری کے حق میں جواز نادر کا حکم ہوتا۔ فت۔ اگر کہو کہ پھر کیون بطلان ناز کا حکم دیا۔ و۔ جواب
 یہ کہ۔ انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی۔ فساد ناز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو معتنی ہے۔ فت۔ کیونکہ اگر
 خلیفہ کرنے سے فساد ناز آجاتا ہو تو امی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فساد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالافتقار
 جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفید نہ ہو تو مفید امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے۔ و جو عدم صلاحیت الامام۔ اور وہ امر شرعی
 یہ کہ امام میں صلاحیت اہست نہیں ہے۔ فت۔ تو گویا ناز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام
 مخالف شرع ہوا جو مفید ہو تو ناز لا محالہ فاسد ہے جبکہ درمیان ناز میں امام غیر صالح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم ناز
 کے امام غیر صالح آجائے۔ پھر اس مسئلہ میں امام ترمذی و ہندوانی و کاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے میں بالاتفاق
 حاد جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا۔ کافی یعنی دفعہ۔ اب بیان اس امر کا کہ مترجم نے جو پر اشارہ کیا
 کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی
 جواب یہ کہ نفل بھی ہوگی سوائے میں مسائل کے ایک یہ کہ جب اسین اعلیٰ ناز فائتہ یاد آئی۔ دوم جبکہ نمبر میں آفتاب طلوع
 ہو گیا۔ سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آگیا۔ ابو ہریرہ۔ چارم جبکہ اشادہ دار کعبہ و مسجد پر قادر ہوا۔ الاحادی۔ اور ظاہر ہے کہ
 عید میں جب وقت زوال آگیا اور خضار میں جب اوقات کر وہ سے کوئی وقت آگیا تو اسین بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے
 جرئہ دیکھا نہیں۔ اللہ۔ یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ رح۔ ومن اقدی باام بعد ماضی رکعت۔ اور جس مرد نے
 اقدی اور کیا کسی حاجت کے امام سے بعد از انکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے۔ فاحداث الامام۔ پھر امام کو حدیث ہو گیا
 فحد مہ اجزاء۔ پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے۔ فت۔ جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت جو
 سے مسنون ہے۔ لوجود المشارکت فی التخریج۔ کیونکہ تحریر میں باہم شرکت پائی جاتی ہے۔ فت۔ اور خلیفہ صحیح ہونے کے لیے
 یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کمال کہ جو تحریرہ دادار دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا ناقص نقطہ تحریرہ میں جیسے
 مسنون میں ہے لہذا کہا۔ والا ولی للامام ان یقدم مدرکاً۔ اور امام کو اولیٰ یہ تھا کہ کسی مدرک کو عدم کرتا۔ لہذا اقدی

حلی تمام صلاتہ۔ کیونکہ مدد کو نادر امام کی تمام کرنے میں پوری حدت ہے۔ ف۔ نسبت مسبوق کے۔ وغنی لہذا
 المسبوق الی لا یقدم لعجزہ عن التسليم۔ اور اس مسبوق کو جاسیہ کہ خلافت کے لیے آگے دھڑے یعنی قبول نہ کرے
 کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ٹر جیگا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدد کو آگے لا دیا جو قوم کے لیے
 سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کر لیا۔ لیکن یہ خلافت اولیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ
 بنانا رہا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی محدث میں کسی یقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلافت اولیٰ ہے۔
 م۔ ف۔ فلو تقدم میتی من حیث اتی الیہ الامام۔ پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے ٹر جیگا تو ابتداء
 وہاں سے کرے جانتا کہ امام پونچا ہے۔ تقیامہ مقامہ۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم مقام امام ہے۔ ف۔ اور مسبوق کے حق میں
 خلافت ترجیح ہو جاتا اس قدر میں مغز نہیں کیونکہ قریب ہمارے نزدیک غرض نہیں ہوتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی
 پہلی رکعت ادا کرنا ہے جیسا کہ امام ابو خلیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے۔ مع۔ ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم ہو کہ امام کہاں تک
 پونچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد لا ہو تو اس پر قعدہ
 لازم میں اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراوت نہیں کی تو مسبوق اخیر میں قراوت کرے پھر
 اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراوت فرض ہے۔ کما من الیہ وجہ وغیرہ۔ م۔ واذا انتہی الی السلام یقدم مدرا یسلم بسم۔ اور
 جب یہ مسبوق نادر امام تمام کر کے سلام تک پہنچے تو کسی مدد کو ٹر جاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف۔ اور
 مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی ناز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ حین اتم صلوۃ الامام قعدہ او احدث تشعیرا
 او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی ناز تمام کی تو قعدہ مار دیا یا احدث
 کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی عود ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو
 اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ت۔ جیسے کوئی مقصدی اور بھی مسبوق ہوا امام محدث نے ہنوز اپنی ناز پوری نہ کی ہو۔ م۔ و
 صلوۃ النجوم تامہ۔ اور مقتدیوں کی ناز پوری ہو گئی۔ ف۔ یعنی تمام مقصدی جنہوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام
 کے وقت تک پوری کر لی ہو۔ م۔ بر خلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی
 خلال الصلوۃ۔ کیونکہ نفس ناز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس کے درمیان ناز میں پایا گیا۔ ف۔ تو
 ناز فاسد ہوئی۔ و فی حقہ بعد تمام ارکانہا۔ اور مقتدیوں مد رکون کے حق میں ناز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد
 پایا گیا۔ ف۔ تو انکی نازیں پوری ہو گئیں۔ رہا امام اول جس نے حدیث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان
 فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ جھوٹی ہوئی مقصدی خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فانی ہو گیا ہو۔ لا تفسد صلاتہ
 تو اسکی ناز بھی فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی مد رکون کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ
 تفسد۔ اور اگر وہ ابھی فانی نہ ہوا تو اسکی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ مثل مسبوق کے۔ وہ ہوا الاصح۔ یہی روایت
 اصح ہے۔ ف۔ اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ فان لم یجد ث الامام الاول۔ اگر
 صورت ہو کہ امام اول کو حدیث نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ اسنے لازم فرمایا سب رکعات۔ وقعد قدر التمشد۔ اور قعدہ
 انہو قدر تشد کے پیچھے یا۔ ثم قعدہ او احدث تشعیرا۔ پھر اسنے قعدہ مار دیا یا کما محدث کر دیا۔ ف۔ بدون کلام
 یا غرض مسجد کے۔ فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہو جائیگی ناز یا جسے مقصدی کی جس نے امام
 کی اول نماز نہیں پائی ہے۔ ف۔ پس جس نے اول سے ناز پائی یعنی مدد کرے تو اسکی ناز مثل امام کے فاسد نہوگی پس
 اشارہ کیا کہ سوائے مدد کے جو مقصدی ہے اسکی ناز فاسد نہوگی تو وہ مسبوق ہو گیا یا لاحق ہو گا پس مسبوق کے حق میں

بالاتفاق فاسد ہو اور لاحق کے حق میں بھی صحیح ہی کہ فاسد ہو۔ کمانی اسراج۔ اور یہی صبح ہی جیسا کہ امام مفسر نے اشارہ کیا مگر یہ تحریر یہ ہیں
 عدم فساد کو صحیح کیا مگر صریح کتاب کہ فوق نے اگر فقہ امام سے پہلے اپنی چوٹی ہوئی ناز پوری کر لی ہو تو باخلاص عقیدہ نہونا چاہیے۔ غرض
 باقی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا تقصد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد ہوگی۔ غرض امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا
 ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھا ہو پھر امام نے فقہ کیا تو مسبق کی ناز بھی فاسد ہوگی کیونکہ اسکا مفرد ہونا مذکور ہو گیا۔ کمانی انھیں یہ فرمایا
 ت۔ یہ اختلاف فقہ و حدیث عہدی میں ہے۔ وان لکلم او خرج من المسجد تفسد فی قلم جمیعاً۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا
 تو کسی کی ناز فاسد ہوگی اس پر تنبیہ اماموں کا اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف فقہ و حدیث عہدین ہے۔ لہذا انی صلوة التقدی بنار علی صلوة الامام
 جواز و فساد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ تقدی کی ناز مبنی بر ناز امام ہے اور ہاں جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ غرض یعنی بالاتفاق یہ مبنی بر ناز امامی ہے
 چنانچہ حدیث الامام منان بن بیان ہو چکا۔ ولحم تقصد صلوة الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی ناز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق
 قلنا اصلاته۔ تو یوں ہی تقدی کی ناز بھی فاسد ہوگی۔ غرض حتی کہ فقہ و حدیث عہدی میں بھی۔ و حدیث السلام و الکلام۔ اور فقہ و حدیث
 عہدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہو گیا۔ غرض جس میں بالاتفاق تقدی کی ناز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے۔ مگر مفسرین کہ امام
 و مسبق بین عامی و غیر عامی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان التقصد بنفسه للجزء الذی یلاقیہ من صلوة الامام۔ اور امام کی دلیل
 یہ کہ تقدی فاسد کرنے والا ہو اس خبر کا جس سے ملائی ہو امام کی ناز میں سے۔ غرض یعنی امام کی ناز میں سے جس جز سے
 حصل جنتہ و دفع ہوا اس جز کو کونے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثله من صلوة التقدی۔ تو اس جز کے مثل ناز تقدی میں سے
 فاسد ہوگا۔ غرض کیونکہ ناز تقدی مبنی بر ناز امام ہے علی الاصل المذكور۔ اور جب جز و فاسد ہو تو اب باقی ناز کو اس پر بنا کر
 دین کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یتحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بنا کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ غرض کیونکہ
 ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی ناز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدد تقدیوں کی بھی پوری
 ہو چکی۔ و المسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبق کو بنا کرنے کا محتاج ہے۔ غرض کیونکہ اسکی کچھ ناز اول کی باقی ہے۔ اور وہ ہی
 جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بنا ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جز و پور بنا کرین وہ جز و پورہ تقدی کے فاسد ہے۔ و البناء
 علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جز و پور بنا کرنا فاسد ہوتا ہے۔ غرض تو بنا کر ممکن نہوئی تو ناز تمام نہو سکی پس ناز فاسد
 شہری۔ اگر کہا جاوے کہ بھر ہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکہ بنا ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف اسلام
 بر خلاف سلام کے۔ لہذا منہ۔ کیونکہ وہ منہ یعنی تمام کرنے والا ناز لا ہے و غرض۔ و الکلام فی مضاعف۔ اور کلام یعنی
 سلام ہے۔ غرض تو کلام بھی تمام کرنے والا ہو اس جب فاسد نہو تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبق بنا کر سکتا ہے
 اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدد کوں پر لازم ہے کہ وہ سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے فقہ
 کر دیا تو مدد کہیں بلا سلام کے آٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح مسئلہ۔ و یتقض و صور الامام لوجود التقصد فی حرقہ و صلوة
 فقہ مذکور سے امام کا و صور بالاتفاق ثبوت جائز ہے۔ کیونکہ فقہ و صورت ناز میں پایا گیا۔ غرض بدون اسکے تحلیل ہوئی ہو
 اور جیسے فقہ کو نص میں یوں ہی ورنے والا پایا ہے۔ م۔ و من احدث۔ اور جس شخص کو حدیث ہو۔ غرض خواہ مفرد ہو
 کا امام یا تقدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدیث ہو یا سجود میں۔ تو ضا و نبی۔ تو ضرور کرے اور بنا کر کرے
 و۔ لیکن۔ لا یتعد بالقی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں اسکی حدیث ہو۔ غرض کیونکہ وہ رکن تو حدیث
 کے ساتھ پورا نہیں ہوا۔ لان تمام الرکن بالاتصال۔ کیونکہ رکن کا تمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو متصل ہونے
 پر ہے۔ غرض اندر انتقال نہیں ہے۔ و مع الحدث لا یحقق الاتصال۔ اور حدیث ہونے کے ساتھ انتقال نہیں
 نہیں۔ غرض حتی کہ اگر حدیث رکوع میں ہو اور اس سے متصل ہونے کا قصد کرے تو ناز فاسد ہو جاوے چنانچہ

پس جبکہ اٹھائی دو ہوا تو وہ رکن ہنوز قائم نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادة۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ فـ پس اگر رکوع میں حدیث چھتا تھا تو بعد وضو کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جبکہ رکوع میں حدیث ہو اتھا پس اُسے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ فـ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ۔ و ام المقدم علی الركوع۔ نیز ابرو دائم رہے یہ اُسے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی بیات پر۔ لانه یکنہ الاتمام بالاستدانت کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدانت یعنی پیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ فـ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اس میں مسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا اسی حالت میں اُسے قسم کھائی کہ کہ میں یہ کپڑا نہ ہنوں گا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جو ٹاپڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہو اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو دوام سواری سے جو ٹاپڑ جائیگا۔ مع۔ من جرم کتبا ہے کہ دوام پیشگی سے بعرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدانت ہے۔ کما جہ المصحح فی باب الایمان م۔ ولو ذکر وجہ رکوع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنے والا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدة۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے فـ خواہ مسجد تلاوت یا سجدہ نازی۔ فـ انحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدة فضاء کے۔ فـ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی فضاء کے واسطے جھکا۔ اور رفع راسہ من سجودہ فسد یا۔ یا اپنا سر سجودہ اٹھا کر فضاء کا سجدہ کیا۔ فـ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدة فضاء یاد آیا اور اُسے سجدہ موجود سے سر کو اُٹھا کر فضاء کے اٹھا کر فضاء کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الركوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع و سجود کو۔ فـ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے فضاء کا سجدہ کیا ہے اس رکوع و سجود کو استحباً با اعادہ کرے۔ و ہذا بیان الاولیٰ للتحقیق فی مرتبۃ بالقدرا ممکن۔ اور یہ اولیٰ ہونے کا بیان ہے تاکہ جانتا کہ ممکن ہے افعال قبریب واقع ہوں۔ فـ یعنی موجود رکوع سے سجدة فضاء مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ فضاء کے بعد اس رکوع یا سجود کو جس میں یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا م۔ وان لم یعد اجزاء۔ اور اگر اسے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترغیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نازکے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ فـ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدة فضاء کی طرف جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ فتنل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انه یلزمر اعادۃ الركوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلیٰ مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قوم یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض علی ہے۔ فـ حالانکہ مسئلہ میں مذکور گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدہ فضاء میں نہیں گیا۔ حتیٰ کہ اگر رکوع سے سجدہ کھڑا ہو کر فضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ المخرج۔ ومن ام۔ جلا واحدا فاحداث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امت کی کسی ایک مرد کی سیر امام کو حدیث سنا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالما موم امام فوسی اولم ینو۔ تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خدمت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ فـ جبکہ صالح امت ہو م۔ اور محفل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لما فیہ من حیاتہ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہوئے ہیں مافلت نازکی ہے۔ فـ شیخ رحمہ نے نا کو مطلق رکھا تو مراد اس شخص کی ناز رکھی جاوے جسکی ناز ہدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ

مقتدی نہ کر رہا امام اول جو کیونکہ ایک رعایت کر کے اور نکل جاوے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی لیکن
 دوسری رعایت فاسد نہ ہونے کی بھی وارد ہے بالجو شک نہیں کہ مقتدی کی ناز تو اس سے بہر حال مراد ہے و امام محدث کی ناز
 چنانچہ ایک رعایت کے تحت۔ مگر نیا یہ بین ناز امام مراد رکھی اور بغیر بعد ہی انہی سے قائم ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول
 کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو قطعاً امر اجماعی۔ واسطہ قطع کرنے
 فراغت غیر کے ہے۔ ولا امر اجماعی۔ اور حال یہ کہ بیان ایک ہی شخص ہے تو کوئی فراغت نہیں ہے۔ و تم الاول۔ امام کو
 امام اول جسکو محدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی ناز کو۔ مقتدی یا بالٹائی۔ دوسرے کی اقتدار کر کے۔ کتب یعنی اپنا خلیفہ
 حکمی سمجھ کر۔ کہا اذ استخلفہ حقیقۃ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدار کر کے تمام کرتا۔ و لو لم یکن خلیفہ
 الا صبی او امرأۃ قیل تغیر صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نو سوائے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت
 نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ لا اختلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بدوہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جواحق
 امامت نہیں۔ و۔ یعنی جیکہ طفل یا عورت کے مثل رہیگا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العناہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے
 کہ حکماً مقرر ہونا تو ناز کی حفاظت کے واسطے ہر اور بیان فساد لازم آتا ہے۔ و قیل لا تغیر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام
 محدث کی ناز فاسد نہ ہوگی۔ و۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہی وہ بیان نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃ ہوگی یا ظاہر
 ہوگی بیان دونوں نہیں۔ لہذا لم یوجد الا اختلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصد خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔
 و۔ پس خلافت حقیقۃ نہ ہوگی۔ و ہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ افاق امامت کے نہیں
 و۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی ناز فاسد نہ ہوتی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی ناز فاسد ہے پھر
 حوالہ یہ کہ مقتدی کی ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہ گیا اور امام کی ناز فاسد نہ ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العناہ۔ فقہ الاسلام
 و ترمذی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضاے سفری برحقا ہے اسکے ساتھ تنہا نے اقتدار کی یعنی اسی قضاہ میں۔ پھر امام کو محدث ہوا
 تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ۔ امام کے پیچھے جانتے ہو تو کوئی خلافت کے لیے نہیں ہوگا مگر اگر امام کسی کو آگے کرے
 یا قوم کسی کو جو حادثے یا خود کوئی ہرج و مرج جاوے تو لوگ اسکی اقتدار کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا
 یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ مسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے
 پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی ناز فاسد نہ ہوگی اور امام اپنی ناز پر ہے۔ حسن رحم نے کہا کہ روایات
 متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدین نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبق جو بعد سلام امام کے ادا کرنا ہے وہ اسکی اول ناز ہے
 اور جو امام کے ساتھ باقی وہ آخر ناز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد و لاندہب ہر امام ابن المنذر رحم نے اسکو ابن عمرو مجاہد
 ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الاممہ سرخسی نے حضرت علی رضی سے حکایت کیا۔
 نووی رحم نے مذہب شافعی رحم کا اسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمرو علی و ابو الدرداء رحم سے رعایت ذکر کی گئی
 لیکن ابن المنذر رحم نے کہا کہ ان صحابہ رحم سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ و اسد قضاے علم۔ اگر مصلی کی تکبیر چوٹی نہ
 اسکے رک جانے تک تو نعت کرے پھر وضو کر کے بنا کرے۔ و۔

باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرمہ فیہا

باب ان چیزوں کے بیان جن جو ناز فاسد کرتی ہیں اور جو ناز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کو بندہ کے اختیاری
 اکتمالی ہیں نہ حد غیر اختیاری قوانین سے نفسیات کا غیر نفسیات میں سے مکروہ یا تسلیم یا ان سے منع منکر
 فی صلاتہ عاصداً او سائیا بطلت صلوٰۃ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی ناز میں خواہ عداوہ سو تو اسکی ناز باطل ہو گئی۔

فصد مفسدات قولی و فعلی دو قسم ہیں قولی میں سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہر کہا یا کئے کو شکلاے لے کہا یا بلی کو بلایا۔ یا ان جانوروں کو بھگایا پس اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجاء موجود ہوں تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہیں۔ کما فی الذخیرہ۔ اگر کمرہ ہیں۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں اسوقت کلام ہیں کہ ایسے طور پر بولے کہ اس سے سننے جاوین۔ اگر نہ سننے جاوین پس اگر اُسے خود سننے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور اگر خود نہیں سننے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہیں۔ الزاہدی۔ یہ بنا برائے خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جسے مخالفت میں یہ مسئلہ گذار قبول کرنی ضروری ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتویٰ میں تاہل چاہیے ہم۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اسے سنا ہو علی الفتویٰ تو وہ مفسد ہے خواہ عمدہ ہو یا سہو سے ہو سوائے سلام کے یا تسبیح سے ہو یا جہالت سے کہ ناز میں بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر ناز میں ایسے طور پر بولا کہ دستور نہیں ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط المخلصہ ع۔ د۔ اور خواہ کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ ناز کی درستی کے لیے ہو شکلاام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچوں کو اٹھاتا تھا۔ یا اس لیے نہ ہو بلکہ مفسد ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المحیط۔ جب ناز باطل ہوئی تو از سر نو پڑے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قندہ بقندہ تشدد پیشے سے پہلے بولا ہو۔ تاضیخان۔ پھر اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔ نو دینی رح نے شرح المندب میں کہا کہ اگر عمدہ کلام کیا ہو تو مصلحت ناز کے تو بالاجماع ناز فاس ہے نہ کہ ابن المنذر وغیرہ۔ مصلحت ناز کے لیے ہو شکلاام پانچوں کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ نوے چار پڑے۔ میں یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اچانک فاسد ہے اور اگر سب سے بولے یا جو کے بولے اٹھا تو مفسد نہیں مگر جبکہ طول کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا۔ مالک رح کے نزدیک کلام مصلحت مفسد نہیں جیسے زبان چلیا نا اور تسبیح و تہلیل طعن بعد میں اور امام احمد رح کے مذہب میں کلام مصلحت میں روایات ہیں ایک یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اجتہاد کیا کما فی المعنی لابن قدامہ۔ اور نحوی تابعی کے نزدیک تسبیح سے بولنا مفسد ہے اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حاد بن ابی سلیمان کا ہے۔ امام احمد رح سے ایک روایت شل قول شافعی اور ایک روایت شل قول ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ بقولہ۔ خلافا للشافعی رح نے الخطا والنسبان۔ یعنی شافعی رح نے جو کہ و سہول کے ساتھ کلام کرنے میں خلافت کیا۔ و بشرطیکہ طویل نہ ہو کیونکہ طویل عرفاً جو کہ و سہول کے سنائی ہے۔ مع۔ و منفرعہ الحدیث المعروف۔ اور لمجاہ امام شافعی کا حدیث معروف ہے و بشرطیکہ طویل کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسبان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت علی السرخسیہ وسلم نے فرمایا کہ۔ انا اسرو ضیع عنی الخطا والنسبان و ما استکرہوا علیہ۔ یعنی اندر نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسبان کو اور اس چیز کو جسپر انکو اشکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جبریل فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کی کہ امام اسی راوی جعفر بن جبریل کی شکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رحمہ سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ و ابو الدرداء رحمہ سے منقول روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلب میں حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہ کہ غریب ہے ابن جان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور قتیبی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے بوجھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہیں اور یہ حدیث فاسکی اسانید صحیح نہیں ہیں۔ پھر بر تقدیر بحث کے اسکے معنی میں بحث کرنا چاہیے کہ واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے میری

انت سے بھول چوک دیکراہ دیکر کیا ہو تو کوئی نہ بھولے نہ چو کے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو مرتجح ظاہر کہ خود حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نازین بھول گئے تو معلوم ہوا کہ غلط سے حقیقت مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہی یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم
اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی لدر دم آخری۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا کسی مراد نہیں
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر موت و کفاردہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا
گناہ اٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے نازین بھولے چو کے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن ناز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے
ناز کا کوئی رکن جو زور دے تو بالاجل ناز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ بیکتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ
ہو گا مگر دیت و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا بذکرہ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس
وانما ہی التبییح والتلیل وقرآنہ القرآن۔ اور ہماری دلیل تو علیہ السلام ہماری نازیہ اس میں مافق نہیں کچھ بھی ہو گئے
کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح و تلیل و قرآن قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ نازین کلام کرنا جو ابتدا
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث سادہ بن ابی حکم اہلبی رضی اللہ عنہ سے قول کے ساتھ روایت
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا سبط بنی نعم کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یحل مذکور ہے یعنی ہماری
اس نازین و گون کے کلام سے کچھ حلال نہیں ہے۔ مع۔ تو معلوم ہوا کہ نازین و گون کا کلام طویل و کثیر کچھ بھی حلال نہیں
جس سے احرام ناز ٹوٹ جاتا ہے۔ مع۔ زید بن اسلم رحمہ کی حدیث میں ہے کہ نازین آدمی اپنے برابر دالے سے بائیں کر لیتا
یہاں تک کہ نازل ہوا تو تعالیٰ دو موملہ فائزین۔ پس ہم و گون کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔
رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ملت
جو گنتی۔ کہانی اصح۔ اہ۔ ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نازین کلام مت کرو۔ رواہ ابن حبان
الفتح۔ قول حدیث زید بن اسلم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول
قبلہ تعالیٰ تو موملہ آئیہ کا بالاجل مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ صحیح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں
ہوئی ہے اس سے خطابی روح نازم غلط نکلا کہ کلام کا احرام ہونا کہ میں جو چکا تھا۔ کیونکہ یہ نازم و مسجد میں احادیث مسند کے
مخالفت ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز صلح رہا یہاں تک کہ فوسلہ متین کا نزول ہوا لیکن حضرت ابن مسعود رحمہ وغیرہ
کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہذا اگر حقیقہ ہے کہ حدیث دو ولیدین کا وقوع قبل محرم کلام کے ہوا
ہو وہ حدیث ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ نے زنا پہنکی کہ بکرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزہ و اعمر کی ناز چڑھائی تو وہی
رکتوں پر سلام پھیر واپس تو وابدین نے ٹھکڑے چوک کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا ناز ٹھہر جو گئی یا آپ بھول گئے تو انھوں نے
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا تو وابدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے وہ کہیں اور نہیں اور
سوا کاجہہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری و مسلم کی سمجھ میں ہے۔ تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ
میں وفاق ہے کیا تم کہیں کہتے کہ وابدین نے بیان عمدہ کلام کیا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ مالوں
کے اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو صلح ناز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر صلح نازین بائیں ہی
کرنا رہا ہو تو مردوں کو سجان اور حدوں کو ہاتھ ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہو سکتا ہے بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام
منسوخ نہ تھا اس لیے کہ وابدین نے تسبیح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ یقین تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے
ہے۔ یعنی جب اہم شہاد چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے کے با ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے کے بعد ہی رکعت
پر سلام پھیرنے کے و مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سجان اور کدے یا عورتوں میں سے کوئی تصنیف کرنے یعنی

واین بات کو بایں کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قراوت میں تو بالافاقی قہر دینا چاہیے۔ تو جب
 وہ ابیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام ہی منسوخ نہ تھا اور بعد مانت کلام کے تسبیح یا تصبیح کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی
 بان بیان ایک دم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابو ہریرہؓ نہ تو اس وقت اسلام ساتویں سال ہجرت میں فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث
 میں یوں آیا کہ صلی بنا رسول الصری یعنی ہم لوگوں کے ساتھ نماز پڑھتی تھی تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہے
 جواب اس دم کا یہ ہے کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس کو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہے تو ابو ہریرہؓ
 نے اگر یوں کہا ہو یعنی راوی کا دم نہ تو مراد ابو ہریرہؓ کی یہ ہے کہ ہم یعنی اصحاب رسول الصری علیہ وسلم جیسے حدیث
 نزل، من سہرہ رحمہن ہر کہ قال لنا رسول الصری علیہ وسلم دانا دیا کم کما دعی بنی جہنمنا فی الخ۔ دیکھو نزال رحمہ
 لہ کہ ہکو رسول الصری علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رحمہ نے تو رسول الصری علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس
 مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رحمہ تابعی کا کہ قدم علینا ساذ بن جبل ظم یاخذ من الخضر اذات مشیتا۔ یعنی
 ساذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ تر کار یوں سے کچھ رکوتہ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر
 سردار ہو کر آئیے کہ طاؤس کو پیدا بھی ہوئے ہونگے جب ساذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میں پر
 بھیجا تھا۔ خدا ابیدین کا نام غربا کی اور کثیف ابو العزیز ہے اور متقیین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سردار عالم صلعم
 کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدین شہادت پائی اسکا نام عمر بن عمر و انحرانی ہے اور حدیث نماز میں
 تشکو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہے۔ مع م۔ ومارواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رحمہ نے روایت کی وہ چون
 ہو گناہ دہ ہوئے پر۔ فت۔ یعنی بھول وچوک و استکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اٹھا دیا ہے۔ اقول فعلی بذا اگلی اتون
 پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہوا اور اگر بیان واقع ہے تو اظہار
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک پر انورضین کرتا۔ پھر چھ جواب اس صورت پر ہے کہ حدیث ان الصری وضع عن اثنی الخ۔ صحیح ہو ورنہ
 ثبوت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض بایں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح و اعلیٰ ہے اور وہ صحیح اصح ہے اور یہ روایت اس سے
 کمتر اور صحیح نہیں ہے۔ اگر کیا جاوے کہ ہماری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس سے نماز باطل فاسد
 ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سودہ ناجائز مگر مفید نہیں ہے جواب یہ کہ تحویم و تکلیل جمع نہیں ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال
 قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنا ہوا و قد حققہ الشیخ ابن النہام رحمہ۔ بالجمہ تحقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہ ہو مفید کسی طرح
 ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سو اسلام پھر دے۔ فت۔ تو سلام ہر صورت میں شل کلام کے
 نہیں۔ لائے من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہے۔ فت۔ حتی کہ التحیات میں پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ
 سکتے تو اسکی دو حالتیں ہوئیں۔ فیعتبر ذکر زانی حالتہ الغیبان و کلما فی حالتہ العید لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو
 سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمدین کیونکہ اس میں کاف خطاب ہے فت۔
 حاصل یہ کہ اسلام علیکم خطاب ہے تو لوگوں کے کلام سے پھر اگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہے تو ہم نے دونوں صفتوں کو دو
 حالتوں میں اعتبار کیا اس طرح کہ جب اس نے سو اسلام پھر تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہے اور اسے کسی
 سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسلام کلام نہوا پس مفید نہیں اور جب قصد اسلام کیا تو جو خطاب کیا اسے کلام کیا پس مفید ہے۔ م۔
 اگر کیا جاوے کہ کلام طویل بھی معلوم ہو کیونکہ قول ہے تو شل فعل طویل کے مفید نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہے اور
 طویل سے احتراز محض نہیں بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہیں ہے۔ کانی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہیں بلکہ
 کسی شخص کو سو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفید ہے خواہ طویل یا علیکم صرف خطاب کے یا نہیں۔ کن و مہتوق نے امام

کے ساتھ سو اسلام پھیرا تو نفس نہیں اور اگر اپنی باقی ناز یاد رکھتا ہو تو نفس ہی۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو بزمِ ترکِ مجھے
 امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عہدِ سلام اور نفس ہی کہ بنا منع ہے۔ اظہار۔ اگر نیکم نے دوسری رکعت پر عشاء کو تراویح یا
 ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر جو تھی رکعت گمان کر کے دوسری پر
 سلام پھیرا تو ناز کو پوری کر لے۔ دوسو کا سجدہ کرے۔ اظہار۔ اور فاضلہ یہ کہ سلام کا سو اگر اصل ناز میں ہو تو نفس
 ہے اور اگر وقت ناز میں ہو تو نفس نہیں ہے۔ اجماع۔ اگر سو کسی کو سلام کرنا چاہا جب اسلام کیا تو یاد آ گیا پس علیک نہیں
 کہا تو بھی ناز فاسد ہوئی۔ اجماع۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو نفس ہی۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
 کے کچھ مانگنے پر سر ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو ناز فاسد نہیں۔ تفسیر۔ لیکن کردہ ہے۔ شرح الامیر المہدیۃ اب کلام
 کے بعض تفریحات کو بیان فرمایا۔ بقول۔ فان آن فیہا۔ پس اگر ان میں کیا ناز میں۔ او تا وہ۔ یا کہ تا وہ کیا۔ او بی۔ یا دریا
 فار تفع بکاؤہ۔ پس اسکا رد نازل گیا۔ فتنہ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ جو ایسی
 ایسے رو بہا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کمانی انفع۔ و علیٰ ذاک کیا خالی حروف کی تصحیح کافی ہوگی۔ علی قول الکرخی۔ یا سمیع ہونا
 ضرور ہے نہایت قول مختار کے لیکن یہ جان مکن نہیں اسلئے کہ آئنے قصد حروف کا اور کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف ناز فاسد
 ہوئی بلکہ رد سے جن حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں۔ ہم۔ انہیں
 یہ کہ آہ کے اہت زہر اور ہا و جزم مع۔ اذ تار خانہ میں لایا کہ آہ کے لیکن قول یعنی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب
 میں ہے۔ ہم۔ تا وہ بر وزن تصنع یہ کہ آہ کے اور اس میں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ آہ فتح۔ اہ جزم و او کسر ہا۔ ۲۔ آہ الفت
 اور جزم ہا و یعنی داد کو اہت کر کے اہت میں تاکر اہت مدد کر دیا۔ ۳۔ آہ فتح و تش۔ بد کسر و جزم۔ ۴۔ آہ مانتد سوم کے مگر
 ہا و حذف۔ ۵۔ آہ۔ اہت مدد و تشدید و او جزم ہا و مع۔ حاصل یہ ہوا کہ آئنے ناز میں ان میں کیا تا وہ کا کوئی لفظ کیا یا
 رو بہا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعھا۔ اگر کوئی
 بات بوجہ یا دشت یا دوزخ کے ہوئی تو ناز کو قاطع نہوگی۔ فتنہ یعنی نفس نہیں ہے۔ لائیدل علی زیادہ انشوع۔ کیونکہ یہ
 خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ فتنہ پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہنا کہ اللهم اغنی عن الجنة۔ اسی مجھے جنت
 میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللهم اجرنی من النار۔ اسی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو ناز قطع نہ ہوئی پس کتابہ میں بد بھاولی
 قطع نہوگی۔ مع۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبة یقطعھا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہو
 تو ناز کی قاطع ہوگی۔ فتنہ ہی قول امام مالک و احمد کا ہرج۔ لان فیہ اظہار الجوع والتاسف۔ کیونکہ اس میں جوع
 و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام اناس میں سے ہو گیا۔ فتنہ جو کہ نفس ہی۔ گویا آئنے صریح ہونا
 کہا کہ میری مدد کر و مجھ پر مصیبت ہرج۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللهم اغنی عن النار۔ اسی مجھے کرب مصیبت غفیر سے نجات
 دیدے۔ کیونکہ مدد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروت ہے تو گویا آئنے کہا کہ ہاں مجھ پر ہی مصیبت ہے یا دعا
 مجھ پر ہی تکلیف ہے تو یہ بالقرآن نفس ہی۔ پھر ظاہر کلام میں دہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو نفس ہی
 محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں ہے اختیاری نکلا تو جانی وغیرہ کے مانند نفس نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
 ہے۔ ۵۔ مینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے لیکن الظہر اس میں اتفاق ہے۔ و اما علم۔ م۔ شافعی رحمہ کے نزدیک کسی صورت میں
 نفس نہیں ہے۔ ظاہر امر ادیہ کہ بے اختیار ہی ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ
 یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی بنما سجدہ میں اتفاق ہو گا بعد قول محیط السرخسی تا فیم۔ م۔ و علی ابی یوسف ان قولہ آہ
 اور ابو یوسف۔ م۔ سے مردی ہے کہ آہ کہنا۔ فتنہ اہت و جزم ہا و لکم نفس فی السجائین۔ نفس نہیں و زون حالتوں میں

مردی کہ آہ کہنا۔ فتنہ اہت و جزم ہا و لکم نفس فی السجائین۔ نفس نہیں و زون حالتوں میں

حواہ بیا دشت و درونج ہوا جوہ در و مصیبت ہو۔ واوہ نفسد۔ اوہا وہ نفسد۔ فـ ظاہر امر ادیک اودہ بحالت جزع نفسد ہر
 پس اختلاف حرف آہ بدون المدین ہر۔ م۔ وقیل الاصل خندہ۔ اور بیان ہوا ہر کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار
 پائی کہ۔ ان النکتہ اذا اشتطت علی حرفین۔ کلمہ جب مشتعل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائد تان ادا حد ہما۔ حالانکہ
 یہ دونوں حرف یا انین سے ایک حرف زائد ہوں۔ لا نفسد۔ تو ناز فاسد نہوگی۔ فـ بنا بریکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی
 بن۔ وان کا تبا اصلیتین نفسد۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو ناز فاسد کریگے۔ فـ ظاہر
 اسوجہ سے کہ دو ہنزلہ میں کے ہن کیونکہ اکثر کو حکم کل ہر۔ م۔ و حروف الزوائد جمع ہوا فی قولہم۔ اور زوائد کو اصل لغت
 میں جمع کر دیا اس قول میں۔ الیوم نفسا۔ الف لام سی و م ت ن س اہ۔ فـ کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے اسمان
 ہدیت۔ غرض ان حروف سے ہر اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنالیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے مطلب
 نہ سوائے الحاق و تفصیف کے باقی جان کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے
 معلوم ہو گیا کہ حرف انھیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صحیح پہنچاؤ مع
 حاصل یہ نکلا کہ آہ کے دونوں حرف انھیں حروف سے ہن تو نفسد نہیں برخلاف آہ بد الف کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو
 ظلاً نفسد ہر جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو نفسد ہر۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں
 کے کلام سے ہو جاوے وہ نفسد ہر تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہر کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہر لہذا امام
 نے کہا کہ۔ و نہ الا یقوسی۔ اور یہ اصل توت نبین پکڑتی۔ فـ یعنی قوی نہیں ہر۔ محفل ہر کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا
 کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہر۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس جزا۔ فـ یہی
 بعض منصوص نفسد قرار پایا ہوا یہ۔ فی متفاہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھوتہ میں۔ قبیح وجود۔ تابع ہوتا ہر دو
 باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کا ہو۔ فـ حتی کہ اگر اصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو
 بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہر۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ فـ یعنی جو حرف نکلے اُنسے کچھ مضمون
 باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مضمون ہی نہ ہو یا مضمون ہو مگر باہمی نہ ہو جیسے اصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثناء
 دواہ بہ جناب باری تعالیٰ ہو تو وہ نفسد نہیں ہر تو جب یہ اصل شہری کہ حروف ہجاء ہوں و افہام مطلب ہو جاوے
 تو وہ کلام ہر تو حروف زائد و اصلہ پر اصل شہر نا پہلی اصل کو مضر ہر۔ و تحقیق ذلک فی حروف کلمہ زوائد۔ کیونکہ اصل
 اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہر ایسے حروف میں کہ دے سب کے سب زائد ہن۔ فـ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس
 ہوتا ہر تو یہ اصل دیگر باطل ہر تو مسئلہ کہ اس بنا پر باطل ہر۔ اس تقریر سے شارحین نہایہ و فایہ و درایہ و غیرہ کا اعتراض ہی
 ساقط ہو گیا تو جواب فتح اشدیر کی حاجت نہ رہی ہم۔ اگر گناہوں کی کثرت باکر کے تاوہ کیا تو قانع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے
 آنسو بہتے تو نفسد نہیں۔ اتنا تاریخانہ۔ انج۔ یعنی بخار منقوہ بالاجلح نفسد ہر اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو نفسد نہیں گر مگر وہ ہر کیونکہ
 کلام نہیں ہر محیط السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول غمار ہر ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کثری
 نفسد ہر اور حرم نے بیان جبر و اختار میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی ہم ایک قوت رکھتا ہر تو اختیار ضرور ہر حتی کہ مترجم
 کے نزدیک اگر آئے عمداً نکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہونے پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ قتال فیہ۔ م۔ معنی نے سجدہ گاہ کی نشی
 کو سجدہ نکالیں اگر سننے میں نہ آیا تو بالاتفاق نفسد نہیں ہر۔ الذخیرہ۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً مکروہ ہر اور اگر سنا گیا
 اسطرح کہ کہیں حروف ہجاء پیدا ہوئے تو وہ قاطع ناز ہنزلہ کلام کے ہر۔ انکسار۔ یہی قول امام احمد کا ہر۔ اور شافعی رحمہ اللہ
 دو قول میں۔ اور ابن عباس رحمہ اللہ کہ جس نے ناز میں نفع کیا تو اسے کلام کر دیا۔ رواہ سیوطی بن منصور فی سنینہ۔ اور

اسی کے مثل سجدہ بن جبر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہر کہ اگر مصلی نے ہاتھ کا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے۔
اور ابو یوسف کے نزدیک اس بدون تشدید نہیں مفسد اور تشدید مفسد ہے یون ہی مشائخ کے نزدیک ہوتا چاہے مع۔ وان
متنہج۔ اور اگر مصلی نے متنہج کیا۔ فن۔ تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ بغیر عذر۔ بغیر عذر ہو۔ بان کم یکن مدفع الیہ۔
بان طور کہ مدفع الیہ ہو۔ فن۔ یعنی بطور اضطرار کے نہ جس میں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیار ہی کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور متنہج اختیاری سے محدث پیدا ہو جاوین۔ فن۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل متنہج جب
اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاوین تو یہ بھی ان نفسہ عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک ناز کا مفسد ہو۔ فن۔ اور متنہج یہ کہ اح واج ہوا بے نقطہ کئے مع۔ اور اگر متنہج میں حرف ظاہر ہوئے یعنی گامات
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ ابھر۔ یہ سب اس وقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔
وانکان بعذر۔ اور اگر متنہج بعذر ہو۔ فن۔ خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت تقضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
کو درست یا اچھی کرنا۔ فموقوف۔ تو یہ موقوف۔ فن۔ اگرچہ حرف پیدا ہون مع۔ کا لعطاس و الجھٹلا ادا حاصل
بہ حروف۔ جیسے جھینک دڈکار جبکہ ہر ایک سے حرف پیدا ہون تو بھی موقوف۔ فن۔ کیونکہ یہ طبعی عذر ہے مع۔ آواز
اچھی کرنے کو متنہج کرنا اگرچہ حرف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یون ہی اگر امام نے خطا کی پس تقدی نے متنہج ہوا
کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایت البیان میں ہر کہ اگر متنہج اس واسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ ناز
میں ہر تو مفسد نہیں۔ البتہ۔ مع۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ و ہون فی الصلوۃ فسدت صلاتہ۔ اور
اگر کسی کو جھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ ناز میں ہر تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ فن۔ یہی حکم
دونوں محیط میں مختار ہے۔ ۱۔ لانیہ بھری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہر تو وہ اس کے کلام سے ٹھہرا۔ فن۔ یعنی یرحمک اللہ۔ میں خطاب کا کات موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول جا
جاری بھی ہر تو وہ کلام الناس ہر ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہر کہ ہر آدمی مسلمان جب جھینک لے اور الحمد سر کہے تو ہر کاف ہر
جو اہل ایمان سنیں وہ اس کے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ مع۔ اگر مصلی نے جھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کا تو ناز کو کچھ
مضر نہیں ہے۔ اخطامہ ۲۔ لانیہ من کلام الناس فقال فی قول المصنف مع۔ بخلاف ما اذا قال العاطس الحمد
الحمد سر۔ برخلاف اسکے جب جھینکنے والے مصلی یا سنتے والے مصلی نے الحمد سر کہا۔ فن۔ تو یہ مفسد ناز نہ ہوا۔
علی ما قالوا۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لانیہ لم یتعارفوا۔ کیونکہ الحمد سر کہنا جو اب متعارف نہیں ہے۔ فن۔
محیط میں ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے جھینک میں الحمد سر کیا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہائی تو ناز فاسد
ہو گئی اخطامہ ۳۔ اگر مصلی نے الحمد سر کہنے میں جھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ ناز فاسد ہو گیا۔ ہر کاف
۴۔ اگر مصلی نے الحمد سر کہنے میں الحمد سر کا تو ناز نہیں گر چاہے کہ فی قلب کہے یعنی اپنی نفس میں پڑے یعنی ہر کاف
ہانے کے۔ اور بتبرہ کہ سکوت رکھے۔ اخطامہ ۵۔ بھر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد سر کہے اور اگر مقتدی چھو پڑے یا غایہ کسی
عذر سے بالاتفاق نہ کہے۔ اخطامہ ۶۔ اگر مصلی نے جھینک لی اور قایع سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کو
تو مصلی کی ناز گئی۔ محیط النہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے جھینک لی باہر سے دوسرے نے یرحمک اللہ کہا تو جھینکنے والے
کی ناز گئی۔ اخطامہ ۷۔ قاضی خانی۔ اللہ اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کو آمین کہنے والے کو مضر
اسدراج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی آسنے الحمد سر کہ کر جواب کا ارادہ کیا تو ناز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
یا یہ اخبار کیا کہ میں ناز میں ہوں تو بالاتفاق ناز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تغلب

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کچھ اٹک گیا اور مصلیٰ سے قلم چاہیں اُسے ناز میں قلم دیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہو گئی۔
 اور اگر وہ سراسر بھی ناز میں ہو تو اُسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ن۔ ع۔ و مغناہ ان لفتح المصلیٰ علی غیر امامہ۔ اس قول
 کے معنی یہ ہیں کہ مصلیٰ نے اپنے امام کے سوا سے دوسرے کو قلم دیا۔ فن۔ کیونکہ امام کو نذر دینے کی صورت آہ گئی۔ اور
 غیر امام کا یہ حکم ہے۔ لانه تعلیم و تعلم۔ کیونکہ یہ سکھانا اور سکھانا ہے۔ فن۔ گویا مصلیٰ نے تعلیم دی اور قلم چاہنے والے
 نے تعلم لیا۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ فن۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جائے
 تو بھی غلط ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل ثانی اور کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے کہا۔ تم
 شرط التکرار فی الاصل۔ پھر امام محمد رحم نے اصل یعنی بواسطہ میں اس فعل کا کرر ہونا شرط کیا۔ فن۔ یعنی جب
 کرر واقع ہو تو مقصد ہے۔ لانه یس من اعمال الفلوة یعنی التعلیل منہ۔ کیونکہ یہ فعل کچھ ناز کے اعمال سے نہیں ہے
 تو اس میں تلبیل غلو ہو گا۔ فن۔ اور ایک بار ایسا کرنا قلیل ہے۔ وللم یشتغل فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں
 کرر شرط نہیں کی۔ لان الکلام بنفسه قاطع وان قل۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مقصد ناز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ فن۔
 یہی اصح ہے۔ القاضی خان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رحم نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا
 کہ موقوف کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مقصد قرار دیا ہے۔ یہ جب ہی کثیر ہو گا کہ کرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تلبیل
 اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مقصد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قلم دینے والے اور لینے والے نے صرف
 قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کا ہم الناس نہ ہو گا بلکہ کلام اتنی ہر تواریکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس
 سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے یا ان یہ صحیح کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہو تو قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل ناز میں کہا جاوے
 ناز میں سے نہیں ہے پس اُسکا مقصد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی کرر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط
 مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تالیف
 ہے۔ کما عرفنا فافهم۔ م۔ اگر قلم دینے والے نے تعلیم کا مقصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مقصد نہیں ہے۔ کافی محیط بشری
 ۱۔ قلم لینے والے کو اگر تمام قلم سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی ناز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تاملی
 قلم کے اسکا یاد کرنا قلم کی طرف منسوب ہو گا۔ قریب بلوغ کا قلم دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر قلم
 دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مقصد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے کرر ہونا شرط ہو
 اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مقصد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
 م۔ اگر خارج ناز سے کسی نے مصلیٰ کو قلم دیا اور اُس نے لیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہوئی۔ الغنیہ۔ جس شخص بالغ کو ناز سکھاتا
 ہو تو چاہیے کہ قرآن ہی وہ بغیر قرات کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھے پھر کوئی اسکو ناز کی طور پر کھڑا کر کے سکھادے
 مدہ قرآن اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ وان فتح فلی امامہ لم یکن کلاما۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو قلم
 دیا تو یہ کلام نہ ہو گا۔ استحسانا۔ یعنی یہ حکم نوئے کلام کا بدیل استحسان ہے۔ فن۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام
 ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ لانه مظهر الی اصلاح صلوٰۃ فکان ہذا من اعمال صلاۃ معنی۔ کیونکہ مقتدی
 تو اپنی ناز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ قلم دینا انراہ معنی اُسکی ناز کے اعمال سے ہو گیا۔ فن۔ اور ناز ہی
 محل کچھ مقصد نہیں ہے۔ دلیل اس پر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناز میں نے
 تو آپ پڑھ کر قرات کا اقتباس ہوا پھر جب خارج ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
 عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیوں تو نے مجھے منع نہ کیا یعنی قلم نہ دیا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور انس رحم

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو رقمہ دیتے تھے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کہ امام جب مجھے رقمہ دیتے تو تو اسکو کھلا دے۔ حسن وابن کثیرین و عطاء سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے نماز پڑھائی پس تردد پر میں نے رقمہ دیا تو اسکو لے لیا۔ کما فی المصنف لابن ابی شیبہ۔ مع۔ صحیح ابن الخضر صلی اللہ علیہ وسلم کوئی آیت جو پڑھنے کے بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں رقمہ دیا۔ یعنی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کہ نہ ہو کہ رقمہ گویا یہ قول ہے کہ جب تو بے شک پہنچے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو رقمہ جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے لیکن حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا۔ اقول یہ شکل ہے اس واسطے کہ ناز میں جواز کار ہونے کی وجہ سے تو قرآن میں کلام الہی ہے اور رقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو۔ پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے ہر وقت جامع صغیر اور طویل ہے ہر روایت مبسوط۔ فافہم۔ م۔ بالکل امام کو رقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ ونبوی الفتح علی امامہ دون القراءۃ۔ اور مقتدی رقمہ دینے میں اپنے امام پر کا دخول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی۔ ونب اگرچہ بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے۔ ہوا نصیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ونب۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا۔ لاناہر فیہ۔ کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جس میں اجازت دی گئی ہے۔ وقرآنہ ممنوع عنہا۔ اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ ونب اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارضہ ہوگی۔ پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ یہی صحیح ہے۔ بھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاص قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا۔ ولو کان الاہام انتقل الی آتہ اخری۔ اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا۔ ونب یعنی جس آیت پر انکا تساہہ نکلی نہیں تو وہ دوسری آیت پڑھنے کا بھر مقتدی نے رقمہ دیا۔ تفسد صلوٰۃ الفلاح۔ تو رقمہ دینے والے کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و تفسد صلوٰۃ الامام لو اخذ بقولہ۔ اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ونب توکل کی ناز فاسد ہوگی اسکے قول کو لے لیا۔ اشارہ ہے کہ یہ رقمہ اس وقت میں بمنزہ قول کے ہو گیا تو ناز فاسد ہوگی۔ لوجود التلقین والتلقین من غیر ضرورت۔ کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقین لینا بیان بلا ضرورت پایا گیا۔ ونب تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ کلام مفسد ہوا۔ پھر غلطی نہیں کہ دلیل مذکورہ اسی کو مقتدی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہی اگر آئیکہ تعلیل مذکور جو پڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد ہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل یہ ایک بار پڑھنا ہے کہ مفسد نہ ہو گا اور رقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ عامۃ مشائخ کے نزدیک رقمہ دینے والے و امام کی ناز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی۔ کما فی البیہی والفتح۔ اور کافی میں ہے کہ صحیح ہے کہ رقمہ دینے والے کی ناز کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی ناز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے۔ م۔ اور اسی کی تصحیح قاضیانہ طبع تشریح میں ہے۔ کما فی البیہی۔ اور تامل بر حقیقی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط نوی ہے نہ آئیکہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے نہ م۔ وینبغی للمقتدی ان لا یجعل بالفتح۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ رقمہ دینے میں جلدی کرے۔ ونب یعنی فوراً رقمہ دے کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یا آج او اسے توبہ ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہو۔ محیط السرخسی۔ ولان لا یجزم الیہ۔ اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو رقمہ دینے پر لاچار نہ کرے۔ ونب۔ باین طود کہ بار بار دہراوے یا سکوت کرے۔ نفع۔ کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ کراہے ہو۔ الکافی۔ بل یہ کج اذاجاواؤا بلکہ زکیج کر دے جبکہ اسکا وقت آگیا ہو۔ ونب یعنی استدریجہ لیا ہو جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ الکافی۔ اور وہ ایک آیت قبول ظہر و تین آیات قبول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں جہاں ضرورت استجاب کا ہے۔ کافی البیہی۔ لیکن اصح وہ ہے

قدر واجب ہو اور وہ پوری صورت قاضیہ و زائد میں آیات میں کیونکہ فقہ میں کوئی کراہت تحریری نہیں بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ مقدار میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رحمہ نے محمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے اور اگر نہ مقدار نہ ہوئی ہو تو گھما کہ۔ **وفیق** الی آیت آخری۔ یا امام دوسری آیت کو منقول ہو جاوے۔ **ف** یعنی جس آیت پر انکار اُسکو جو ترک دوسری آیت سے شریعہ کر دے حتیٰ کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال انکو فقہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ فقہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہر نوکراہت ہے یعنی تنزیہی۔ **المحیط** قاضی خان التمر تاشیخ۔ امام نے اگر ناز سے باہر کسی کا فقہ لیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے آدمی سے سیکر امام کو فقہ دیا تو بھی کل کی ناز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ **المجرب** عن القنبہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور بھی اویسیت والا ہے۔ **فلو** اوجب فی الصلوٰۃ بلا اللہ الا اللہ۔ پس اگر مصلیٰ نے ناز میں اسکا جواب دے دیا کہ لا الہ الا اللہ۔ **ف** یا کسی کو اجمعی خبر سنائی گئی اُسے ناز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی ناز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد ناز نہیں ہے اور اگر اس نے جواب کا ارادہ کیا۔ **ف** کلام مفسد عند ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مفسد ناز ہے۔ **ف** وکذا فی الخلاصہ ۵۔ **وقال** ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ **ف** اور شافعی رحمہ نے۔ **ف** لایکون مفسد۔ کہ یہ کلام مفسد ناز ہوگا۔ وکذا **الخلاف** فیما اذا ارادہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے مصلیٰ نے کئے دے کے جواب کا قصد کیا ہو۔ **لہ** انشاء بصیغۃ ظاہر بغیر یتہ۔ ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ ومانند اسکے اپنے صیغہ یعنی وضع میں ثناء آئی ہے تو بوجہ عزم مصلیٰ کے وہ متغیر ہوگا۔ **ف** یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلیٰ نے اپنا قصد و عزم اگر جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر ہوگا اور ناز میں ثناء آئی کچھ مفسد نہیں ہے۔ **م**۔ ولہذا انہ اخرج الکلام مخرج **المجواب**۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلیٰ نے لا الہ الا اللہ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ وہ جو مکملہ۔ اور وہ جواب کو مکمل بھی ہر فیصلہ جو آیا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ **ف** حتیٰ کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہ ہو تو اس سوال دیگر جواب دیگر اس پر صادق ہوتا تو مفسد نہ ہوتا۔ **کذا فی بعض** الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ مکملہ ثناء ہے اور جو کوئی توجہ بوجہ اسکا جواب یہی ہے تو جب ان دونوں میں مشترک ہو تو اس مقام پر ایک معنی کسی تہذیب سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس جسے اُس کے قصد کو مخرج جواب قرار دیکر مکملہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور ناز میں سوال جواب مفسد ہے۔ **م**۔ **کالتشیت**۔ جیسے جھینک کا جواب۔ **ف** یعنی یہ رکب اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر آئی ہے۔ **م**۔ تو جیسے تشیت بالاتفاق مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے۔ **م**۔ والا لا شریع علی **الخلاف** فی **المخرج** اور استرجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ **ف** یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے اناللہ وانا الیہ راجعون ہو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے۔ **م**۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ **م**۔ یہ **مصدر** رشید رحمہ نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ **الخلاصہ**۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود نے اجازت چاہی اور حضرت صلح ناز میں سے تو آپ نے پڑھا۔ اور **خلو** بالسلام آمین۔ خمس **الائمہ** سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پڑھے ہوں تو آپ نے زود سے پڑھ دی تاکہ آپ کا ناز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے ناز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ **م**۔ **مترجم** کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں۔ **م**۔ اگر بھی نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو ناز میں اس کا ارادہ سے پڑھ دیا تو اللہ تعالیٰ بایسی خد کتاب بقوتہ تو ناز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو تو اللہ تعالیٰ یوسف اعرض عنی **الکلام** فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلیٰ نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے۔ **م**۔ اگر سمجھنے کا یا باکوئی چیت سے گرا تو مصلیٰ نے

بسم اللہ کہ تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہو لٹاک بات پر تسبیح یا تسبیح یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے۔ اگر مصلیٰ نے چاند دیکھا کہ ربی و ربک اللہ تو طریقین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت و غیر کو اپنے آپ کو بخار و غیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ التفسیر بہ۔ مریض کو ناز میں ہر جگہ ادا و اٹھاؤ کے وقت جو مشقت لاحق ہوئی تو اسے بسم اللہ کہ تو نافرسانہ نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المعمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہیدین ہے کہ اگر انا سر و انا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نافرسانہ ہے۔ اگر اطمینان علی محمد یا اللہ اکبر کہہ لیں اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر ناز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر وہ سر کا جواب نہ تو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو شلہ کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلیٰ نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا تو اللہ تعالیٰ ماکان محمد ابدا احد من رجا لکم الایہ۔ اور مصلیٰ نے ناز میں درود پڑھا تو نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلیٰ نے ناز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ مات کے واسطے لوگوں کو فاتحہ پڑھ دو پس مسوق نے اپنی ناز میں پڑھ دی تو نافرسانہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التلخیص۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلیٰ نے جواب میں عزوجل کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرض کہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نافرسانہ ہوگی۔ ت۔ اس میں کے مسائل میں صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد کا ہے۔ یعنی۔ اگر نازی نے حالت ناز میں دوسرے کا حکم مانا چاہے اس سے کہنا کہ آگے پڑھ رہا ہے یا صفت کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلیٰ نے اس کو وسعت دیدی تو نافرسانہ ہو جائیگی بلکہ چاہے کہ ایک ساعت توقف کر کے اپنے قصد سے آگے پڑھے۔ جامع الرموز عن الفقیہ د۔ مترجم کتابا کہ امت میں گذرا کہ تنہا صفت کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلیٰ کو کھینچ لے یا امام آگے پڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جبکہ دینا اصلاح ناز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح ناز کے جو امور مشروع ہیں انہیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتیٰ کہ رخنہ سمجھنا اور صفت والوں کے لیے باز و نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے البتہ حالت ناز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ ہم۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اغیار پڑھا تو نافرسانہ ہے۔ محیط المسحی۔ اگر ناز میں کوئی شعر یا خطبہ بنا یا مگر زبان سے نہیں کہا تو نافرسانہ نہیں مگر آسنے پڑا کیا۔ الفقیہ۔ اور اگر فکر میں پڑھ کر کوئی حدیث یا آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نافرسانہ نہیں۔ السراج نہیب عنہ کے کتاب معروض فیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت فوٹ اعظم اسید عبد القادر جیلانی رحم نے کہا کہ استحضار نامہ کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کتابا کہ احادیث صحیحہ سے بھی ہی استفادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجمہور الفاظ کہ قرآن میں یا ثناء میں جب انہیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نافرسانہ ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک مفسد ناز میں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے و ثناء ہونے سے اس کا قصد متغیر نہ کر لیا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا سر و انا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کہ کوئی ناز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا تم نفسد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نافرسانہ ہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم تائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسج بدیل حدیث کہ جب ناز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح السنہ میں ہے اور حدیث میں صحیح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور یقیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابی حنیفہ نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے یہ مدکر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح و مصلیٰ ہے۔

خطابی رحم نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو شیلی کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر راسے۔ محیط میں ہوا اگر مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اسے تسبیح پڑھی تاکہ اسکو آگاہی ہو جاوے کہ وہ نماز میں ہو تو کچھ فساد نہیں ہو رہا تھا میں ہر کہ میں تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہر رخ۔ فی الجملہ اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے اقرب ہو تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدلح۔ سنانے سے عورت نے گزرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ساتھ سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا لیکن تسبیح داشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ محیط۔ موزن کا جواب دیا بقصد جواب یا کچھ نیت نہیں ہو تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہو تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو حقیقین۔ اگر اسکی زبان پر بان۔ درست ہے۔ بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ غریبی میں نعم کہنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یون ہی فارسی میں آری۔ القاضی خان۔ ادھی آردو میں سم۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح اسی کو قبا بی رحم نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے ہر بار جب یا ایہا الذین آمنوا۔ پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی۔ یعنی حاضر ہوں اچھے مالک۔ تو ایک قول میں مفسد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔ صیح یہ کہ مفسد نہیں اور بترکہ نہ کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر اللہ اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو مفسد ہے۔ محیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہو جاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق اوپر گند چکی ہے۔ ام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بقیۃ رسالہ۔ یعنی اللہ تم کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہنچا دیا تو یہ مفسد نہیں گرا سے بڑا کیا۔ القاضی خان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے دوسو بار دایا تو مصلی نے کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ اعظم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں ہو تو مفسد ہے۔ التمراشی۔ اگر آخر نماز میں تشدد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشدد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشدد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے ناز گئی۔ وبقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قعدہ مکمل نہیں کیا بلکہ جس قدر تشدد پڑھا اور تشدد کے واسطے محل قعدہ ہے اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتویٰ اسی قول پر ہے۔ دلی ہذا اگر فاتحہ و سورۃ بھول کر جھوٹا گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یا د کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادام ہو کر سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کافی قاضی خان۔ مریض کو جھکنے دانتھنے میں جو مشقت اخ ہوئی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الظہیریہ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغمرات ۴۔ اگر بھتو نے گانا اور ایسے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ نماز فاسد نہیں کافی النصاب الجہر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الفالین شکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے اور ابو حنیفہ سے ایک مخالفت مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پڑھ لی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ ع۔ من مصلی رکعت۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ فن کسی نماز کی مثلاً۔ من النظر۔ فرض ظہر کی۔ ثم اقمع۔ پھر اقطع کی۔ اللہ۔ فریضہ عصر کی۔ فن۔ ردحالیکہ اس پر ترتیب نہیں یا ساقد ہے۔ اوالتطوع۔ یا از نفل کی۔ فن۔ یہ اقطع اسطرح کہ تکبیر و نیت دونوں کین خواہ باتو آشنا کے یا نہیں۔ پس یہ شریع کرنا صحیح ہوا۔ فقہ نقض النظر۔ تو اسے ظہر کو توڑ دیا۔ لا صبح شروع فی غیرہ۔ کیونکہ صبح ہوا اسکا شریع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج عنہ۔ تو ظہر

باہر ہو جائیگا۔ فت۔ مترجم نے جو قیود بڑھائے ہیں انکا بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب تک کہ
 میں داخل ہو سکتا ہو کہ اس شخص پر ترتیب نہ ہو جو زیادہ قضاء نازون کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
 جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے نفل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
 اسکی عصر منع نہ ہوگی۔ مع۔ پھر خالی تکبیر کرنے سے عصر میں داخل ہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہو۔ انکانی۔ اور جامع قمری وغیرہ
 میں ہو کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا۔ مع۔ اور
 ہی تبیین الزلیعی میں ہے۔ م۔ پھر نفل ہونا اگر کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ظہر کی نازتھا شروع کی بعد اسکے عات
 قائم ہوئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کسی تو وہ اپنی ناز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل
 ہو جائیگا اور علیٰ ہذا اگر مقتدی تھا اور آئے تھا ہوا جائے کی نیت سے تکبیر کسی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
 کسی تو اپنی پہلی ناز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہر حتیٰ کہ جو کچھ پڑہ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک
 اگر منفرد نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑہ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے۔ مع۔ یہ اس اصل
 پر کہ امام شافعی رحم کے نزدیک امام کی ناز متضمن ناز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہر وقت رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہیں
 ولیکن امام احمد رحم کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو ایسے یہ روایت محل نال ہے۔ فاسد اعلم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
 تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے بڑھادہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا۔ مع۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے
 ساتھ کسی نے اقتداء کی اس جہت سے آئے دوبارہ تکبیر کسی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتداء کرنے والی کوئی عادت
 ہو۔ مع۔ و کثافی التباہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر ککر ظہر میں امام کی نیت اقتداء کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتداء صحیح ہوا۔
 اگر آئے گھر میں ظہر پڑہ لی پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی ناز باطل نہوگی۔ انکانی۔ اور معروف
 مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ
 نے پوچھے والے کو کہ ان دونوں میں کس کو فرض ٹھہرا دے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں
 ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو ناز اچھے نفل و شرائط سے ادا ہوئی ہو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اُسی کو نفل
 حکم قرار دے گا لیکن بندہ کی معرفت میں تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتیٰ کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک
 دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
 بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا کا حفظ۔ م۔ و لو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر
 فت۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ماضی منہا رکعت۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ فت۔ یعنی پہلے ظہر
 شروع کر کے پھر ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کئے بدون اسکے کہ زبان
 نیت بیان کرے۔ مع۔ فہی۔ تو یہ دوسری ناز۔ ہی۔ وہی پہلی ناز ہے۔ فت۔ یعنی پہلی ناز سے خارج نہوگا۔ و پھر
 اگر رکعت۔ اور حساب کر لے اس رکعت کو جو پڑہ چکا ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت تمام پر قعدہ اخیرہ فرض
 پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر آئے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتیٰ کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو ناز باطل ہوگئی اور
 اگر ناز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ
 پڑے تو وہ بان قعدہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی۔ کثافی البیہقی و الفتح وغیرہ۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو ناز شروع کی اگر اس سے بعد
 اسی ناز میں نفل ہوا یا نفل متعلق نہوگا۔ م۔ لانا نوی الشرح فی عین ما ہو قیدہ۔ کیونکہ ماضی نے نیت کی شروع کی ایسے
 فرض میں کہ وہ بینہ وہی ہر مین منجود ہے۔ فطحت نیتہ و بقی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت نفل ہوگئی اور جسکی نیت کی ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر اس وقت ہو کہ دوبارہ نیت اپنے طہ پر مبنی دل سے ہو اور اگر اسے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً غر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا کہ نوبت ان اصلی غر ابوم الخ یعنی بن نیت کرتا ہوں کہ امروزہ غر کو پڑھوں یا اتند اسکے توجہ انک پڑھی وہ نوبت جائیگی اور شمار نہوگی۔ گمانی اصطلاح الگائی۔ ا۔ اصل اس مسئلہ میں یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہیں ہو تو نیت صحیح ہو اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہیں ہو پس اسی اصل پر مسائل نکلے ہیں۔ ج۔ اگر غر چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ سو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسے از سر نو چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو غر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ غر میں داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے غلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے خارج ہو۔ اصطلاح والبحر۔ مترجم کہنا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہیں کہ اولاً کلمہ نہیں کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہیں یہ نہیں چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونوں فرض ہیں اور مسئلہ ضروری ہے۔ طبعاً م۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کر کے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کر کے یاد آ گیا کہ پوری نہیں ہوئی ہو مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ ناز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتیں پڑھیں پس اگر اسے ایک رکعت پڑھ کر بقدر تشدد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہیں۔ اگر مغرب شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریمہ نہیں کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ لکھ کر تین رکعات از سر نو پڑھیں تو اسکی ناز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریمہ نہیں کہی پس ابتدا سے شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو ناز نہیں جائز ہے۔ کتاب زمین میں ہے کہ یہ اس وقت کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھ کر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آدیا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل میں منتقل ہوا۔ اصطلاح ۷۔ مسئلہ مصحف میں سے دیکھ کر نادین پڑھنا اس میں متعدد صحت میں ہیں اس طرح کہ پڑھنے والے کو یاد نہیں پس دیکھ کر قرات کی یا حفظ ہو کر دیکھ کر پڑھا مصحف کو ہاتھ میں اٹھائے ہو یا وہ رجل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت کو ان روئے ہر لہذا امام مصنف رحم نے مسئلہ کو امام کے حق میں وضع کیا اور کہا کہ۔ و اذا قرا الامام۔ اور اگر ناز میں قرات کی امام نے۔ ف۔ اور یوں ہی اگر مفسر نے قرات کی۔ من المصحف۔ مصحف میں سے۔ فصدت صلاتہ عند الی خلیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکی ناز فاسد ہوئی۔ ف۔ پس متقدمین کی ناز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام مبنی رحم نے کہا کہ امام کا نفل اتفاقاً ہی قید نہیں اور مفسر کا بھی ہی حکم ہے اور اصل میں امام محمد نے دیکھ کر بھی شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سید بن اسیب ومن بصری وحمی وعلی رحمہم اللہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی علماء ظاہریہ کا مذہب ہے۔ پھر جامع مغیر و مختصر قدوسی میں یہ تفصیل نہیں کہ تھوڑے وقت پڑھنے میں حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری نایت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو نہیں اور بعض نے کہا کہ مقدار قاعہ مفسد ہے ورنہ نہیں۔ اقصیین۔ ج۔ اور ظاہریہ کہ تھیل و کثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے و صاحبین کے نزدیک نہ ہونے میں برابر ہیں لہذا امام مصنف سے مطلقاً رکھا ہے۔ انصاریہ۔ و قال لا ہی ثامہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی ناز پوری ہے۔ لہذا عبادۃ انصاف الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی رحمہما علیہ لکھ کر اہل بیت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اجماع اسکے اوراق بھی ناز میں نہ لے تو فساد نہیں جیسا کہ نووی رحم نے ذکر کیا۔ ج۔ حاصل دلیل یہ کہ قرات ایک عبادت اور مصحف میں نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور ناز میں دونوں کو لایا تو فساد کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ ویکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ البتہ یہ کہ محراب میں کھانا ہوا اور اس پر نظر کر کے تو بالاتفاق مفید نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفید نہواریا کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ جعفر ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو امارہ دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو پڑھنے کے لئے پس جب یہ عمل کثیر نہو تو قرآن اٹھانا بھی محل کثیر نہو اپس کوئی چیز مفید نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرم مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ فت۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لانه یشبہ بصنع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ فت۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نمونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں مانعت کی گئی ہے تو جن صورت میں بغیر مشابہت شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہم جہاز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ امابو حنیفہ کے قول کی دلیل دو طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھانے رہنا اور اس میں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجبوعہ عمل کثیر ہے۔ فت۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھا نہو بلکہ رمل پر رکھا ہو اس میں سے پڑھنا جادے یا محراب پر رکھا ہو اسکو دیکھ کر پڑھے تو ناز فاسد نہوگی۔ الگاتی۔ میں کہتا ہوں کہ قصہ امامہ جعفر ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لانه تلقن من المصحف نصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا گیا۔ فت۔ اور یہ بالاتفاق مفید ہے تو مصحف سے بھی مفید ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحول۔ اور اس تعلیل کے موافق رمل پر رکھے ہوئے قرآن سے پڑھنے اور اٹھانے کے ہونے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ فت۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی ہوا فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھانے میں فرق ہے۔ فت۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا اصل نظر و مخالفت قصہ امامہ ہے دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رحمہ کے مصلی کی رائے پر موقوف ہے پس متفق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھ کر پڑھنے سے تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفید ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر رکھا ہو لہذا کافی میں لکھا کہ ہر حال میں مفید ہے اور یہی صحیح ہے۔ ۲۔ اگر قرآنی حفظ ہو یعنی جو کچھ ناز میں پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو ویکن وہ کہیں گے ہونے سے بدو مصحف اٹھانے کے پڑھنا ہے تو شاخ نے کہا کہ ناز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ اتہیین۔ مگر ناز میں کسی گے ہونے کو دیکھ کر سمجھا تو یہ سمجھا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہو قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں کہ یہ جائز ہے۔ انتہایہ۔ ولونظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ فت۔ جو سوائے قرآنی کے خلاف کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اماسکو فہم کیا۔ فت۔ حالانکہ ناز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ ج۔ فالصحیح انہ لایفسد مملوۃ بالاجلح۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے دالے کی ناز بالاجلح فاسد نہوگی۔ فت۔ خواہ خود سمجھ میں آجادے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ اتہیین۔ چنانچہ ہم سے باطلان ناز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ ہر خلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر میں پڑھوں گا۔ فت۔ مثلاً کوئی شخص جو دوسرے کا

خط پڑھ کر اتنا اسنے قسم کھائی کہ اب ظان کا خط نہیں پڑھوں گا پھر اپنے پڑ جانے لگا۔ لیکن سب سے پہلے تو اختلاف ہے۔ حیث
یہ صحت بالغہ عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سب سے پہلے پڑھنا واجب تھا۔ و۔۔۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہاں
حادث ہوگا۔ لان المقصود ہناک الغم۔ کیونکہ مقصود وہاں خط ظان نہ پڑھنے سے غم ہے۔ و۔۔۔ یعنی ظان کا راز اسکی
حجر سے دریافت نہ کرنا پس جب دریافت کیا تو حادث ہوا اور سب سے پہلے ناسا داس بنا پر نہیں ہے۔ اما فساد الصلوة
قبالعمل اکثر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فساد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ بایا نہیں گیا۔ و۔۔۔ کیونکہ سب سے پہلے لینا عمل حقیقت ہے بلکہ عمل
ظاہری نہیں ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جوردکی پیشانی پر
کھسا ہو کہ تجھے طافی ہے۔ مرد نے اسکو پڑھ کر سب سے پہلے لیا تو طافی نہیں۔ اور اگر بولے تو طافی پڑ جاوے۔ ل۔۔۔ اگر کسی نے توشیح
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال میں نماز فاسد ہے۔ اتعافینخان۔ وان مرت امرأۃ بن یدی المصلی لم یقطع الصلوة
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گزری تو وہ نماز کی قاطع نہ ہوئی۔ و۔۔۔ یعنی مصلی کے سامنے ستر نہیں ہے یا مصلی دسترو کے
پچ میں ہو کر گزری تو عورت خواہ کافہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گزرنے نماز میں فساد نہ ہوگا۔ اور کتاوہ کا بھی نہیں
توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عام فقہاء سلف و خلف و ان کے اتباع کا قول ہے اور کتر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس
اور کحول و ابو الاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم السلام سے مروی ہے کہ کتاوہ کا نماز کو توڑتا ہے۔ ابی عباس رحمہ سے مروی کہ سچا
کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہے اور فقہاء میں سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ کیزنگ سیاہ کتے کا گزرنے قاطع ہے اور
انکھن کا اعتبار نہیں ایک روایت میں گزرنے عورت و گدھے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام شافعی
نے استدلال کیا۔ نقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوة مردشئی۔ یعنی نہیں توڑتا نماز کو گزرنے کسی چیز کا۔ و۔۔۔ شیخ
نودسی رحمہ سے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ت۔۔۔ میں کتاہوں کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات یمن اور ان کے اسناد میں
کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ میں جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن ابی جری نے کہا کہ اسکی اسناد میں مخبرین عبد
لہی ہیں جو کہ ابن عمر سے مروی ہے کہ ان کے گدھے لوگوں سے جھوٹی باتیں روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و مشکرات
ہیں اسکا بیان جان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التلخیص نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
اسناد میں جو مخبرین عبد اللہ راوی ہے وہ مخبرین عبد اللہ بن حرمہ ہیں جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
اس میں ابن عمر سے روایت ہے یا ابن عباس سے کلام نہیں کیا بلکہ ابن عباس نے اسکو ثقافت میں کہا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہے اور جبکہ ابن عمر سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التلخیص نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
مخبرین عبد اللہ یعنی ابن حرمہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و یوسف بن سعید وغیرہ سے روایات کی ہیں۔
حاصل یہ کہ اسناد میں مخبرین عبد اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو نماز
پڑھاتے تھے کہ ان کے سامنے ہو کر گدھا گزرتا تو عیاش بن ابی ریحہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت معلوم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تمہارا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ریحہ نے کہا کہ میں تمہارا رسول اللہ کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کر دیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوة شی۔ بالجلد اس اسناد سے ظاہر ہے کہ مخبرین عبد اللہ
بن حرمہ ماویہ ہیں جو کتبہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور مخبرین عبد اللہ کوئی محدث سماجی نہیں جسکا زمانہ
پیچھے ہے حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
انری نہیں ہے۔ مخبرین کتاہوں کہ وہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی تو عورت و کتا

وگدہ حاجی قاطع نہو لاجیکہ سامنے سے گدہ جادے لیکن اس میں دو وجہ سے اجتناف ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن العلام رحمہ اللہ کا کہ یہ حدیث ثعلبہ اس حدیث کا نہیں کر سکتی جس میں ان چیزوں سے قطع ناز مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث احمد رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہیں مرد کی ناز کو جبکہ اس کے رد و برابر موخرہ کیا وہ کے نہو عورت وگدہ جادہ سپاہ کتا۔ اور آخر میں ہے کہ سپاہ کتا شیطان ہے۔ روایہ مسلم اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کو تو میں ناز کو عورت وگدہ جادہ۔ روایہ مسلم ایضاً۔ و حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع کہ قطع کرتی ہے ناز کو عورت حائضہ وگدہ۔ روایہ ابو داؤد و دارقطنی و ابن ماجہ۔ کس فی البیہ۔ حاصل یہ کہ قاطع ہوا عورت و سنگ و خرا کہ حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہو نالیسی روایت سے جس کے ثبوت ہی میں تاویل ہے تو کیونکہ معارضہ ہو گا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازیں قاطع حدیث تو صحیح منطوق ہے اور غیر قاطع منطوق نہیں بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع العلوة مروی ہے۔ عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئیں جو حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما میں قاطع ثابت ہوئیں تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہیں سوا سے ان تین چیزوں کے پس دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ سے ہم صحیح و اتومی و دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھا کرتے اور میں آپ کے رد و عرض میں بیٹھی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ روایہ بخاری و مسلم۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ میرے پانوں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پانوں کی پینچ لیتی پھر جب آپ ٹھہرتے ہوتے تو پانوں پہلا دیتی تھی اور اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے۔ اور ایک روایت میں حضرت ام المومنین نے کہا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت میں اسی طرح بیان فرمایا۔ ابوجہ شد و طرق سے یہ حدیث صحیحین و غیرہ میں مروی تو یہ زیادہ اصح و اتومی ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع ناز نہیں اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل حکم ہے یعنی اس میں کسی احتمال کو گنجائش نہیں ہے برخلاف حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ کے کہ وہ ان قاطع کے معنی میں تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع ناز سے مراد قاطع خشوع ناز ہے چنانچہ حدیث میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نازی کے رد و گدہ سے تو اس کا دل منتشر ہو گا۔ اور سید و السرازمی و ابن شیطان کا ہے اور حدیث صحیح میں ثبوت ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شباطین اس کی تڑپیں کرتے چتے ہیں مع تفصیل کے جو اہل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے اور اس میں تاویل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامع کے سامنے کی عورت یا مشرود کے سامنے اجنبیہ عورت گزرنے میں اور مشرود کے سامنے اس کی شکوہ جو رو گزرنے میں فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سنگ سپاہ کے حق میں خود ہی حدیث میں مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہیں کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد طور شیطان ہے اور شاید کہ بصورت مذکورہ مودی ہو جیسے عورت میں بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر عاقل کو بعد اس سبب کے یہ جان لینا آسان ہے کہ ناز کی مراد تقسیم ہے شیطان کا گدہ محال ہے مگر اس کا قریب اور جال جن صدقوں سے بطریق و سوسہ وغیرہ معنی کی رہنمائی کرتا ہے اور انھوں نے ان چیزوں کا گدہ ہے بفریقہ معنی کے قہر تک صابہ ہو یعنی سترہ نہو۔ یعنی رحم نہ لکھا کہ شیخ نووی رحمہ اللہ نے خلاصہ میں کہا کہ عبور طیار نے حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں قاطع ہونے کو معنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جادے کہ یہ تو عورت عورت کے حق میں ثبوت ہوا تو جواب دیا گیا کہ نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ اللہ کی حدیث میں تھا واداع میں بتام مثلہ آپ جامع سے ناز پڑھتے تھے اور ابی جلیس نے صفوں کے سامنے اپنا گدہ چھوڑ دیا اور اس کی پر دہ نہیں کی گئی۔ ابن ابی حزمی نے کہا کہ چونکہ عورت وگدہ کے حق میں یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رحمہ اللہ نے ان دونوں کے قاطع ہونے میں تردد کیا اور سنگ سپاہ کو قطع قاطع ناز ٹھہرایا کیونکہ اس میں کچھ ثبوت خلاف نہیں ہے۔ شرح کتا ہے کہ قطع کرنا تو الی تین چیزیں مذکورہ تھیں پھر ان میں بعد معنی عورت و حمار کے حق میں

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوتے تو سنگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی قطع سے دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے متفق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے معنی قطع خشوع ناز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ ناز نہوا۔ بالجملہ احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سرہ کے سامنے سے عورت دکتے و گدھے کے گزرنے سے ناز کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ ناز کسی چیز کے گزرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان الماراً تم۔ لیکن گزرنے والا گنگنا ہے۔ یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گزرنے سے ناز قطع ہوتی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گزرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے گزر جاوے۔ بلکہ گزرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جیکہ سترہ نہو جلتک ہر اس کے اندر گزرنے و سترہ مرکب حرام ہو گا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عامی گنگنا ہے بقولہ علیہ السلام لو علم المار بن یدی المصلی ما ذاعلیہ من الوزر لوقت اربعین۔ بدلیل اس حدیث کے معنی اگر مصلی کے مرد و گزرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ وفت یعنی نہ گزرتا اور چالیس تک کھڑا رہتا اسپر آسان ہوتا۔ ابو انفرا دی نے غدر کیا کہ مجھے وصیافت نہ رہا کہ چالیس دن فرا کے یا چالیس دن یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور بزار رحمہ کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاسد اعلم۔ و لیکن ابن العمام نے اسکی تصحیح کو موجد کیا ہے۔ و ناما یا تم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قبل۔ اور گزرنے والا گنگنا رجب ہی ہو گا کہ جب اول یہ متفق ہو کہ گزرنے مصلی کی جائے سجود میں بنا بر آنکہ کہا گیا۔ وفت یعنی وہ مقام جیکہ اندر گزرتا حرام ہے اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے بیکر مقام سجود تک ہے یہی صحیح ہے۔ البتہ۔ اسی کو خمس الاثم سترہ و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور ابی قاضی خان نے اعتماد کیا ہے۔ یہی کافی و خزانہ و ظہیر یہ میں ہے۔ اور چارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجود کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گزرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ المخاصمہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے نہ جاتا کہ وہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جانتا کہ آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جان نہ پڑے وہاں گزرتا کہ وہ نہیں ہے یہ قول غفر الاسلام کا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ المخاصمہ اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے تقطیل سے اشارہ فرمایا ہے اور مغرب واضح ہو گا۔ م۔ ولا یكون بینہما حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی شیعہ وغیرہ م۔ حتی کہ مسجد مغیر میں اگر حائل ہو تو گزرنے والا نہیں۔ الا انی۔ و یحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہو جاوین گزرنے والے کے اعضاء نازی کے اعضاء سے اگر وہ چوترہ پر ناز پڑھتا ہو۔ وفت یعنی اونچے پر ہو لیکن قدر قامت نہو حتی کہ نازی کے اعضاء سے گزرنے والے کے اعضاء محاذی ہو جاوین تو گنگنا ہو گا چوترہ و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر عری مسجد یا میدان ہو تو اس میں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور ہیں پھر جب اسنے ادب کی جگہ ناز پڑھی تو جو شخص چوترہ سے نیچے گندا وہ بلا شک اسکے موضع سجود پر در حقیقت نہیں گذرتا تو پہلی روایت پر گنگنا نہونا چاہیے اور دوسری قدر پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہے تو یہ کیا جاوے کہ اگر گزرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوتے تو گنگنا ہو گا ورنہ نہیں۔ المخاصمہ من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چوترہ اگر اسقدر اونچا ہو کہ گزرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اثر کر جاوے تو کوئی گناہ کیا اور اسکے آڑ میں خود گزرنے والا گناہ نہیں ہے۔ البتہ عن التمرائی و النہایہ۔ مسجد مغیرہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور میں مختار ہے۔ و یعنی لمن یصلی فی الصحرا و ان یتخذ امامہ سترہ۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں ناز پڑھے

و کافر و مجنون کا منع ہوا اور سونے سے ہر مہر کے ساتھ سترہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مع۔ و یقرب من السترۃ۔ اور سترہ سے نزدیک رہے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترۃ فلیدن منها۔ بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف تھوڑے سے تو اس سے قریب رہے۔ و ف۔ تاکہ شیطان اس کے سترہ کے درمیان نہ گزرے۔ رواہ ابوالوارث محمد بن یحییٰ بن عیسیٰ بن عمار بن زید بن اسلم و رواہ الطبرانی۔ اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حمزہ۔ رواہ ابوداؤد و النسائی و ابن جابر و الحاکم و حدیث ابوسعد۔ رواہ ابن جابر۔ اور حدیث سہل بن سعد رحمہ اللہ و رواہ الطبرانی و حدیث بریرہ رواہ ابوزر۔ مع۔ و یجعل السترۃ علی حاجب الایمن او الایسر۔ اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھون کے مقابل رکھے۔ و ف۔ یعنی دونوں آنکھوں کے بیچ میں نہ رکھے۔ ع۔ یہ دروازہ لائے۔ اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ و ف۔ یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد و احمد و الطبرانی و ابن عدی نے تصحیح ابن الاسود رحمہ سے روایت کیا ہے لیکن اسکی اسناد میں کلام ہے۔ کافی البعنی۔ اور ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ایسے موقع پر ہوا ایسی اسناد بھی کافی ہے۔ و لا پاس تبرک السترۃ اذا امن المرور ولم یواجه الطریق۔ اور مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گزرنے سے امن ہو اور برائے کامو اچھے نہ ہو۔ و ف۔ یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرد ہے و جان فاب گمان سے کسی کے گزرنے کا خطر ہو و ان مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے اور یہ یقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ تمیز الخافق میں کہا کہ دائیں بھون کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی معنی رحمہ نے ذکر کیا لیکن ابن اسکن کی روایت بن مرت بائیں بھون کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو غلطی میں نال ہے۔ مع۔ و سترۃ الامام سترۃ للقوم۔ اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے۔ لانه علیہ السلام صلی بطحا و مکة الی خنزرة و لم یکن للقوم سترۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ ٹیرھی بطحا کے میں پوری دار عساکر طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا۔ و ف۔ رواہ البخاری و مسلم عن ابی حمزہ رحمہ بعد فراغ من جماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل و سنن پڑھیں تو ظاہر ہے کہ امام کا سترہ کافی نہ ہو لیکن میں نے یہ جزئیہ نہیں دیکھا۔ و یعتبر الغرز و دن الاقواء و النخط۔ اور منہر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچنا۔ و ف۔ یعنی امام ہو یا سفرد ہو سترہ کو اس طرح بنا دے کہ اسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہیں معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہ ہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہیں ہے۔ لان المقصود لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہ ہوگا و ف۔ یعنی ہر ایک انقار یا خط سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھ کر اسکے باہر سے گزرے۔ اور بیان دو مسئلہ ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہیں ہے۔ اختارہ الکافی۔ اور اسی کو قاضی خان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخصاصہ۔ اور یہی مختار ہے۔ و اوقات و اقفیہ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط میں اسکو طول میں لے دینا اعتبار کیا ہے۔ تبیین۔ مسئلہ خط میں امام سے دور رہنا نہیں ہن اور عامۃ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہیں اور مرقیانی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح اور اوقات میں ہی اسی کو امام مصنف نے لیا ہے۔ مع۔ اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول میں یا عمر ابی جبر بن جیساکہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ کے جسکو ابوداؤد و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور تم سخت۔ نوٹہ منیٰ لم یصلی الخ میں ذکر کر چکے۔ ابن الامام نے کہا کہ یہی سنت اولیٰ باتبع ہے لیکن معنی رحمہ نے عبد الحق سے اسکا قصہ و ابن خرم سے علم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الامام رحمہ نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو رکنا ہے یا وجود اسکے خط بھی نظر آتا ہے۔ قول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو کسی بھی کہا کہ نظر آتی ہے یہی وہی ہذا ان شارح۔ و یدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترۃ۔ اور دنگ کرے مصلیٰ سامنے سے گزرنے والے کو جبکہ مصلیٰ کے سامنے سترہ نہ ہو اور مرئیہ و بین السترۃ۔ یا سترہ ہو اور وہ مصلیٰ و سترہ کے درمیان سے گزرنے لگے۔ لقولہ علیہ السلام قادر و اما۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جان تک ہو سکے تم اسکو دنگ کرو۔ و ف۔ ابوسعد خدری رحمہ نے حضرت علیؓ سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے ناز پڑتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اس کے سامنے سے گزرے اور اسکو دفع کرے جہاں تک
 ہو سکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و نحوہ عن ابن عمر رضی اللہ
 عنہما۔ حتیٰ کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا سہا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کر دے تو قصاص نہیں ہے۔
 مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو لیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارۃ
 کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولد سی ام سلمہ۔ اور دفع کرے باشارۃ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وہ
 فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے چہرہ میں ناز پڑا تو جی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں بیان کیا
 کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آگ
 یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۱۔ اویدفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ
 وہ ہوشیار ہو جاوے کہ نازی کے سامنے نہ آوے۔ لہذا روایا من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی
 ف۔ کہ جب ناز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے۔ علی مافی الصحیح۔ لیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا
 دایان ہاتھ بائیں کی پشت پراردے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایت۔ اور اشارہ تسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا
 مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے۔ والی حاصل ناز خارجی فعل جسد کم سے
 ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) بیان غصبات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر غصہ ہے تھلیل
 محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے مننا ذکر کیا ہے۔ ہم کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا بہین شک نہ کرے کہ یہ شخص ناز کے سوا
 دوسرے کام میں ہے پس یہ غصہ ہے اور اگر شک کرے تو غصہ نہیں ہو ہی امح ہے۔ تبیین ہی احسن ہے۔ محیط السرخسی ہی کا اشارہ
 نے کیا ہے۔ اتفاقاً فیضان و الخلاء۔ اگر تواریس نے یا آتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کبوترے کو گاندے پر
 اٹھایا تو ناز فاسد ہوگی۔ اتفاقاً فیضان۔ مترجم کتاب کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے و ورق گردانی میں مساز فاسد ہونے کی علت
 اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ علم و فہم ہی جیسا کہ تنبیہ کی گئی تھ کر۔ م۔ دوم۔ کھانا ادب بنا ہر ایک غصہ ناز ہے خواہ عہد آج یا
 غفلت سے ہو۔ اتفاقاً فیضان۔ نصاب میں ہے کہ ناز سے پہلے کسی نے کھایا یا پھر ناز شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز
 کچھ نظر نہ تھا اسکو نکل گیا تو ناز فاسد ہوگی اسی پر قوی ہے۔ المفہرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخلاء۔ دانوں کے دریاں کا طعام
 نکل گیا تو غصہ نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقائی رحم نے کہا کہ یہی امح ہے۔ البرجندی۔ و انھوں کا خون نگلنا غصہ
 نہیں جبکہ منہ بھر نہ۔ اتفاقاً فیضان و الخلاء۔ لہذا ناز میں ایک تل لیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو غصہ ہو ہی امح۔ اور اگر شکر
 ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی طہارت پیٹ میں جاتی ہے تو غصہ ہو۔ الخلاء۔ یہی مختار ہے۔ الخیر۔ چراغ کی بقی اٹھانا غصہ نہیں
 چراغ میں قبیلہ و النافذ نہیں۔ السراج۔ اتفاقاً فیضان۔ منہ بھر کر ہو گئی تو طہارت کوئی مگر ناز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو
 تو طہارت و نافذ دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر کر نہ ہو کہ سکتا تھا نکل گیا تو ناز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی قبول محمد رحمہ
 اور ہی اعوط ہے۔ اتفاقاً فیضان۔ اگر عہد آتی کی پس اگر منہ بھر ہو تو غصہ و نہ نہیں۔ لہذا ناز میں چاہیں اگر قبیلہ بخ ہو تو غصہ نہیں
 جبکہ لگا تار نہ اور مسجد سے خارج نہ ادا اگر صحرا میں ہو تو جب تک منوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر ناز میں بقدر دو صفت کے چھ
 اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صفت تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صفت طر کی تو فاسد نہیں۔ اتفاقاً فیضان۔ درمیان ٹھہرنا و بقاء
 ممکن ہے۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر بن منذر بن قیس سے ذکر کیا کہ اس نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی
 تھما د پڑے ناز پڑھتے تھے یہاں تک کہ وہ کہتے پڑھیں پھر تھما د اٹکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ رطان چلا پس
 ابو ہریرہ نے پچھا کر کے اسکی تھما د پڑی اور اٹکے پانوں پھر کر باقی دونوں رکھتے پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ یہاں تک کہ

کہ جفت کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان الصلوۃ لکرم لکثما۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ
 رکھا تمہارے واسطے میں چیزوں کو۔ فن البعث فی الصلوۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ جفت کرنا نماز میں اور
 رفث کرنا زورہ میں اور ہنسا مقابر میں۔ رواہ القضاوی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمعیل بن عیاش عن عبد اللہ بن عمار
 عن یحییٰ بن ابی کثیر مسلم۔ یعنی قضاوی رحمہ نے مسند میں عبد اللہ بن المبارک سے اسے اسمعیل بن عیاش سے اسے عبد اللہ
 بن عمار سے اسے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رحمہ نے میزان میں کہا کہ یہ اسمعیل بن عیاش کی شکرات سے
 ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ جواب یہ کہ عبد اللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمعیل بن عیاش
 کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد اللہ بن دینار۔ کو ابو علی انشا پوری الحافظ نے کہا کہ میرے
 نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رحمہ کو دیکھا اور کچھ سنائیں تو مرسل ابی جت ہے۔ مع۔ میں کتابوں کو
 ضرر بھی نے کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلاشبہ مقطوع ہے۔ م۔ رفث جامع یا جو چیز عدت سے خواہش کیجاوے
 ع۔ و نوکر منہا البعث فی الصلاۃ۔ اور حدیث میں ان میں چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں جفت کرنا ذکر فرمائی۔
 فن تو جفت کر وہ ٹھہرا۔ ولان البعث خارج الصلاۃ حرام فما ظنک فی الصلاۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جفت
 تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں جبر کیا گمان ہے۔ فن۔ یعنی نماز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن معنی وغیرہ نے
 کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر جفت کر وہ ہے تو سچ خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی کر وہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور
 نماز سے خارج میں جفت حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ جفت وہ فعل جس میں غرض غیر صحت ہو۔ مع
 پھر اگر اس میں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق باخاک بوجھنا تو یہ جفت نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب لخصا۔ اور لنگر دیکھو
 نہ وٹے۔ لائے نوع جفت۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا جفت ہے۔ الا ان لایکن من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن
 نہ ہو۔ فن۔ یعنی لنگر یوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرہ۔ تو ایک مرتبہ برابر کر دے۔ جفت بھی
 ظاہر الروایۃ ہے اور دومرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المینہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الخاۃ۔ لقولہ
 علیہ السلام مرہ یا ابادر والا فدر۔ یعنی ایک بار اسی ابوذر۔ ورنہ وہ بھی جھوٹ۔ فن۔ ان الفاظ سے حدیث میں ہائی
 گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رحمہ سے جبکہ لنگر بانی سمیت ہے
 کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ اوج۔ یعنی ایک بار کر دینے جھوٹ۔ رواہ احمد و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ و اصحاب السنن
 اور اسی کے مثل حذیفہ رحمہ سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور مصیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مت مسح کر حصا کو
 در حالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لایدر کرنے ہی والا ہو تو ایک بار۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ مع۔ ولان فیہ اصلاح
 صلاۃ۔ اور اس لیے کہ اس میں معنی کی ناز کی اصلاح ہے۔ جیکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار از ہے۔ ولا یفرق فیما
 اور نہ چسکا دے اپنی انگلیاں۔ فن۔ اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیہ نہ کرے
 اتھا ضحان۔ اس میں ائمہ اربعہ وغیرہ میں کچھ خلاف نہیں مع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرق اصابعک وانت تعلی
 بدلیل حدیث علی رحمہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چکا در حالیکہ تو نماز میں ہو۔ فن۔ رواہ ابن
 اور احمد و دارقطنی نے انس رحمہ سے اور دونوں اسناد مطول ہیں۔ منع۔ بعض کے نزدیک خارج نماز بھی کر وہ ہے شیخ
 الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم طوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ مع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت کر وہ تشبیہ
 ہوگی۔ م۔ ولا یتخضر۔ اور تضرع نہ کرے۔ فن۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق کر وہ ہے۔ مع۔
 و ہو وضع الید علی الخاۃ۔ اور تضرع ہاتھ رکھنا خاۃ یعنی کمر پر۔ فن۔ یہی تفسیر ابن سیرین رحمہ کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے۔ حدیث میں یہی مراد ہونا صحیح ہے۔ لہذا علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ مختصر صلوات
نے نازین اختصار یعنی مختصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ و۔ اس حدیث کو ائمہ ائمہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن
ابن ہریرہ روایت کیا۔ مع۔ ولان فیہ ترک الوضوء المستنون۔ اور اس لیے مکرر کہ اس میں سنت طریقہ کا جوڑنا لازم آتا ہے
و۔ لیکن اس سے کراہت تنزیہی نیکلی اور کہا گیا کہ نازین نہی اور باہر تنزیہی ہے۔ واسر اعلم۔ م۔ ولای یقت۔ اور
نازین انتفات نہ کرے۔ و۔ گردن موڑ کر۔ المبسوط۔ کہ وہ یا نفس اہل اعلم مکرر ہے۔ مع۔ فقوله علیہ السلام تو سلم
المصلیٰ من نیاحی ما انتفت۔ بدین اس روایت کے کہ اگر مصلیٰ جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو انتفات نہ کرتا۔
و۔ یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی رحمہ نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو قوم ناز
میں انتفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نازین ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انتفات ناز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو جبہ کی نازین سے شیطان چلک بجا ہے
رواہ البخاری و ابوداؤد و النسائی و احمد۔ حدیث انس میں ہے کہ نازین انتفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضرور ہی ہو تو نفل میں
ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی و حسنہ و صحیح۔ ابودر رحمہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ
اپنے بندہ پر نازین اقبال فرماتا ہے جب تک وہ انتفات نہ کرے پھر جب انتفات کیا تو وجہ کرم اس سے پھر بچتا ہے۔ رواہ
احمد و النسائی و ابوداؤد و مع۔ و لو نظر بخواہ عینیہ بینہ و بسترہ من غیر ان یلوی عنقہ لایکبرہ۔ اور اگر مصلیٰ نے بڑی
آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکرر نہیں ہے۔ لہذا علیہ السلام کان یا لحظ
اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نازین اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ
فرمایا کرتے تھے۔ و۔ چنانچہ حدیث ابن ماجہ و ابن جابر و ترمذی و نسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور آسان کی طرح
نظر اٹھانا مکرر ہے۔ التنبیہ و لایقعی۔ اور اتقاء نہ کرے۔ و۔ کہ وہ جبور سلف و خلف کے نزدیک مکرر ہے۔ مع۔
ولای یقرشش ذراعہ۔ اور اپنی بائیں نہ بچھاوے۔ و۔ یعنی حالت سجدہ میں جیسے لوٹری بچھاتی ہے۔ نقول
ابن ذر۔ بدلیل حدیث ابودر رحمہ۔ و۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ۔ نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے
تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان القرآن الدیک۔ ایک یہ کہ جو بیچ مار دن شل منع کے۔ و۔ یعنی سجدہ اس قدر
خفیف کہ جیسے منع جو بیچ مار کر اٹھاتا ہے۔ و ان اقمی اقاء الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتنے کی طرح اقاء کردن و۔
یعنی التیمات و درمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں۔ و ان اقرش افراش الثعلب۔ اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں
جیسے لوٹری کرتی ہے۔ و۔ رواہ احمد و البیہقی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے رحمی کہ نووی رحمہ نے کہا کہ اقاء میں کوئی حدیث
صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رحمہ کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے تھے شیطان سے اور
دردہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کہما رواہ مسلم عقیدۃ شیطان۔ یہی اقاء ہے۔ و الاقاء ان یضع الیقینہ علی الارض
و ینصب رکبیتہ لقیامہ۔ اور اقاء یہ کہ رکھ دے دونوں چتر تر زمین پر اور کھڑے کرے دونوں ٹھٹھنے۔ ہوا صحیح۔
بہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ و۔ یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے۔ المبسوط۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح
اور اقاء کے دو معنی میں سے یہی متوجہ ہے اور دوسرا اقاء یہ کہ جو طو اوس نے ابن عباس رحمہ سے روایت کیا کہ دونوں
قد مون پر اقاء سنت انبیاء ہے۔ کہما رواہ مسلم۔ منع۔ و دونوں اشریون یا بنجون پر بیٹھنا یا گھٹنے بندہ میں ملانا یا سبکھا
مکرر ہے۔ لہذا بدی۔ ولای رد السلام لبسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لہذا کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے۔
و۔ لہذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا پھر اسکو سلام کیا تو جائز ہو گا۔ اگر جواب سلام دیا تو ناجائز

ہوگی۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق و اکثر ائمہ کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دینا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
دل میں جواب دیدے۔ ابو یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطاب و دعاوی سے
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعودؓ کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلیٰ و قاری و حافظ و قاضی کو مکروہ ہے۔
ولا ید۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لازم سلام
معنی حتیٰ لہ صلیٰ علیہ وسلم یعنی تسلیم بفسد صلاۃ۔ کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتیٰ کہ اگر تسلیم کی نیت سے مٹا دیا تو ناسا
ہوگی۔ فقہ دلی ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ البیہاقی و صاحب معجم زبلی رحمہ نے کہا کہ ہمارے پاس
ایک حدیث جدید ہے جو ابو داؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ
کیا جو غم کیا جاوے یا جان بیا جاوے تو اسے ناسخ ماقطع کر لی۔ ابن ابی جزی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق و ابو عطفان
ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق صحیح قول میں ثقہ ہے اور ابو عطفان کی ابن معین و نسائی نے توفیق کی اور امام مسلم نے
اس سے اخراج کیا۔ م۔ من کتابہون کہ اس حدیث میں قطع نماز سے اگر خشیع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث مصیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے
پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد ہے کہ آپ نے کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے بلالؓ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کیسے جواب دیتے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلالؓ نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صحیح الترمذی و ابن خزمہ و
ابن حبان۔ عینی رحمہ نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منیع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن الامام رحمہ
نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہر اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل نہ ہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلیٰ کو سلام کیا تو اسے سر ہاتھ
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہاتھ یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر جرحی ہے اس نے
انگلیوں سے دھن و غیرہ کا اشارہ کیا تو ناسا نہیں۔ غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلیٰ کے ساتھ کلام کرے اور
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ م۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلیٰ کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مصلیٰ سے
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلیٰ نے اس کے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی
نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے نماز میں سوا سے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت شکر گراہی راے
سے بڑھے۔ م۔ پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث و قرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرض شک
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ غیر صحیح نہیں یا اسکی
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس امدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلیٰ آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ نماز فاسد
ہوگی۔ م۔ ولا یرفع الا من خذ۔ اور چار زانو نہیں بیٹھے مگر بندہ۔ لان فیہ ترک سنتہ القعود۔ کیونکہ اس میں سنت
قعود کا ترک ہے۔ م۔ اور بعضوں نے جانا کہ شکر و ن کی بیشک ہونے سے مکروہ ہے حتیٰ کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی
مکروہ کہا۔ ولیکن خمس الاثمہ شرعی ذخیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کی بیشک چار زانو بھی پھر
کہا کہ شکر و ن کی بیشک ہوئی و ابن الامام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نماز میں چار زانو بیٹھے تو میں بھی بیشک
اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود ہے کہ بایانہ سجادے اور دایانہ کھڑا کرے جب میں نے عرض کیا کہ
آپ چار زانو بیٹھتے ہیں فرمایا کہ میرے پانوں مجھے نہیں اٹھاتے ہیں۔ رواہ مالک و نسائی۔ م۔ ولا یقطن شعر۔ اور

بالون کو مخصوص نہ کرے۔ - وجہ ان مجمع شعرو علی ہاتھ ویشدہ بخیط او یصنع لیستبد۔ اور شخص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑ کر
 جمع کر کے ڈور سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ بلند ہو جاوے۔ - فقہ دومی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو
 معقوص۔ کیونکہ مردی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ - فقہ
 حدیث ابو رافع رحمہ سے عبد اللہ بن ابی بن ماجہ والی داؤد و الترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
 ام سلمہ رحمہ سے ہرانی و اسحق بن ماجہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح بن ابی بن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کے
 مع۔ اور انہما لستہ نے حدیث ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ امرت ان اسجد علی سبغہ وان لا اکف شغلہ ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم
 کیا گیا کہ سات اعضا پر سجدہ کروں اور کف نہ کروں بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ - فقہ۔ اور سجدہ یہ کہ بال بھی کھلے ہوئے سجدہ
 کریں مع۔ یہ مخصوص مرد کے حق میں ہے۔ - ولا یکتف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ - فقہ۔ باین طور کہ سجدہ میں چائے وقت
 آگے یا پیچھے سے پٹرا چنے۔ - معراج الدیابہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح استہ کی اسکی گندی۔ - لا نہ نوع تجمہ۔ کیونکہ اس میں ایک
 طرح کا کبر ہے۔ - فقہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع میں اس کے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہیں
 کہ پیشانی سے خاک و تکیہ جھاڑ ڈالے خواہ بعد فرائع یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر حضرت نو تو در میان نماز میں
 پوچھنا کر اہت ہو نہ بعد کو۔ - انقاضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السرخسی اور نازمین پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہیں۔ -
 انقاضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کلام بلند ہو تو مصلی کو اس میں مضائقہ نہیں اور جو مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے۔ - انخلاصہ۔ - ولا یسدل ثوبہ
 لانہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکانہ جوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
 - فقہ۔ جیسا کہ ابن ماجہ والی داؤد و ترمذی و ابن جابر و الحاکم و الطبرانی نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی اور اسناد
 اسکی حسن ہے۔ - کاخفہ یعنی۔ - وجہ ان سجدہ علی راسہ و کفیفہ ثم یسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ بائیں کپڑا اپنے سر پر کندھوں
 پر بٹا کر اس کے کنارے اپنے جوانب میں لٹکے جوڑے۔ - فقہ۔ اور منجھل سدل کے یہ کہ بٹا کر کندھوں پر ڈالے بدون اس کے کہ استینون
 میں اتار ڈالے۔ - ت۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا ثوب۔ - ن۔ اگر زخمی کی استینون ہاتھ نہیں ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہیں۔ - حضرت عقیقہ بن
 کلاب صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہیں۔ - البحر۔ علامہ ہوتے ہوئے شگہ سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خفق سے ہو تو
 مضائقہ نہیں بلکہ عوب ہے۔ - اللہ خیرہ۔ - اسی قسم سے حضرت جابر رحمہ کا لباس مشجب پر تھا اور شگہ بدن پڑھی حمد آ۔ کافی التجار
 م۔ اگر قمیص موجود ہو اور خالی پاجامہ میں پڑھے تو مکروہ ہے۔ - انخلاصہ میں کہتا ہوں کہ صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے ہم۔ - برنس نا
 میں مکروہ اور جنگ میں نہیں۔ - التامار خانہ۔ کہنیوں تک استین چڑھائے مکروہ ہے۔ - انقاضیخان۔ - ماکروہ ہے یعنی ایک
 کپڑے میں سر سے قدم تک پیٹھے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونوں طرف سے نہ اتھاوے۔ - التبعین ن۔ اور انقاضیخان
 میں کہا کہ ماکروہ یہ کہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں موٹھے پر دونوں کنارے ڈالے۔ - ترجمہ کتاب کہ حدیث میں ہے
 منع ہے۔ - کافی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہر ایسے طور پر کہ رکوع و سجود میں ستر نظر آوے یا بیٹھے ہوں۔ - اور کہا کہ یہ اس وقت کہ از
 نو۔ - مع۔ - اقامت کر دہ ہے یعنی سر کے کنارے عامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے۔ - التبعین۔ - اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے سو کچھ
 البحر۔ ہر کارہ ذیل کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ - المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہوں۔ - م۔ مکرہ باندھ کر مکروہ ہے اور نہ ظاہر
 میں مکروہ نہیں ہے۔ - مشجب یہ کہ مرد ازار و قمیص و عامہ سے اور عورت ازار و قمیص و عطر و قفص سے پڑھے مع۔ حدیث میں
 کہ جب کوئی تم میں سے جائے تو اپنا ہاتھ اپنے شوہر پر رکھے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ - راہ سلم مع۔ - اور حدیث میں ہے کہ
 جائے شیطان سے پڑھنا آدے کو چھانک ہو سکے اسکو روکے۔ - م۔ اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رحمہ سے حدیث ہے کہ تارک
 بر وقت حضور طعام کے اور نماز نہیں دیا لیکہ اسکو ضرورت پینا یا پیشاب دفع کرنے کی ہو۔ - عامہ علامہ کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے زحمت ہو یا پانچ گناہ و مہتاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر الحیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پانچ گناہ و مہتاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جا تا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضاء سے بجز ہر جمع۔ نماز میں ٹوپی گر شری تو اسٹائینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ نیمہ نظر۔ م۔ دلا یا کل ولا شمس۔ لاناہ لیس من احوال المصلوۃ۔ اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ فان اکل الخمر و عاصا او ناسیا فسدت صلاتہ۔ جو اگر نمازی نے کھایا یا پیسا خواہ عمد یا سو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ و۔ جناحہ بعض مسائل گندے۔ لاناہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ و۔ اور سو کا اعتبار نہیں۔ و حالہ المصلوۃ مذکورہ۔ اور نماز کی حالت یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہے۔ و۔ واضح ہو کہ عمل کثیر مفید نماز ہے لیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل شفع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض احوال جو ایک قول پر مفید نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفید نہیں ہیں تو اختلاف خد یہ پیدا ہو گیا لہذا اس نظام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں بانجھ قول ہیں اول یہ کہ جو کام انداء عادت و عادتوں سے ہو اگر تاہر وہ کثیر و مفید ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اس پر ذخیرہ میں تفریق کی کہ اگر قیص پہنایا یا بجامہ باندھا تو مفید اور اگر آتا تو نہیں۔ اگر دائرہ میں کلگی کرے یا موزہ پہنے یا ساری بریزیں لگائے یا آتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پرتل ڈاکر سرخیں لگائے تو نماز فاسد ہوگی۔ اجناس میں ہے کہ اگر ادوت کی لگام اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے در حالیکہ ڈھیلا ہو یا غویان اتارے یا قمیص و قبا میں ٹھنڈی دیکھا یا ٹوپی پہنی یا آتاری یا دوازہ کھولا یا بھیرا یا قفل دکھکا بند کیا یا چراغ میں قبیلہ ڈالا تو مفید نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دوازہ ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان بکرا اس سے ترسینا تو نماز فاسد ہے پھر لایا کہ نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر و سر میں لگا ہوا اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ نین کثیر ہو بدیل آنکہ حسن ح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے ٹکھا کیا تو مفید نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفید ہے۔ اور صدر رشید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پر دیر کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدن پر دیر ہو تو مفید نہیں اور یہی حکم جو دار نے نہیں ہے اور یہی حکم پر دیر میں پھر پھینکے و تین بال نوچے کا جبکہ پر دیر ہو تو مفید ہے۔ کافی جوع انفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی ما سے ہے اگر اس نے کثیر سمجھا تو مفید ہے ورنہ نہیں۔ شمس الانامہ حوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے معاملات میں معاملہ دالے کی ما سے پر چھوڑنے ہیں اور اس قول پر استخراج جو ما ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر انبی اسٹین تین بار ٹکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیرے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفید ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مسبو ط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفید نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفید ہے اور اگر ایک پانوں سے اثر لگائی مگر حیثہ نہیں تو مفید نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفید ہے۔ ح میں کتابوں کہ یہ سب اس وقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چارم یہ کہ نسل کثیر وہ ہے کہ اس کے کڑیوٹے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے نما مجلس کوے اور ذخیرہ میں کہا کہ اس پر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں ہاتھ اسکے خوبترے ثبوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ پونہ ہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی پس اس میں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے۔ مصلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت جملہ مفید نہیں اور کثیرہ مفید ہے۔ ابن تیم نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ بوسہ خواہ مشہوت ہو یا با مشہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد مصلی کو اسکی عورت نے ثبوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ قول پنجم یہ کہ

دوسرے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ ناد کے سوا دوسرے کام میں ہر تودہ عمل کثیر مفید ناز ہے اور اگر شک کرے تو مفید نہیں ہے
 مرنے والی رحم نے کہا کہ یہی صبح ہے اور اگر صحت نے اپنے ظل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال بہر عمل کثیر ہیں
 اور اگر علامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا میں کلمات کہے تو مفید نہیں مگر جبکہ کھانا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر مو پر
 کھانا جو ظاہر نہیں تو مفید نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی البیانی بالجملہ صبح قول نجم ہے اور خبر میں اسی پر اعتماد و اقتدار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح
 واضح ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ ناز خود افعال ہیں اور غدد کی صحت میں انحال راہ ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سادہ کی صحت میں ناز
 کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گندہ کے تو فارق صحت ہی ہے کہ ناد سے خرچ یا بلا طرورت انحال جس سے ناز کے
 سوا دوسرے کام میں داخل ہونا ثبوت ہو مفید ہو ورنہ نہیں اور صحیح ہے کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے منبر پر قرأت اور کھج
 اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال ناز ہی کے کام میں رہے یا بعد میں مجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ زہرا
 کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفید نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بناو کی صورت کا ظاہر کے قطعی
 یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص ناز میں نہیں ہے یا فہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شرعی کیے۔ ولا یاس بان یكون
 مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اس کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔
 امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے
 اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا بانون حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم
 پر جرم نہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ خان کے گھر میں داخل نہو گا تو قدموں کے سوا بقی اعضاء داخل کرنے سے جھوٹا
 نہو گا۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور کرہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ فت۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق
 میں ہوں یہ کرہ ہے۔ لائنہ شبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجود
 فی الطاق۔ کیونکہ اس میں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف
 اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ فت۔ اور اسکے بانون طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اہل اس میں
 مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار کرہ اور تنہو بند کرنا کرہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی دائیں
 و بائیں جھکنا یعنی جھومنا کرہ ہے چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ ناز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے
 مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً کرہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ
 کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا و علیٰ ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ تو امام کا تنہا
 قیام کرہ نہیں ہے ہی قول عادی رحم کا ہے اور سرخی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولو ابھی نے فتاویٰ میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر
 جگہ تنگ ہو تو غدر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا کرہ نہیں ہے۔ ج۔ منجملہ غدر کے ارادہ تعلیم ہے۔ البعد۔ اور یہ قول
 شافعی رحم کا ہے بوجہ حدیث الشتر کے جیسا کہ عینی رحم نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ویکرہ ان یكون الا امام وحده علی الدکان
 لما قلنا۔ اور کرہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ فت۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہوں تو
 کرہ نہیں ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے پیشین۔ اور مصنف رحم نے اونچائی کی مقدار نہیں
 ذکر کی اس میں اقوال ہیں ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم کرہ نہیں۔ ۲۔ محیط و الطحاوی۔ ۳۔ بقدر اونچائی کہ اقتیاز ہو
 ۴۔ بقدر ذراع کے قیاس سترہ کے اور قاضیان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے۔ یہی قول مختار ہے لیکن اوجہ قول دوم ہے
 ایسے کہ شعیب کا اجتہاد کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ بقدر پراقتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن السام نے اصل مسئلہ
 میں کلام کیا کہ امام کا امتیاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتیٰ کہ مقدم ہونا اس پر واجب ہے اور محراب تو

و مانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبی علی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ نئی بات نہیں ہے تو محو اب میں امام کا کلمہ
 ہونا مکروہ نہ ہونا چاہیے۔ انوں لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلا ضرورت ہے اور اس میں اہل کتاب سے تشبیہ مروجہ اور آثار و مسائل
 اسکے مؤلف میں چنانچہ ابو داؤد نے ابو سعید و خدیفہ و عمارین یا سر کا واقعہ مائلین میں اسیر اتفاق روایت کیا ہے مگر کہا جادے کہ
 مسیحین میں سہل بن سعد الساعدی رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر ناز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تطہیر
 اور قدرت کے مقام و تعلیم وغیرہ کا استنثار گندہ کا سم۔ و گندہ اعلیٰ القلوب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی برعکس صحیحی اور
 میں کردہ ہے۔ فتنہ کہ کوم اونچی پر ہو اور امام نبی جگہ پر ہوں عند کے۔ اور حمادی نے کہا کہ اس میں اہل کتاب سے تشبیہ
 نہیں بلکہ مخالفت ہے تو کردہ نہیں اور اسی کو عائدہ مشائخ نے کیا ہے۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ بیان تشبیہ اہل کتاب
 نہیں بلکہ۔ لاناہ اردو ابلا امام۔ اسوجہ سے کہ یہ حدیث امام کے حق میں تحقیر ہے۔ فتنہ۔ اور ہوا اسکی تکریم معروف ہے لہذا
 ظاہر السعادیہ پر افتاد کیا۔ ام۔ اور یہی اصح ہے۔ وہ۔ یہ کراہت اسوقت کہ عند نو در نہ کردہ نہیں جیسے بعد میں لوگ اونچے پر کھڑے
 ہوں۔ ذکرہ شیخ الاسلام۔ ولا باس ان یصلی الی نظر رجل قاعد یتحدث۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے ایسے مرد کی بیٹہ
 کی طرف جو بیٹھا باتیں کرتا ہے۔ فتنہ۔ لیکن جب آوازیں استعد بلند ہوں کہ مصلی کو قرات میں لغزش کا خوف ہو تو کردہ ہے
 انصاف۔ اور سونے کی طرف ناز بھی کردہ نہیں اگرچہ قاضیان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ خوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم
 م۔ اور یہی بانی الامون کا قول ہے۔ لان ابن عمر ربا کان یستغنی بضاعہ فی بعض اسفارتہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
 اوقات نافع رحمہ کا سرہ بنا لیتے بعض سفر میں۔ فتنہ۔ جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پائے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی بیٹہ پھیر دے۔
 رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جادے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں کمرہ والوں
 دسوںے والوں کی طرف ناز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ انکی آوازیں بلند ہوں یا ہونیوالے سے گوند وغیرہ کی
 آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برائی میں کہا ہے۔ بلکہ ظاہر مانع تخریج ہے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ مانع کی حدیث ابن ماجہ
 و ابو داؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہنچی اور یہ صحیح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہ
 آگے عرض میں بیٹھی رہتی تھیں۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ حدیث کے آخرین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دتر پڑھا
 تو مجھے جگادیتے تو میں آپ کے ساتھ دتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رحمہ سوتی رہتی تھیں۔ ولا باس بان یصلی
 و میں ید یہ مصحف معلق او سیف معلق۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف لگتا یا لواری لگتی ہو۔ فتنہ
 اور یہی جہور کا قول ہے۔ لانما لا یعبدان و باعتبارہ ثبت الکرانہ۔ کیونکہ مصحف و لواری کی عبادت نہیں کجاتی
 اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے کراہت ثابت کجاتی تھی۔ ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہیں کہ
 ایسے بچھونے پر ناز پڑھے جس میں تصویریں نہ ہوں۔ لان فیہ استہانتہ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خوار
 کرتا ہے۔ فتنہ۔ اور ہوا حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر حاکم ظاہر کرتے ہیں یہاں تصویروں کو خوار سمجھیں اور
 انکے ساتھ خوار نہی کا برتاؤ کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق اتنی بکثرت ہے اور خدا کی نقل آثار و اہمال ہے۔ پھر تصویر مکہ
 حدیث وغیرہ بے روح کی نمونہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ ولا یسجد علی تصاویر
 لاناہ یشبہ عبادۃ الصورتہ۔ اور جہد تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ فتنہ۔ الحاصل تصویر دار
 پر چھونے پر ناز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور تفصیل جامع مغیرین مذکور ہے۔ و اطلاق الکرانہ فی الاصل لان
 الاصل مغلط۔ اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویر پر ناز پڑھا کہ کہہ دیا کہ ناز ایک بزرگ چہرہ
 فتنہ۔ تو تصویر دار خوار سمجھنے کو مصلی نہ بنا دے و لیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع مغیر کی تفصیل وہی اصح ہے۔ کہانی

دیکرہ ان یوں فوقی راسہ فی السقف او میں ید یہ او بختائے تصاویر او صورتہ معلقہ - اور کردہ ہر کہ صلی کے صحت
 او پر حجت میں یا سانسے یا اسکے داین باین تصویرین چون یا کوئی صورت لکھی ہو - فٹ جو اس کیفیت سے چونکہ بظلمت
 دیکھنے والے کو نظر آوے - انعامیخان - لحدیث جبرئیل انا لاندخل بیتا فیہ کلب او صورتہ - بدیل حدیث جبرئیل علیہ السلام
 کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو - فٹ - رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم عن حدیث یمنونہ
 و عائشہ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی مثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہو اور حدیث علی رضی عنہ میں جب زیادہ ہو یعنی جس
 گھر میں کتا ہو یا جاندار کی مثال ہو یا جب ہو - رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان - اور حدیث ابو ہریرہ رضی عنہ میں جو
 جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ مثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اس کا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی بیات ہو جائیگا اور تصویر دار
 پر وہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بچھونے کر دیے جاوے جو جابجا آشکار ڈالے دیجائے گا ورنہ اور سنگ پتھر کی نسبت
 حکم دیجیے کہ وہ ٹکا لیا جاوے - رواہ ابو داؤد و الترمذی - مع - میں کتا ہوں کہ مسجد و اسرار علم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبعوض ہیں پس
 حکم اتنی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا اگر غضب ہوتا ہو پس مثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہر
 اور بت مبعود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصور ہے معنی ہر اور سنگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو جسم شیطان کہا
 اور جب وجہ نجاست کے فرشتوں کا مودی ہر بشر طیکہ نجاست اس پر ہو یعنی شلّا جب نہیں نہایا وجہ قدر کے اور تمیم کر لیا تو طہارت ہر
 پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و مطلق کے طور پر وہ ان فرشتہ نہیں آنا لہذا علمائے کما کہ جس کو ٹھہری میں یہ چیزیں
 ہوں تو رحمت کے فرشتہ نہیں آتے اور سنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں ناز کردہ ہر
 جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو - کذا قیل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ ناز کردہ ہر
 م - و لو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تید و لا تخطر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو - فٹ مگر بظلمت
 انعامیخان - لایکرہ لان الصغار جد الا تعبد - تو کردہ نہیں کیونکہ بہت سی چھوٹی تصویرین نہیں پوجی جاتی ہیں - فٹ تو
 بہت کے حکم میں نہ لگی - فٹ - مگر ہم کتا ہر کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور انظر یہ کہ نہیں داخل
 ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے - فافہم - و اذا كان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ مثال سرکٹی ہو
 فٹ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - امی محو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر ٹھانڈا یا گیا
 ہو حتی کہ جو مثال بغیر سر کے ہو - فلیس تمثال - تو وہ مثال ہی نہیں ہر - فٹ - یا ابساغرم شاجس کے بغیر زندگی نہیں - و -
 لانه لا یعبد بدون الراس - کیونکہ مثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے - فٹ تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - و صار کما
 انما صلی الی شمع او سراج علی ماقالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم ہی یا چراغ کی طرت ناز پڑھی کہ کردہ نہیں بنا بر قول
 شالخ کے - فٹ اور یہی اصح ہے - خزائن الفتاوی - ہی مختار ہے - السیوطی و ضحاک - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا گیسٹی کی طرف
 ناز پڑھی تو کردہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے - مع - بعض کے نزدیک جب تنور کا شمع کھلا ہو در نہ کردہ نہیں اور بعض
 کے نزدیک مطلقا کردہ ہے - الذخیرہ - بخاری رحم نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ناز فرمایا کہ
 میں نے آج کا سامنظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی دے و کھلائی گئی آتھنک پھر مستند لال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سانسے
 ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ مستند لال بچند وجہ صحیح نہیں از انجملہ یہ کہ کلام تو اس آگ میں جو پختش کجانی اور جہالت مجوس پر
 طاری ہے اور آتش جنم غیر محسوس ہے اور جبکہ محسوس ہوتی آگے حق میں محسوس ہے اور جانوں کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم -
 و لو كانت الصورة علی و سادۃ لمقاۃ اعلی بساط مغروش لایکرہ - اور اگر تصویر کسی چڑھے ہوئے کیے یا بچھے ہوئے
 بچھونے پر ہو تو کردہ نہیں - لانه تاداس و توطا - کیونکہ تکیہ و بچھنا سندا و بچھا یا جاتا ہے - بخلاف ما اذا كانت

اوسادۃ منصوبہ اوکانت علی الستر۔ برخلات اسکے جب تک کہ کھڑا ہو یا تصویر پر رہے نہ تو مکروہ ہے۔ لانا نہ عظیم لہا۔ کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تعلیمی اسکے ساتھ نہیں ہے۔ م۔ وانشد ہا کر اجماع کیونکہ امام المصطفیٰ۔ پھر سب سے بڑھ کر اہل بیت کی تصویر مصطفیٰ کے سامنے ہو۔ ثم من فوق راسہ۔ پھر اس سے اتر کر یہ کہ سر کے اوپر ہو۔ ثم علی یمنہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ۔ پھر چپکے مصطفیٰ کے دائیں ہو پھر چپکے چپکے ہو۔ ف۔ اور پھر چپکے ہونا بھی علی الصبح مکروہ ہے۔ م۔ ولو نہیں تو باقیہ تصاویر پر مکروہ۔ اور اگر ایسا کثیر اپنا جس میں تصویر بن ہیں تو مکروہ ہے۔ لانا بیشبہ حال الصنم۔ کیونکہ وہ بت اشیائوں کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاجتماع غرض الطہارۃ۔ رہی ناز تو ان سب مکروہ کھد تو ان میں جائز ہو کیونکہ غرض اظہار سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ و تعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور ناز اعادہ کیجاوے بروجہ غیر مکروہ۔ ف۔ بطریق اجتہاد جیسے ناز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے۔ و ہوا حکم فی کل صلوۃ اویت مع اکر التہ۔ اور یہی حکم ہر ایسی ناز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھر بھی جاوے یہ کلام ظہری کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ غرض یہی میں اعادہ نہیں ہے۔ م۔ ولایکرہ تمثال غیر ذی الروح لانا لا یبعد۔ اور مکروہ نہیں تمثال غیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں بوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک مسجد کو منع کیا تو اسے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے غدر کیا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر تو لا بد کر لگا تو درخت دے بے بیج چیز دن کو بنا۔ م۔ فروع۔ بیوت میں تصویر بن بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور ٹھہنا مکروہ ہے۔ تصویر دار کثیر اپنا مکروہ نہیں ہے لیکن اقصیٰ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کثیر اپنا یا بنا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ جسکے بدن پر تصاویر ہوں ایسی اہمیت مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نو اور شبام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ ستا جوئے رنگ دیکر مزدور کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بناوے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر دار گھر گر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بد دن تصویر کے مع۔ قبر کی طرف ناز مکروہ ہے اور اگر مصطفیٰ دیکر کے دریا استعدافا صلہ ہو کہ اگر نازی کے سامنے کوئی گزرے تو منع ہو بیان بھی مکروہ نہوگا۔ الحادی تا مار خانہ۔ ولا باس بقل الحیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بھوکو ناز میں۔ ف۔ اظہر یہ کہ خدا ایک ضرب سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقا اجازت ہے۔ المبطوط۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام اقلوا الا سودیین ولو کتمتم فی الصلوۃ۔ بدیل حدیث کہ قتل کرو دو دن کا لون کو یعنی سانپ و بھوکو اگرچہ تم ناز میں ہو۔ ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ اقلوا الا سودیین فی الصلوۃ الحجۃ والعقرب۔ قتل کرو دو دن کا لون ناز میں سانپ و بھوکو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و قال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ ازالۃ الشغل فاشتبہ ویر و المار۔ اور ناز اسوجہ سے جائز کہ ہمیں دل کا مشغول ہونا درہوتا ہے تو گندنے دالے کو دلیج کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ و یستوی جمیع انواع الیمات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو۔ ہوا صحیح لا طلاق ماروینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث بتنے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ فقط عرب کے عرب بن سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ کا ہو۔ م۔ اور نقیہ ابو جعفر شہد دانی نے کہا کہ بظنی سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں و سے جن میں تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب کہ پتلے پتلے کے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار دینگے۔ نقیہ ابو جعفر الطحاوی نے اسکو مذکور دیا کہ انھیں تعظیم نے جن سے حد امان کا کہی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں نہیں چلنا چھوٹا بد عہدی کی تو انکا قتل مباح ہو گیا۔ قاضی خان نے کہا کہ ادلی یہ کہ پتلے آگاہ کر دے۔ مخرج کتابہ کہ جب وہ ناز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہر کیونکہ اس وقت کیونکر اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جسے سانپوں کو خوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہیں ہر کیونکہ ہم نے جب سے اسے محارب کیا پھر کبھی مصالحت نہیں کیا۔ یہ شاہد ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت میں آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عدالاسی والتبسیحات بالید فی الصلوٰۃ اور کردہ ہر شمار کرنا آیتوں و تبسیحات کا ناز میں ہاتھ کے ساتھ۔ وفت غیر ناز میں بقول صحیح کردہ نہیں ہے۔ اور ہاتھ کے ہتھ شمار دینا بھی ہے۔ اور رہا پوروں سے واکر یاد دل سے حفظ کرنا کردہ نہیں۔ کثافی المصنوع المصنوع۔ زبان سے لکھ کر تاخیر ناز ہے۔ المصنوع۔ وکثر تک عبد السور لان وکثر لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتوں کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیا ہے یا تبسیحات یا سورتوں کا ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وفت اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبین کا خلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف ومحمد سے۔ وفت یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ۔ لا یاس بذک فی الفرائض والنوافل جمیعاً۔ اسکا مضائقہ نہیں فرائض و نوافل دونوں میں۔ مراعاة سنتہ القراءۃ۔ واسطے گہداشت سنت قرات کے وفت جو ہر ناز میں شلا فوج میں جائیس سے ساتھ رکھ ہے۔ والعل باجارت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اس چیز پر جو سنت میں آئی ہے۔ وفت جیسے صلوٰۃ تسبیح کہ رکوع و سجدہ وغیرہ میں دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ شریحاً آیا ہے۔ قلنا یکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فی مستغنی عن العد بعدہ والعد اعلم۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ مصلیٰ کو ممکن ہے کہ اسکو شروع ناز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اس کے شمار کرنے سے مستغنی ہوگا وادھر اعلم۔ وفت لیکن مغنی نہیں کہ قرآن مجید میں تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے ناز میں اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ تسبیح میں ممکن نہیں ہے تو صحیح جواب ودرج ہے ایک یہ کہ دل سے یا انگلیاں دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاً میں اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض میں ہے اور نوافل میں بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ فرعیانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کثافی یعنی پس فرائض میں آیات کا شمار اول سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ تسبیح وغیرہ میں شمار جائز ہے۔ وادھر تعالیٰ اعلم۔ شمار دانہ جو گھڑی وغیرہ کے دانوں سے بنا ہو جو عرف میں سجدہ یا تسبیح کہتے ہیں اصح قول ہر جائز ہے۔ کما حقہ السیوطی ولسطہ البحر وادھر الفاضل الکھنوی فی النثر ج۱۔ لیکن انگلیوں پر شمار سنون و افضل ہے کیونکہ دے مسکولات مستنقعات ہیں وادھر تعالیٰ اعلم۔ (فروع) کہ روایات میں سے نثر لائی تینا ریح مذکور جیسے پچانہ پشاپ مذکور۔ بلکہ جملنا بدون کثرت کے۔ تبیین۔ کما نساو کھنکا نساو بعد الا فاضل صحیح۔ الزاہدی وغیرہ۔ تسکنا۔ رکوع و سجدہ اور رکوع سے اٹھنے و دونوں سجدوں کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المینیۃ لا میر علی ہدایہ طمانیت واجب ہے یہی صحیح ہے۔ کما حقہ الفتح۔ صفت دانے کھڑے ہونے میں ایک کا بیٹنا یا بیٹھے ہونے و ایک کا کھڑا ہونا۔ المصنوع۔ میں کھنکھوں کی یہ کثرت متوجہ ہو گئی ہے نہ تعبیری ہم۔ صفت کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جیکہ صفت میں گنجائش ہو اور اگر دو توحسن دم کی روایت میں کردہ نہیں اور اول یہ کہ کسی کو صفت میں سے کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المصنوع فرائض میں سورہ کر کرنا نہ نفل میں۔ فاضلان۔ آیت کو فرائض میں نہ کر کرنا اختیار کردہ ہے اور سجدہ کرنا بعد رکوع نہیں جیسے نفل میں مطلقاً کردہ نہیں۔ المصنوع۔ کردہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور ہر اتحاف کی نماز میں سجدہ کی سورت پڑھا کر وہ ہے۔ مطلقاً سجدہ میں جائزہ وقت گھنٹے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھنٹے اٹھنا یا بغیر غدر کردہ ہے۔ المینیۃ۔ صفت خدر ہے وذا حدیث میں دونوں ثابت ہیں اور حق یہ کہ جو انی توحی کے حق میں کردہ توحی اور صیغ کے حق میں مستحق ہے ہم۔ توحی کا نام سے پہلے رکوع و سجدہ میں پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ المصنوع۔ اسحق بن اسحاق کہ وہ توحی ہے جو بعد کے ہم۔ ہر کرنا بسطہ و امین کا۔ الزاہدی۔ اقوال جہاں میں جائز ہے اور یہی صحیح ہے ہم۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع میں ہونا و حال تک بعد کبیر کھنایا جو ذکر ہو۔ ٹیک کرنا عصارہ بدولت خدر کے فرائض میں نہ نوافل میں۔ علی الصرح الزاہدی۔ مطلق کو اٹھانے

پڑھنا جبکہ متعدد چور نہ کر دہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عامہ سر سے زمین پر یا برعکس۔ السراج۔ عامہ کے پیچ پر سجدہ۔ اللہ غیرہ خاک سے چمرہ بچائے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عامہ بچانے یا گرمی سے کر دہ نہیں۔ الظہیر۔ سجدہ میں پانوں ڈھکنا۔ المظاہر۔ دعا سے جنت و پناہ و دوزخ ناز و فرائض میں مگر منفرد کو نقل میں مداح۔ المفیہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیر۔ گرمی نے شرط الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے اپنی معذور رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہم خوشبودار گناہ اللہ غیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے منہ نہ کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا۔ سجدہ میں اپنی جگہ خاص کرنا تا مار خانہ کسی آدمی کے نہ کیطرت نماز پڑھنا۔ رکوع میں کسی کی آست سے بچا کر طول دینا کہ وہ مجاوسے۔ مختار الفتاویٰ۔ منہ میں دم دینا رکھنا ہاتھ میں مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلبہ نہاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر قدر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر قدر کے ساتھ کر دہ نہیں۔ محیط۔ بغیر قدر کے رکوع میں گھٹنے برابر سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ کر دہ تحریری ہے اور علی الاصح مقدر نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قنوت کرنا کر دہ ہے۔ المہدایہ۔ سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں بیٹ لانا مرد کو بغیر امام کے صوف ٹھری ہونا خلاف سنت ہے۔ مختار الفتاویٰ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المفیہ۔ النجہ۔ کھینچنا یا بھجھنا۔ لکنا مگر بغیر درت نہیں۔ مار خانہ۔ ہر عمل بغیر قدر کے کر دہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکانے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر اگر کشتل میں ڈالے۔ السراج۔ یہی چنیہ و توشہ ان دال کا کبھی و ملوار لٹکانے کا حکم ہے برخلاف بندوق کے ہم غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جعفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جہنم کا حق ہے اس میں غلاب ہو گا۔ مختار الفتاویٰ۔ جو نماز کراہت تحریری کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب ہے کیونکہ منبر نہ ترک واجب ہے اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ قطع بکار نے پر کیونکہ قطع بغیر درت ہے۔ السراج۔ وغیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے و نقل میں لکھا گیا کہ والد کے بکار نے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اس میں تامل ہے لیکن فتویٰ اسی پر چاہیے جو کہا گیا ہے میں نے در مختار میں بھی دیکھا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یوں ہی قطع کرنا رہا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرنا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین میں گرنا نظر آوے اور وہ مصلیٰ سے فریاد کرے۔ السراج۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلیٰ فریاد ہی کر سکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک درم قیمت کی چیز چورے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا جبر و اسے کو بھڑکے کا خوف ہو۔ السراج۔ ادا کرنا فریاد کرنا کہ مجھے اسلام سکھانا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ المظاہر۔ بعد طلوع فجر کے سوائے اچھی بات کے کام نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصوصیت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ المظاہر۔

فصل۔ یہ بعض احکام قبلہ و مہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہے۔ ویکرہ استقبال القبلة بالفرج فی المظاہر۔ کر دہ ہے مساجد کا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلاف میں۔ ف۔ یعنی جب پشیمان یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے شرمگاہ کو برہنہ کر کے نہیں کاٹنا کر دہ تحریری ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہ خواہ عمارت یا تختہ و آبادی ہو۔ ل۔ علیہ السلام نہیں عن ذلک۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والا استدبار کیرہ فی روایتہ لما فیہ من ترک التعظیم۔ اور ماہرین حالت میں قبلہ کی طرف پیشہ کرنا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رحم سے کر دہ ہے کیونکہ اس میں بھی ترک تعظیم ہے۔ آفسہ یہ روایت اصح ہے۔ د۔ ولا یرکب فی روایتہ لان المستدبر فرجہ عمر مواز للقبلة و ما یخط منہ یخط الی الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار کر دہ نہیں کیونکہ چھوٹی پشیمانی پھرنے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شرمگاہ متوازی قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرمگاہ سے گرنا ہو وہ زمین کی طرف گرنا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار و دوسری طرف جاتی ہے بہر حال قبلہ ہی نہیں ہے۔ بخلاف استقبال لان فرجہ مواز لہا و ما یخط منہ یخط الیہا۔ برخلاف قبلہ کا مساجد کا مساجد کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے میں گرنا وہ قبلہ ہی جاتا ہے۔ ف۔ استدبار

حتیٰ کہ جس راوند تک حضرت ام المؤمنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ناپاک منافقوں نے بتان لگایا ہر سبقت تک یہی حالت تھی چنانچہ خود حدیث الانکاب میں صریح ہے وہی نہا مانت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پانچواں گھروں میں سے تودہ ابن عمرو جابر کی آثار فعلیٰ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث قولی میں بیان ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اودہی ہے کہ مانت مقدم رکھی جاوے۔ پھر مثنوی رحمہ نے لکھا کہ صحیح یہ کہ مانت مذکور ہو جائے مگر وہ غیرہ کے نہیں بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک سے مرفوعاً ثبوت ہے اور دوسری حدیث بزار رحمہ نے روایت کی کہ جبیں ہے کہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے بہتہ گیا پھر یاد کر کے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہو گیا تودہ اس بیٹھک سے اٹھنے نہ پادیا کہ اسکی منفرت کجا بکلی وہی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد السمین الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہے کہ صغیر سچہ کو نہا کر قبلہ رخ بیجا نہ پیشاب پھر اودے اور مکروہ ہے کہ خواب وغیرہ میں قبلہ رخ پاؤں پھیلاوے جیسے صحیح یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہے مگر جبکہ یہ کتابیں معاذ اللہ سے اونچے پر ہوں۔ مترجم کتاب کہ کتب مشرعت کل حتیٰ کہ کتب حدیث و تفسیر بدرجہ اولیٰ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ ت۔ چاند و سوج کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور ہوا کی طرف نبوت نجاست مکروہ ہے۔ م۔ دیکرہ المجامعہ فوق المسجد والبول والتخلیٰ مسجد کی جہت پر جل کرنا اور پیشاب و پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تحریر۔ ت۔ لان سطح المسجد حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی جہت کا حکم مسجد کا ہے۔ ف۔ تا آسان جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ ت۔ ع۔ حتیٰ لصیح الاقدار منہ میں تحکم۔ حتیٰ کہ جہت شتر اقدار کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہے صحیح ہے۔ ف۔ جبکہ حال امام مخفی ہو۔ ع۔ ولا یطہل الاعطاف بالصعود الیہ۔ اور جہت پر چڑھنے سے اعطاف باطل نہیں ہوتا۔ ولا یحیل للجنب الوقوف علیہ۔ اور جنب کو جہت پر کھڑے ہونا حلال نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً مکان کے متصل جہت سے مسجد کی جہت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہیں ہے۔ م۔ بغیر ہند کے مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہے اگر عادت کر لے تو ناسق ہوگا۔ الفقیہ۔ اور مکروہ ہے اس میں نجاست لانا اور انہیں کہ مسجد میں نجس تیل جلاوے یا نجس کھل کرے یا پیشاب و خون نقد اگرچہ برتن میں ہو۔ م۔ جو مسجد میں کہ سوائی و حیاض یعنی پانی کی نالیوں و حوضوں کے پاس بنا دیتے ہیں تو اس میں یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ میت کو وہاں داخل کرنا روا ہے۔ ع۔ ولا باس بالبول فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہیں ایسے گھر کی جہت پر پیشاب کرنا جس میں مسجد ہے۔ ف۔ یعنی ناز کے لیے جگہ ہے۔ والمراہ ما اعد للصلوۃ فی البیت۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر میں ناز ٹپھنے کے لیے مہیا و مقرر کر لیا جاوے۔ ف۔ تودہ حقیقی مسجد نہیں ہے۔ لافہ کم یاخذ حکم المسجد وان نہ بنی الیہ۔ کیونکہ اسنے مسجد کا حکم نہیں پایا اگرچہ ہو ایسے مصلیٰ بنائے کی تحریب دی گئی ہے۔ ف۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے گھروں میں مسجد بنانے اور انکو پاکیزہ طیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو شہر میں کو مستحب ہے کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بناوے بلکہ اس میں نوافل وغیرہ کے لیے مصلیٰ بناوے لیکن وہ اسی کی ملک باقی ہے اور اسکو مسجد کا حکم نہیں تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہے۔ ع۔ بلکہ خود اس مصلیٰ میں جائز ہے۔ یعنی مثلاً یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنائے۔ م۔ جو مصلیٰ کہ واسطے ناز عید و جنازہ کے بنایا جاتا ہے نہیں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور صدر الشیخ نے فرمایا کہ فتویٰ کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق میں اسکو مسجد کا حکم ہے اگرچہ منقوت متصل ہوں تاکہ لوگوں سے حج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سوا سے باقی احکام میں وہ مسجد نہیں ہے۔ ع۔ ہی اس میں۔ ع۔ فیہین اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجد میں چوڑے عام راستوں پر ہیں انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن انہیں اعتکاف اسوجہ سے نہیں جائز کہ انکا کوئی اہم و موزن مقرر نہیں ہے۔ ع۔ مصلیٰ عید و مصلیٰ جنازہ میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ ت۔ جیسے خدائے مسجد و باط و مدرسہ و حوضوں و سوائی کی مسجدوں میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ و۔ اور خدائے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر خدائے مسجد میں مسجد میں کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدا کر کے تو صحیح ہے اگرچہ منقوت

تھیں نہوں اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رحمہ نے باب الحجۃ میں اشارہ کیا کہ طاعات و سجدہ میں اعتدال جائز اگرچہ
تھیں نہوں اور دار الصلوٰۃ سے نہیں صحیح مگر جب کہ منوت دہان تک لمجا دین و علیٰ نذر وجود کا نین باب مسجد پر ہوتی ہیں
اعتدال صحیح ہو کیونکہ وہ فناء مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ اتفاقاً نین۔ ویکرہ ان یغلق باب المسجد۔ اور کردہ ہر مسجد کا
دروازہ متصل بند کر دیا جاوے۔ لائنہ یغلق المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ ناز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ فت۔ اور دکنہ حرام
ع۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متلع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب
پر خون ہو سواے اوقات ناز کے۔ فت۔ تو متصل بند کر دے اور یہی صحیح ہے تہمین نع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
پر ہے۔ ولا باس بان نقیش المسجد۔ اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیجاوے مسجد۔ فت۔ سواے محراب و دیوار قبلہ کے حق
بالجھن گچ۔ والسلج۔ اور سال یعنی ساکو۔ ومار الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ فت۔ یعنی ان چیزوں
مسجد کی جعت وغیرہ میں نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے۔ وقولہ لا باس یسیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لایا تم
اور مصنف کے اس کہنے میں کہ مضائقہ نہیں" اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
فت۔ یہی شمس الائمہ نے کہا ہے۔ انبار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرایش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی
آرایش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کیا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرایش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا۔ محمد بن الحسن رحمہ نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام
نے باقوت احرمت روشن نصب یک سامع دیگر آرایش کے اور خانہ کعبہ اندر سے قرین مظلہ اور باہر سے دیباچ سے آراستہ ہے اور
مسجد کی قرین میں تعظیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لموتین ڈانے والی چیزیں کردہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں کوٹ
ہو۔ کراہت اسپر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ مخصوص محراب کی دیوار میں یا آراشی ترک ناز کے ساتھ ہو یا اس میں جھکونیا
کی باتیں کریں۔ الفتح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الہی و خلوص عبادت و غیبت آخرت و محاربت دنیا کا محل مسجد ہے جو امور کہ عبادت
میں نشاط و طرب خانے والے اور محلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں ان میں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سواے اسکے
جو امور کہ نقش و نگار و آرایش و دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہ کردہ یا اس سے قریب ہیں حتیٰ کہ عوام قبل مسجد میں
زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فامرت تعالیٰ علم بالصواب ہم۔ یہی صورت مصنف پر سونا طرب خانے
میں ہے۔ ابن الامام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقیل ہو قریب۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا جلدت ہے
فت۔ کیونکہ اس میں تعظیم ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولیٰ ہے۔ فت۔ ونبأ اذا فعل من الی نفس
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے فانی مال سے ہو۔ فت۔ یعنی اپنا مال حلال لگا دے نہ وہ مال جو مسجد بنانے والے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولی فی فعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء و دون ما یرجع الی النقش
حتیٰ تو فعل العین والامر اعلم بالصواب۔ رہا متولی تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کرے گا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش و نگار کی طرف مارج ہو حتیٰ کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش و نگار ہے تو وہ فاسد ہوگا۔ واما امر اعلم بالصواب۔
فت۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تادان دینا طرب لگام۔ فتح ابوبکر رازی سے مروی ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا
کہ احکام کے بعد زینت میں مرت کر دے تو رد اس پر۔ انکانی۔ اتول یعنی فاسد نہوگا اگرچہ اس سے بہتر و سراسر اکام ہم۔ سننا
میں سب سے افضل مسجد الاحرام کہ مسجد نبوی مدینہ ہجرت المقدس پھر قبا پھر مدینہ قدیم ہو پھر وہ سب سے خیر ہے پھر زیادہ قریب ہے
پھر مسجد ہشتادواستے دیں فقہ و حدیث و شریعات کے ہاں طاق۔ اور مسجد میں سوال عوام و دنیا ساطقا کردہ ہے اور مسجد کی بات کے
کم شدہ جانور کا چہرہ و حوت نہ حنا یعنی دریافت۔ شعر عرب حنا سواے نصیحت کے۔ نمانہ بلند کرنا۔ و حضور گرج جب مقبرہ کو سجاوے۔ و

لگانا۔ کنواں کھڑا۔ کھانا دھونا سوائے مشکف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر یا مہلح باہن کرنا کسی کو مکی جیسے آٹھنا
روانہیں مگر مصلیٰ پر جب تک تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نادر کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔
مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جو مچھ نکال پھینکنا روا ہے۔ جب بچہ ہوں تو بغیر فرج کے روا نہونا چاہیے اگرچہ کیا گیا ہو
م۔ ت۔ محراب و دیوار پر کھنا اچھا نہیں جس مصلیٰ میں نام آتی ہو اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اس کے ہاتھ دھونا مکروہ ہے بلکہ اگرچہ
چکر رکھ دے۔ یوں ہی رقعہ دعا و کھکر و درون پر چھپانا مکروہ ہے۔ کھانا مسجد میں مکی و وضو مکروہ مگر آنگ کوئی معین جگہ اسوائے جو تو
وہابی نادر نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر و بوریہ وزین پر آگے نہ تھو کے اگر تھو کا تو اٹھانا و دفن واجب
اور ہی ناک کی ریش کا حکم بلکہ کپڑے پرے لے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں ہاتھوں پوچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے مکی کٹری
سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو قبول مختار مکروہ ہے۔ محیط السخسی۔ قدیم کنواں مثل زمزم کے چھوڑ کر یا کنواں کھودنا مکروہ
ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور رستہ بنانا بغیر غلہ مکروہ ہے اور غلہ سے جائز ہے تو سر روز یکبار اس میں ناز
پڑھنے سے ہر بار۔ و زری نے مسجد کی حفاظت کے لیے اس میں ٹیکہ بٹینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہے۔ کاتب اگر
اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو مکروہ نہیں اور اقرار الیون میں مثل دہری
و کاتب کے قرار دیا۔ اٹھارہ۔ ایک احاطہ میں مسجد کی پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ و انون کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں
ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہ ہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نہ کریں۔ قاضیخان
مسجد کا چراغ کھربن یا کھرا مسجد میں نہ لایں۔ اٹھارہ تھائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقت گزرنے سے فرط
کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایک نے اسد تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً وجہ اسد تعالیٰ وقف کر دیا تو اسکی حرمت و تعمیر کا اور
بوریہ و فرش بچھانے و تھیل لٹکانے کا واذلان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ مقدار ہے اور اگر لائق نہ ہو تو کسی کی رائے پر
دوسرا ہوگا۔ قاضی حنان۔ بغیر ناز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے بچہ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ اٹھارہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سنون رحم و اصحیح رحم و ابو بکر بن
العرنی رحم کا ہے اور ابن بطال رحم نے اسکو حضرت ابی سعید و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحم سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر عرض ہے
اور شیخ علم الدین سخاوی رحم نے اسی کو اختیار کیا اور شرح الجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق میں فرض اور حق اعتقاد میں
واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رحم نے کہا کہ۔ الوتر واجب عند ابی حنیفہ۔ وتر امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ یہی
ظاہر مذہب ابو حنیفہ رحم ہے۔ الدلایہ یہی صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے یہی قول اکثر علما کا
ہے۔ و قال لا یستحب۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ لفظاً و تائیداً۔ لفظی غیبی جیسا کہ لا یفیر جاحدہ و لا یؤذن لم
کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا حکم کافر نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ ف۔ اور محمد بن رحم سے روایت
ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد
فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ جہادہ رحم نے فرمایا کہ اسنے جو کما میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اسد
نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ جو کما یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی وجہ سے ہم کما ہے کہ بعضی فرقت
کی بدیل ہے اور فرض ہونے کا قول نہ صرف ایسا ضعیف ہے کہ اس میں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے ممکن نہیں
کیونکہ اسد تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا شک و ترہین

اور نہ مثل عید کے اذان ہی لیکن دقیق کلام اس مقام پر نظر معنی وجوب پر یعنی وجوب کا اطلاق صرف نظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع منصوص ہو تا ہو ورنہ اصلیت اسکی فرضیت پر پھر اتسام جادات میں سے نازون کی فرضیت حقیقتہً پچاس اور صورت میں تخفیف کر کے پانچ پر معنی آنکہ ہر دس گونہ ہر توبہ پچاس ہو لیکن جیسا کہ حدیث معراج میں یہ مصرح ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا مایبدل القول لدی۔ میرے بیان تبدیل قول نہیں ہے۔ پس یہ نظر ہے کہ اس نوع میں فرضیت منحصر اسی قدر میں ہے۔ رہا وجوب لعل کسی امر التزامی پر نظر احتیاط ہے۔ پھر وجہ آئندہ ظاہر ہونگے۔ م۔ ولابی خلیفہ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ الا وہیے الاوتر فصلو ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے زاد فرمائی تمہارے واسطے ایک ناز آگاہ ہو کہ وہ وتر ہے سو پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے۔ امر وہو لوجب۔ یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے آتا ہے۔ فت۔ نو وتر واجب ہوا۔ ولہذا وجب القضاء بالاجماع۔ اور اسی واسطے ذکر کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ فت۔ یعنی بالاجماع ثابت ہے اگرچہ حاجین کے نزدیک وجوآ نہیں۔ لیکن سنت کی قضاء نہیں تو سنت سے فرق ہو گیا پس وتر واجب ہے۔ واما الا کیفر واحد لان وجوہ ثبوت بالسنۃ۔ اور اسکے منکر کی کفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے۔ فت۔ اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس کفیر منکر کی نہوگی۔ وجوہ یعنی ہا رو می عنہ انہ سنۃ ہے اور یہی معنی میں جو ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے۔ فت۔ یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے۔ وجوہ یو دے فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ و اقامتہ۔ اور دوسرے کہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت میں تو عشاء کی اذان و اقامت پر اکتفا کیا گیا۔ فت۔ لہذا وتر کے واسطے اذان و اقامت ملحدہ نہیں ہے۔ علاوہ برین واجب کے یہ ماخذ نازیعہ کے اذان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور تحقیق المقام بطریق تخفیف بقول شیخ ابن الہمام ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو بن العاص و عقبہ بن عامر و ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدری و عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده اور خارجہ بن خذافہ و ابو یوسف و ابی ہریرہ و ابن عمر و عبد اللہ بن مسعود و سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رحم کے کہ خرج عینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ زادکم صلوٰۃ ہی خیر لکم من حر انعم جعلنا لکم فیما بین العشاء و الاغرة الی طلوع الفجر یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک ناز سے وہ تمہارے واسطے سچ اذیتوں سے بتر ہے سو کر دیا اس ناز کو تمہارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الحاکم و البیہقی و الدارقطنی۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی لیکن کمال ابن حدی میں ترجمہ عبد اللہ بن ابی سزین کہ کہا کہ امام بخاری رحم نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے شناس نہیں پہچانا گیا۔ جواب یہ کہ مراد بیان ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا۔ ابن الجوزی نے اقرآن کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے۔ جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہے از انجملہ بخاری رحم کے توثیق کی اور یہی کافی ہے باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت یث بن سعد عن زید بن ابی حنیفہ موجود ہے۔ اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے ضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام ہے جس نے ابو سعید خدری رحم سے حدیث سوا پیش کی ہے۔ اور بیان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی البصری البصری ہے جس نے خارجہ رحم سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رحم نے اسکو ثقات میں لکھا ہے لکن اقال صاحب التبیح مرفوع۔ قول ابن حجر نے تقریب التہذیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو یحیٰ البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور نہ صحیح ہے و امیر اعظم م۔ اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی رحم متابعت یث بن سعد کے مصرح واقع ہوا ہے توبہ حدیث صحت کو پہنچ گئی اور اگر یہ نہ ہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ جن سے کم نہوتی۔ فت۔ اچھا حدیث تو ثبوت ہوتی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال بن ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

لیکن خطاب رحمہ نے کہا کہ اس میں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں درہم و عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق میں عوام کو شامل نہیں یعنی رحمہ نے اسکو نہیں تسلیم کیا۔ منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرویاً و ترجمہ تو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے۔ رواہ مسلم و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ اور منجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو جب پاؤں سے اسکو نہ پڑے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اقول اس میں قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ نافہ ہو جاوے تو وہ ایک تضاہیر کے لاکھم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہما نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رحمہ کا اجماع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واسطہ علم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر نظر وفاق صحیح احادیث کے یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب میں جائے کہ پر وثوق نہ رکھتا ہو وہ اول ہی سے وتر کرے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخرین ایثار تو فی فعل عمر رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فعل صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذیر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک و ابو داؤد عن ابی قتادہ رحمہ۔ اور ابو ہریرہ رحمہ کو اول ہی سے ایثار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لا تران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کرے تو آخرین مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے نماز شب و روز دو گانہ دو گانہ ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایثار میں فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رحمہ نے اسحق بن اسحاق یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وہی بذراہ حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ تین کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایثار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایثار ہے۔ اور ایک سلام پر پانچ رکعات سے ایثار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کا ایثار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ وہی بذراہ احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت ہیں بخلاف قول شیخ ابن الہمام رحمہ کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پر ایثار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب نسخ ہو کر تین رکعات پر قرار ہوا۔ بخفی نہیں کہ بلا دلیل و بے ضرورت و عجیب کا قائل ہونا ایک مضطرب اور دوام نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایثار یعنی طاق کر لینے نماز شب کا ایسا طریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور فی دالہ علم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیو سطہ چاہیے ہیں دونوں طرف موجود ہیں حتی کہ ابن الہمام رحمہ نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول مضطرب تھا پھر نسخ ہو کر تین رکعت پر جمع ہوا۔ امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایثار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ و تراجم و اصولاً وغیرہ ہر دو سطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی حد سے طاق کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایثار پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیو سطہ اکثری ہیں اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل غلطہ کر کے یوں بیان فرمایا۔ اقول قرئت رکعات لا یفصل بینہن بسلام۔ و تین رکعات ہے ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ فقہ یعنی ایثار خود واجب ہے پھر ایثار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے اور جہانگیر روایت لکھی کہ موافقت فعلی سے ہو وہ اولیٰ موقوف ہے۔ لہذا روت عائشہ رضی اللہ عنہا نے علیہ السلام کا ان پوتر ثلث کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ فقہ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رحمہ کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادہ کہ اور نہیں سلام پھیرنے کے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین پر کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سجۃ ربک الاطی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل یا ایہا الذین آمنوا وقل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم ومصحف ابن حبان اور ماہند اسکے طحاوی نے ابن عباس وسید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی وابن ابی اسود نسائی وطحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کتاب کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قرآن پڑھ لی بنا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کر وہ نوبہ جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہو کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ اور طحاوی رحمہ نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں لکنانی یعنی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی التکلیف۔ اور حسن بصری رحمہ نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ و۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا حفص حدیثنا عمرو بن الحسن قال اجمع المسلمین علی ان الاثر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رحمہ نے کہا کہ صحابہ رحمہ نے اجماع کیا کہ وتر میں رکعات میں سلام نہ پھیرے مگر ان کے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رحمہ سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار دین کے ساتھ اور چھ دین کے ساتھ اور آٹھ دین کے ساتھ اور دس دین کے ساتھ اور کترسات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر میں رکعت کی تصریح کر دی ہو یعنی ہم نے لکھا کہ اسی کو اکثر دین نے اختیار کیا اور ابن بطلال نے ہی قول مدینہ کے فقہاء سنہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی نیا سے اسنے اپنے باپ سے فقہاء شیعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ لکنانی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ ع۔ مترجم کتاب کہ شیخ الاسلام یعنی وحق ابن الہمام نے یہ دعویٰ کیا کہ میں ہی رکعت پر انحصار ہے اور کئی زیادتی سابق میں بھی جنہک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اس پر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رحمہ ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صحت اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور امیرین کلام نہیں ہے کہ میں رکعات وتر میں۔ و ہذا احدا قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ و۔ کہ وتر میں رکعات ہیں اور وضع میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایسا کی سنت ایک سے طاق گیا کہ حاصل ہو جائے۔ مع۔ و فی قول ابو حنیفہ متنبی۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ و۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ و جو قول مالک۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ و۔ جو اسرا کیل میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور طحاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابو بکر واجب اور وہ کتر ایک رکعت اور کمال کا اہل درجہ میں رکعت اور نائید گیارہ تک ہے۔ مع۔ و الحجۃ علیہا ماروینا ہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رحمہ ہے جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ اگر گیارہ کہ حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرنے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ و۔ حضرت ام سلمہ رحمہ میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ دین مالک کے ساتھ اجازت وتر کرنے کی گئی۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا شمار اونے سے ہے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز شمار پر نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب شمار ہو جاتا تو میں رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ منع۔ اگر کہا جاوے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب مجھے صبح کا غون ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسلام یعنی ماہن الہمام رحمہ نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا غون ہو تو ہفت دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت لائے کہ وتر ہو جاوے مترجم کتاب کہ اگر یہ بھی قیل متفرار پر محمول کرتے تو اولیٰ تھا کیونکہ یہ تاویل و طرح سے نہیں بنتی ہر اول یہ کہ ابن عمر رحمہ سے مروی صبح سلم میں روایت ہے کہ انور کتہ میں آخر اہل۔ وتر ایک رکعت ہے آخرت

میں۔ درود ابوحاری والقرنی والبخاری دہن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو رکعت کر کے ہر صبح جب تو خارج ہوتا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ میرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو ترک کر دیگی۔ یہ روایت صحیح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ مانع نے روایت کی کہ بن ابی عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا پس صبح کا خوف کر کے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو دو گانہ کر لیا پھر وہ رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ درود مالک۔ نووی رحمہ نے کہا کہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سو اسے ابو حنیفہ و سفیان ثوری کے متقی نہیں کہا مگر بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور ابن عبد البر نے مسند میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ کا ایک رکعت ہتر سے انکار مروی ہے۔ پھر ترجمہ کشاف میں کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخرات کی نماز میں دوم جواز قولی ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تا دبر اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور میں رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت علمی مع قول کے معروف واضح اور پھر عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثر جواز کہتے ہیں اور میں رکعات کو حد کمال میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابو حنیفہ رحمہ نے وجہ کیا تو میں رکعت پڑھا اور جو مذکورہ سے احوط ہے جسکی نظیر نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے تمام پر واجب ظہن تا میں رکعت سے کم امام ابو حنیفہ کے قول پر احتیاطاً منوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص فطر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقضہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے وتر میں اتنا ہتر نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولقینت فی الثلثۃ قبل الركوع۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے۔ و پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے اور دونوں میں شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قننت فی آخر الوتر۔ الشافعی رحمہ نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ و رواہ الدارقطنی۔ و بعد رکوع۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ و بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی رحمہ سے اس میں کوئی تصریح نہیں اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل رکوع اور بعض بعد رکوع کہتے ہیں اور ہی ان کے مذہب میں صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رحمہ سے ہے۔ مع جواز دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کشاف کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے اور ایک قنوت وہ دعا جو تہی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر فجر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے آخر رکوع میں بعد مع اللہ من حمدہ کہنے کے رمل و ذکوان و عصبہ چند اچھا عرب پر لعنت و بد دعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔ و رواہ ابو داؤد۔ جیسے انس رضی اللہ عنہ سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بد دعا و عصبہ پر قنوت فی صبح سلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری موجود ہے اور ابو داؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمرؓ سے مجرمین اور نزول قولہ تعالیٰ یس لک من الامر شئی اور جواب علیہم او یغذیہم الایہ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت وتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر ان کے کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد رکوع ہے اسی طرح قنوت وتر بھی بعد رکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ چاہے یہ کہ قیاس کو یہاں داخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قننت قبل الركوع۔ اور بخاری و ابی داؤد و ابن عبد البر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ و چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت سلم

ایسا کرنے میں رکعت سے اول میں سجدہ رکعت اولیٰ دوم میں قل یا ایہا الکافرون وسلم میں قل ہو اللہ واحد پڑھتے اور قبل
 رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ انسائی ورماء ابن ماجہ مختصراً۔ وحید بن سعد بن مسعود بن سعد بن ابی شیبہ ودارقطنی وخطیب نے
 اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے طبرانی نے روایات کہیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز روایت
 جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف اشئ آخرہ
 اور کسی چیز کے آدھے پر جو تہما زہود اسکا آخر ہے۔ فت۔ توجہ ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر کیا نہ ادا قبل رکوع
 ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث لغت رمل و ذکر ان میں قنوت بعد قنوت کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ
 مصیب بن داؤد وود نساوی و ابن ماجہ میں صحیح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحاد ثہ پر اور قنوت الاثر
 میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاول سے ہے کہ میں نے انس رضی اللہ عنہ سے و ترائین قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ان
 پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل رکوع یا بعد رکوع ہے فرمایا کہ قبل رکوع ہے میں نے عرض کیا کہ ظان نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا
 کہ بعد رکوع کے ہے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے جوٹ خبر دی کہ بعد رکوع کے تو صرف ایک عینہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قنوت کیا تھا
 ابن الامام نے کہا کہ اس سے نکلنا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما جن صحابہ رہنے بعد رکوع کی روایت کی اپنی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت
 ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صحیح حدیث میں ہے چنانچہ
 بروایت حاکم کہ اس دعا کو اپنے وزیر میں کتابوں میں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوسا سے سجدہ کے۔ نہی۔ چنانچہ
 یہ روایت کافی ہے۔ بجز صحیح رحمہ اللہ نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور ترجمہ کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رضی اللہ عنہ کا فعل تھا کچھ
 حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حکم نہیں فرمایا تھا اور اور معلوم ہو چکا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہ ان سے
 ماخوذ کیا ہو تا فہم۔ ابن الامام رحمہ اللہ نے حدیث غیبی بن کعب و عبد اللہ بن مسعود بن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل
 رکوع کے ذکر کر کے کہا کہ یہی کی تحقیق کرنا ہوتی بات یہ ہے کہ عمل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے
 کہا کہ حدیث انیر بن ہارون بن ہشام الدستوائی من جامع ابن ابی شیبہ من علقہ ان ابن مسعود صحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نو ایقتوں
 فی اوتو قبل رکوع یعنی ابن مسعود بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وزیر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے
 اقول اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا اصل نہ رہا لہذا ابو خنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہو کہ اگر سو سے قنوت
 چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکا یا تو رکوع میں نہیں پڑھتا اور نہ قیام کی طرف عود کرے گا۔ فت۔ ہی صحیح ہے۔ اتنا مار خانہ
 وقاضی خان۔ اور اگر اسے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح ہے کہ ناسخا سند ہوگی۔ قاضی خان۔ فت۔ اور اگر
 سجدہ سنو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ التلخیص۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا عمل نہیں ہے لیکن
 اگر وزیر میں ایسے امام کی اقتدار کی جو بعد رکوع کے وزیر خاں ہو تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتوح وقاضی خان۔ اور اگر رکوع میں
 یاد آیا کہ وہ کچھ قرأت واجبہ جوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر پڑھا جو جاوے۔ بضررات وفت۔ حتیٰ کہ اگر سجدہ جوڑ گیا تو رکوع جوڑ کر
 کھڑا ہو کر سجدہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام
 رحمہ اللہ میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کر کے قنوت پڑھا تو عادی رکوع نہ چاہیے۔ اگر
 باوجود اسکے اعادہ کیا اور نوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو اسکی
 کی ناسخا سند ہوگی۔ التلخیص۔ اور قنوت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو روئے پڑھے ہیں ہمارے مشائخ کا اختیار ہے۔ التلخیص۔ لیکن
 آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں دو روئے آیا ہے اور دعا سے قنوت کی قبولیت کے واسطے خود و الیق ہے۔ امام نے تقدی کی
 قنوت سے خارج ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو تقدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

میں البتہ لفظ ستم راہ پر ہی کافی ہر لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہوا یا شاید کہ دلیل وجوب کی یہی موافقت ہوگی
 ابن امام نے کہا کہ یہ اس وقت ثبوت ہو کہ اس موافقت کو کبھی الگ یا کبھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق موافقت تو دونوں کو شامل ہے
 اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے موافقت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا ربیعہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
 مشائخ کے نزدیک مقررہ دعا ہی جو ابو داؤد نے مراسل میں خالد بن ابی عمران رحمہ سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم قوم نصر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبریل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبریل
 نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنا لایا نہیں بھیجا کہ آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہو اور آیت لائے پس ملک ماری امر
 شئی لہو یتوب علیہم آئی۔ اور آپ کو قنوت سکھایا اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یفجرک
 اللہم یا کعبہ و ملک فصلی ونسجد وایک سعی ونخفہ ونزہرتک ونخشی غذا بک ان غذا بک الجہاد کفار حق۔ مترجم کنہا کہ یہ بھی
 نے سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر و قفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم یا کعبہ آخر تک
 ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اس طرح موقوف روایت ہے اور عینی رحمہ نے کہا کہ عامۃ علماء کے نزدیک یہ قرآن
 نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں۔ اور لکھا کہ لغوی کبیر لحداد فصیح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام سیبانی رحمہ نے صحیح
 اور جوہری نے نفع الحداد کو مواب کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا۔ و اللہ اعلم۔ اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
 کوئی دعا رعین نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللہم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم ابدان میں بہت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
 رہنا استغفرنی اللہ یا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار پڑھے۔ سراجہ میں لکھا کہ نقیہ ابو الیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم غفرنا
 تین بار کر پڑھے۔ ۱۔ بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انا الخ یا اللہم اہدنی فیمن بہت الخ مستحب ہے یعنی رحمہ نے
 لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجہ وارد ہیں ازاںچلے ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
 رکوع کے کہا کرتے۔ اللہم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والعت بن قلوبہم واصلح ذات بنہم والعرجہم سے
 عدوک اللہم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین بعدون عن سیلک ویکذبون رسولک و یقاتلون اولیاءک اللہم خالف بینہم
 وذرزل اقدارہم وانزل ہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انا نستعینک الخ۔ مترجم کنہا کہ اس
 روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا
 اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات وید بن ابیہد و مستضعفین مومنین کے اور
 لعنت مفر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے۔ اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ وہ
 زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل ہو گا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سوائے اللہم انا نستعینک الخ کے راہ میں نہ
 کیونکہ اس پر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو اس کی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے
 مشابہ ہو تو فاسد ہو جائیگی۔ ۲۔ پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال و ترمین دعا قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رحمہ
 سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی آئمہ میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی نے لوگوں کو
 بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت ہم الا فی النصف الثانی یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ گروہ دوسرے نصف میں۔ پھر جب اخیر
 عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں ناز پڑھی۔ ابن عدی نے کمال میں اس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے اقرار
 کیا اور ابو داؤد کی روایت مگر چھٹے ہی کیونکہ حسن ہم نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں
 کہ لا یقنت ہم الا فی النصف الثانی یعنی انکو و ترمین پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے ترمین

شریک انفاضی کے ابو معشر بن ابی جزمہ الخمدانی کیا اور اس میں صبح ہو کر یہ حصہ دو کوئی پر ہوا نہ تھا جب آپ صبح فرماتے گئے تو
 قنوت چھوڑ دیا۔ اور یوں ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ سترجم کہنا ہے کہ
 حق یہ ہے کہ یہ قنوت الٹا نہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سا بھا لگا رہا
 اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار برصنت سے منع فرمایا گیا حتیٰ کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ رہا ہوگا۔ اور ہمیں تحقیق
 اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے آئے جو بات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام رضی وغیرہ سے
 یہ کہ حازمی ہم کتاب النسخ و المنسوخ میں کہ اگر نازلہ فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابوبکر
 اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و بل بن سعد و معاویہ و عائشہ و زہرہ و عثمان ابوبکر و امیر معاویہ و
 گئے ہیں۔ نسخ۔ لیکن سترجم کہنا ہے کہ یہ تو قنوت الٹا نہ تھا جیسا کہ محقق ہو گا۔ اور صبح بخاری میں ابو ہریرہ زہرہ سے روایت ہے
 کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ ناز میں ہوں پس ابو ہریرہ و زہرہ صبح کی اخیر رکعت میں بعد صبح اللہ میں
 حمد کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ن۔ سترجم کہنا ہے کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے
 چنانچہ معنی ہم نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نازلہ ظہر و نازلہ عشاء و نازلہ صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا دے
 کافروں پر لعنت کرتے۔ رداء البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی م۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخیرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
 انس عن انس بن مالک کہ انس زہرہ کے برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا اسحق
 بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جینہ میں
 اخیار عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس نے فرمایا کہ ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں
 کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی عن ام احمد و سہی و علی بن المدینی و ابوداؤد و ابن حبان نے کلام کیا لیکن متبعین کہ
 کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ بالحدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس زہرہ سے صحیحین وغیرہ میں ایک جینہ
 قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد و نسائی میں صبح کے بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عامر بن سلیمان سے روایت کی
 کہ ہم نے انس بن مالک زہرہ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی ناز میں ہمیشہ قنوت پڑھتے تھے
 تو فرمایا کہ جو نے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو میری ایک ماہ تک چند اخیار عرب شکر میں پر بد دعا کی تھی۔ پھر صبح
 اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع بن ابی مسین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ ہم نے توثیق کی اور
 کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع بن کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ بھی ہم نے کہا کہ باعدی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں
 اسکو صدوقی کہا پس ابو جعفر رازی سے کہ نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کما قال فی الفتح۔ تو ضرور ہوا کہ انس زہرہ کی دعا دیکھ کر فجر میں براہ
 ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ و لیکن قنوت اٹھانہ برابر باقی رہا وہ نسخ نہیں ہوا حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا
 پائی اور ثوبہ اسکی وہ روایت ہے جو قطیب نے انس زہرہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ
 کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ نتیجہ میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور ثوبہ اسکی وہ حدیث ہے امام مصنف ہم
 نے حضرت ابی سعید سے ذکر کیا جسکو فلور و طبرانی و ابی ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہ ہم سے اسکی اسناد
 میں ابو حنفہ و اصحاب میں امام احمد و ابن مسین و طلاس و ابوحاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر
 الرازی میں تو اس سے سفارہ صبح ہر حلی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگوں سے شکر فاقین و انہی پھر ابو حنفہ و اصحاب اس سے
 تو ہی ہے۔ اور صبح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نازلہ فجر میں قنوت
 مانعت کردی۔ طبرانی ہم نے کہا کہ حدیثنا عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود بن فرقد الحارثی

قال كنت عند انس بن مالك فسمعت في صلاة العشاء يعني غاب رح نكاحه بين دو مينيك انس بن مالك رحمہ کے پاس رہا مگر انس رحمہ نے فجر کی ناز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا۔ یہ صحیح ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے۔ ف۔ یہ بتی نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ ابن عمر رحمہ نے صبح کی ناز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے پڑھ رہا تھا وہ بھی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بتی نے کہا کہ ابن عمر رحمہ کو یاد نہیں رہا تو وہ بھی رح نے مدد دیا کہ یہ بال حال حال سی بات ہے کہ در صحیح پڑھی جاوے اور قبول جاوین۔ اور یہ قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رحمہ کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے دعا اور دعا فزون پر بدعا اور ابتداء رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ آنکہ یہ فعل مستمر تھا کہ قال ابن الامام۔ اور مخرج کے نزدیک تاویل یہ ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی ناز تھا اور شاید وہ جنگ میلہ کذاب جو حسین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصارا سے شام جو حسین حضرت عمر رحمہ سے دعا سے قنوت سابق میں گزری اور روایت میں خود مخرج کہ مومنوں کے واسطے دعا و دعا فزون پر بدعا کی تھی۔ بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سید عن الزہری عن سید ابی سلمہ عن ابی ہریرہ رحمہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے تھے صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم کے لیے یا بدعا کرتے کسی قوم پر۔ یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رحمہ نے بھی کسی ناز کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق ثعلبی ہے کہ اپنے باپ علقم سے روایت کی کہ میں نے ناز پڑھی پچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت ابو بکر کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت عمر رحمہ کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت عثمان کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت علی رحمہ کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اسی سیرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ رواہ النسائی ماہن ماجد النزدی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ باپ آپ نے ناز پڑھی پچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان کے اور پچھے علی رحمہ کے یہاں کو نہ میں قنوت پڑھا پچھے بلکہ تو کیا یہ حضرات ناز فجر میں قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اسی بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے۔ ترمذی رح نے بغیر قنوت پر اکثر صحابہ رحمہ وغیرہم کا نقل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر و عثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے اور حضرت علی رحمہ نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے مومنوں کی اتباع کی واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و ابن الزہری سے عدم قنوت فجر روایت کیا۔ اور امام نے آثار میں ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو مینیک تک حضور و سفیر میں قرآن الصلاب رحمہ کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت نہیں پڑھا۔ یہ اسناد بلا غبار صحیح ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح حال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود تمام جاغت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دو سو دن کو کرنے دیکھو کبھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کہیں اور وہ نہ مانے بلکہ یہ تو متواتر عین سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مل بات ہے کہ ان قنوت الناز میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت الناز اور حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی حدیث انس و ابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں۔ ابن الامام رح نے کہا کہ اس سے جگہ یہ بات تھی ہے کہ قنوت گمانہ بلا برائی ہے وہ نسخ نہیں ہوا لیکن حدیث ابو حمزہ و نقض ابی حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد مانعت کے کبھی قنوت نہیں کیا تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔ ف۔ مخرج کنا ہی کہ توفیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل مانعت کے کفار مشرکین پر تھا کسی گمراہ پر یا نام نہان نص فرماتے تھے تو نصت سے مانعت کی گئی کہ آپ رحمہما لیں ہیں پھر کبھی لعنت نہ کی اور جو کہ حدیث

اس دوسرے میں دلیل ہے کہ قنوت پڑھنے سے نور اوہ کہ بدون لعنت کے پس قیام پر پیدہ ہو گا اور اگر کسی نے قنوت پڑھا تو اس میں ہمارے
 میں قنوت پڑھے مگر وہ کافر و بدعت سے خالی ہو اور شاید سجدہ پر ہر کہ لعنت تو ابان و رحمت سے اعلیٰ و عظمیٰ ہے ایسا لایعنی کسی
 شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر وہ کفر نہیں تو حرام بیع ہر دم۔ فان قنوت الامام فی صلوة الفجر۔ پھر اگر امام نے تلاوت
 میں قنوت پڑھا۔ فت۔ تو اقتدار و طاقت پر بالاتفاق اور۔ بسکت من خلفہ عند ابی حنیفہ و محمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ و محمد
 محدث یک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ فت۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف قیام۔ اور ابو یوسف نے کہا
 کہ امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے من کبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ فت۔ اور مقتدی
 کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے۔ م۔ لانه تبع الامام۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یعنی موجود ہے۔ فت۔
 تو اس پر اتباع کا حکم تو اصلی یعنی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور مجتہد قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ فت۔ یعنی آئین دونوں میں
 ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ کفر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ
 حکم مفسخ ہوا تو دونوں طرف حکم غلطی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل یعنی ہے تو غلطی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے
 مع۔ ولھما نہ مفسوخ ولا متابع فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت مفسخ ہے اور مفسوخ میں متابعت نہیں۔ فت۔ غلطی نہیں
 کہ ابو یوسف بدعت کہہ سکتے ہیں کہ ان مفسخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن مفسخ ہونا غلطی اجتہاد ہے بالاتفاق تو غلطی کے پیچھے قطعی متابعت کیون
 ترک ہو۔ شرح کے نزدیک اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان مفسخ مع ہوا لیکن مقرر
 ہوا کہ قنوت اور متعدد اول و کبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سو میں اتباع کیجاوے اور کبیر عید میں اگر تین سے زیادہ کی تو اتباع
 اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا
 پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور اگرچہ ان میں مطلقا کجاوین تحریم کا اتمہ اٹھانا۔ ثنائی پڑھنا کبیرات انتہائی۔ مع امر
 لمن عیدہ تبسج رکوع و سجود۔ تراویح شہداء و سلام و کبیر شریقی۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے مع۔ م۔ د۔ پھر بقول
 امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا ہے۔ یتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت
 کو اپنے سامنے کہ حسین متابعت واجب ہے۔ فت۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت
 نہیں کرے تو کھڑا ہونے میں متابعت ممکن ہے وہ کرے۔ م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھا جاوے۔ تحقیقا علیھا لفتہ
 لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا گو کنندہ کا شریک ہے
 والاولیٰ نظر۔ لیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا ہے ہی ناظر ہے۔ فت۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علیٰ ہذا اگرناہی جہاں
 میں امام نے جائز تکبیرات سے پڑھائیں تو صحیح ہے کہ مقتدی ساکت کھڑا ہے۔ مع۔ اور ناظر اس واسطے فرمایا کہ ناز میں امام کی متابعت
 پیدہ کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نمود و وجہ سے فصیح ہے۔ اول نواہی احتیاط کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ ناہی الامام
 یوقم۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کیجاوے۔ اتم۔ یہ خلاف اس کے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے
 واسطے جو کیا اور بیانات جماعت کو مذہب پر ہم کر دیا۔ دوم یہ کہ فیصل اگرچہ کثیر مفسدین کو قلیل کر دیا ہے۔ لہذا قاضی خان نے قول دوم
 کو مفسد قرار دیا چنانچہ کہ ایک قول اول ہی صحیح ہے۔ دولت المساکت علی جہاں الاقتدار بالشفوع۔ اور اس مسئلہ نے دولت کی یہاں
 بات ہے کہ اقتدار جائز پر غلطی اللہ رب کے پیچھے۔ غن۔ اور ایسے ہی دلی و عقلی و غیرہ کے پیچھے۔ مع۔ فت۔ کیونکہ امام اس اعتبار
 و یا جو پھر کی ناز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ علی المتابعین قرآنہ القنوت فی اللہ۔ بعد ولایت کی اس بات پر کہ وہ زمین
 قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وہ امام
 ہے کہ نہ پھر قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت مفسخ ہے تو زمین جان قنوت مستون کیجاوے جب ہر وہی مقتدی

خاموش نہ رہیگا بلکہ بڑھیکا حتیٰ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مجبورین بھی تقدی اتباعا پڑے۔ م۔ و اذا علم المتقدی منہ ما یرحم بہ فساد و صلاحتہ کا مقصد وغیرہ لا بخر یہ الا تقدار بہ۔ اور جب تقدی خفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم ہو جس سے تقدی کے زعم میں اسکی نافرمانی ہوئی ہو جیسے مثلاً قصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہو تو خفی کو اسکی اقتدار کافی ہوگی۔
 ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدار کا ہے۔ والتمتہار فی القنوت الاختیار لانه دعاء۔ اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اختیار سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے۔ ف۔ اور دعائیں اختیار والی ہیں۔ ف۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان سد فہم کہ بیان در مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا جو قنوتوں رکعات میں جدائی ذکر سے صحیح قول پر جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو صحیح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل منفسد یا عقلاً تقدی نہ ہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مہبوط ہے۔
 د۔ اس میں اعتراض یہ کہ وتر خفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو منقل کے پیچھے اقتدار کیوں روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور تقدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کتاب کہ اقتدارے خفی شافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت رحمہم علیہم کی فرتہ ناجیہ اہل سنت والجماعہ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جیسے ایمان کا مدار پر فروع سیغے ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب خیمین اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد اور راہ قبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اس میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً خفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدار کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن امام نے لکھا کہ شیخ ابو یوسف نے زعم کیا کہ خفی کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ کول خفی نے کتاب الشیخ میں روایت کھی کہ وقت رکوع دوم کے رفع الیدین کرنا محل کثیر و مضد نماز ہے۔ ابن امام نے لکھا کہ قبول مختار پر عمل کثیر نہیں اور نہ یہ میں روایت مذکورہ کو شاذ کہا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام حنفی صاحب بدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت وغیرہ کے اقتدار جائز لگائی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے خفی کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے نہوت ہو اور وضو میں قصد و پکھنے لگانے کے بعد پھر وضو کرے اور منی کو کپڑے سے دھو کر لے اور متعصب ہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں شیخ الاسلام معینی رحمہ نے لکھا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل خفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے۔ ج۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہ ہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہو گا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ ع۔ اور قبلہ سے نہوت ہونا کچھ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔ مع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل سنت والجماعہ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کیا معنی۔ م۔ اور وہ تو مسلمان نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہتا تو شرک کے لیے یا ابید خاتمسو ایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں یہ امر متفق ہو چکا کہ حقیقت کچھ اختلاف نہیں مومن نفعی وہم ہے۔ م۔ پھر محیط میں لکھا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام میں کھاتا میں فصل ذکر ہے۔ امام ابو بکر الرازی نے لکھا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد یہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی جماعت کرے جسکے اجتہاد میں کسی سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدار جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اسکا حق میں طاعت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے لکھا کہ کثیر و پکھنے کی صحت میں اقتدار نہیں جائز ہے۔ نفع۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ عدم جواز اقتدار جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتیٰ کہ اگر کچھ لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہے۔ الفتح۔ یہی صریح اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اس نے ذکر کو چھو یا عورت کو مس اس کی جاس سے اس کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقتدی کی رائے میں اس کا وضو باقی ہے اور یہی صریح ہے اور فقہ ابو جعفر بغدادی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہے اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو بکر الرازی رحمہ کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی اقتدار بہر حال جائز ہے۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہو چکی کوئی روایت مقتدین سے نہیں ہے پس میں نے انکو اندھیری رات میں نہری سے ناز بڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اس میں اگر مقتدی کو امام کا ذکر نہ ہو نا معلوم ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ نہری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین خفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہ ہو جس سے نافرمانی ہو تو یہ جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس شافعی امام نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی شیخ سراج الدین قاری المدنی استاد ابن العمام نے اختیار کیا اور یہی مقتدین علماء شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ معنی رحمہ نے مختصر المیزان میں نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں خفق و غرور علیات میں مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتدار کرنا بلا کراہت جائز ہے یعنی حنبلیہ میں اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ مقتدین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہے اور کوئی شرط ان شروط میں سے جو قاضیان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول معنی رحمہ کے یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اقتدار جائز ہے پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو کیونکہ ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ دین جبر برطری حتیٰ کہ علماء ظاہر یہ سب اہل سنت و جماعت و برحق ہیں اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل سنت پر قائم حقہ کے ساتھ ہے پھر انھیں اصول سے مجتہد انہ نظریں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر ہو چکا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے جب تک کہ اعتقاد برحق پر قیاس سنت ہیں لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں حتیٰ کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت ظنی ہونے کا دعوے نہیں تاکہ وہ سراسر غلط ہو تو ہرگز نہیں دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و اگر ایسی ہو بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور خیال خطا ہے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ویسے ہی حنفی کے اجتہادات میں ہر مرتبہ تعلیق کے لیے اس قدر کہا گیا کہ ایک طرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وہ حور میں خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹتا محض ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتیٰ کہ جس شخص نے اسکو اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو محض ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و وثیب ہے پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو آئے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اسکے حق میں شریعت ہے حتیٰ کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہے جیسے امام شافعی رحمہ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی وجہ سے غسل کے ضمن کا وضو رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمہ کا بہانہ لیکر تو عامی ہے لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترعب وضو کے ساتھ نماز میں حاضر ہوا تو بالاتفاق اس پر صادق ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول فرمائے گا حکم عام دیدیا ہے یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدو جدید وضو کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نادمین حاضر ہیں ہر ایک کے

حق بنی المذہب تعالیٰ صلوات قبول فرمائی ہر ختی کہ اس طہارت پر اپنی ناز صحیح رکھی اور فرج اعمال میں یہی تو مقصود ہے پس جب ہر ایک کی ناز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی ناز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رحمہ کا قول ہے۔ مقررین نے اعتراض کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدار صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض مشغلہ ہے بات صحیح یہ ہے کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ میں کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اس پر نواب ہے اور اپنے حق میں خلافت عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے تو مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہر نہ دوسرے کے حق میں اور جب دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ غرابی ہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اسکی ناز صحیح ہے تو اس پر چارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب جملہ ہے کہ دوسرے کو اجتہاد کی طہارت پر جو مقبول ہو کر رہی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرتا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا یقین آج تک کسی کا مذہب نہیں ہے تو کیسے آئے یقین کر لیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے۔ انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوسی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر پایگا۔ اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی رائے اسکے حق میں مضمر ہے اور ابن الہمام رحمہ نے اسکو اندھیری لٹ میں قبایہ کے واسطے تحریر کر کے اپنی اپنی تحریر کے رخ بدو ان اسکے کہ امام کا رخ معلوم ہونا زبردستی ہو جائے ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے مقتدی کا اعتبار ہے تو اس میں غلط ہے یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی تحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے اسی واسطے تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہے اور تحریر کی صورت میں قبلہ میں جہت تحریر ہے تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے شرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہاں یہ اور کہاں وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہے جو شیخ سرلیح الدین نے کہا کہ اس میں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدار جائز ہے جبکہ رکن فوت ہو۔ اور کیونکہ جائز نہ ہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے نزدیک نون نکلنا و منور توڑنا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنا براس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے دوسرے کے پیچھے ناز ناجائز جانی ہوا درجاعت کو توڑ کر مگر سے کر دیے ہوں حالانکہ دسے اصلی مجتہد تھے اور بیان تو مقلد دن میں یہ شرائط ہیں۔ اور کیونکہ روا ہوگا کہ اہل سنت والجماعہ جو کثرت سے متفرق ہوں خاص کر ایک رکن اعظم میں اور وہ ناز ہے۔ اور کیونکہ جائز ہے کہ مثلاً حضرت فوٹ سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر کہے کہ میری رائے میں اس امام کی ناز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے میرا اقتدار کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ اہل سنت و درمیان میں ان کے انکے اعظم رکن دین یعنی ناز میں ہر تم نہیں دیکھتے کہ حضرت علی علیہ السلام جب نماز میں صفت برابر کرتے تو کندھے طائے کو فرماتے اور درمیان میں رختہ چھوڑنے سے مانعت فرماتے اور نہ دیکھ کر کے کہ تمہارے دونوں میں بیوٹ ڈال دی جاوے گی پس جب ناز میں اس طرح حتمت ہوں تو جاعت کس چیز میں کرینگے اور جس نے فتویٰ دیا کہ باہم ملکر جاعت ایک دوسرے کی پیچھے روا نہیں ہے اسنے فتویٰ دیا کہ مومنوں میں باہم بیوٹ چڑھے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہے اور اسی وجہ سے مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا و اللہ تعالیٰ ہو الموفق للعواب و منہ الہدایہ و الارشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدار کرنا ایسے شخص کے پیچھے جو دتر کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ دتر کا وجوب ضعیف ہے اسکو مختصر البحر محیط میں ذکر کیا۔ کذا فی الحنفی۔ اس میں یہ خیال ہے

مگر غلبہ میں ذکر کیا کہ فرض چیت نفل ادا نہیں ہوتا لہذا جس نے پانچوں نمازین برسوں میں پڑھیں اور جاننا کہ ان میں فرض نفل میں لیکن تمہیں نہیں سمجھتا تو نماز جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعین ضرور ہر تو اس صورت میں درخفی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نہایت یقین نفل ہے اور جب مقتدی کی راے کا اعتبار ہوا تو اس کے زعم میں امام و تہری میں نہیں ہے تو جو از نماز پاسبی اور یہ صاف ظاہر ہے شخص الفتح - مخرج کتابہ کہ جو از اقتدار بڑا اتفاق ہے پس دونوں باتوں میں سے ایک بات میں کلام کیا جاوے یا تو نہایت تعین فرض ضرور نہیں ہے مگر یہ تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے راے کا اعتبار ہے یہ مسلم نہیں اور نہ اس میں امام و مقتدی میں سے کوئی نص ہے جیسا کہ مخرج نے اور بعض کر دیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہے کہ در مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اس کو سنت جانتا ہے وہ جہاں وجوب کو غلط نہیں جانتا لہذا اگر تہرین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد سنت ہونے کا بھی غلط نہیں جانتا ہے یونہی ہی امام اگر تہرین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد وجوب کا غلط نہیں جانتا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالفت نہیں ہے صرف ایک طرف توت کا فرق ہے یعنی امام کے اقتدار میں سنت و وجوب دونوں میں سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت کے تو دونوں میں اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے - بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کہ نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نہیں جائز جیسا کہ مقتدی سے منصوص ہے تو اس میں کوئی اجتہادی نہیں بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزی نیت ہے پس اقتدار نہیں جائز ہے - حافظہ - مخرج یک امام کی طرح مقتدی ثنوت پڑھے - قاضی خان - رہا جہاں اختلاف تو ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جبر کرے اور مقتدی چاہے آئین کے اور چاہے بہرہا آہستہ سے پڑھے اور شیخ ابو یوسف محمد بن الفضل نے کہا کہ دونوں اختلاف کریں و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید میں کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی تھا آہستہ پڑھیں - مع - مخرج کتابہ کہ جب امام جبر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیوں کے واسطے آئین کہنا چاہیے تھا خصوصاً جب کہ فتوح کو مشابہ قرآن کہتے ہیں اور جب اختلاف اختیار کیا تو اجماع مقتدی بھی آہستہ پڑھے - مع - اتحاد باندے رہے اور دعا کی طرح دونوں کو نہ اتحاد سے اور موطا میں اسی کو امح کہا ہے - مع - پھر ظہیر میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا اختیار یہ کہ در وہیں پڑھے - بعض نے کہا کہ ہاں پڑھے اور یہی ابو الیث کا اختیار ہے - المحیط طبع - اور ہم نے حدیث بروایت النسانی میں ثنوت حسن رضی اللہ عنہ کے آخرین در دو منصوص ذکر کر دیا - مع - ابن الامام ح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہیں چاہیے - الفتح - لہذا بحر المواقف میں کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے - مع - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہئے تو ایک رکعت ملا کہ وتر کو توڑ دینے پھر نماز پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کر دے - اتول محل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما موافق بحديث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - مع - جمہور کے نزدیک و تہرین کو متابع - کیونکہ ایک رکعت باتین رکعت سے نفل نہیں اور ایک سات میں دو تہرین ہیں - الفتح - کافی حدیث الترمذی و حسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روانہ ہوا جب وتر کے ساتھ طالی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر غصہ ناز نہ کیا ہو - مگر اصول اسکیضا اسکو حاصل نہیں ہے اور جن صحابہ رملے اول ہی رات میں وتر کیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخرین پیدار نفل حتی کہ صبح ہو جاوے اصطلاح بحث اس میں طویل ہے - مع - ابو علی اسلمی کے نزدیک رمضان میں وتر بجا کثرت افضل اور فیرون کے نزدیک گھر میں افضل ہے - مع - یہی مستفاد نفل ابی بن کعب رمل ہے - مع - خارج رمضان کی جماعت و تر جائز ہے - اللہ فیہ سکودہ ہے اقتداری - جماعت نہ کرے - المحیط طبع - اگر سو سے اول یا دوم رکعت میں ثنوت پڑھے یا تو تیسرے میں نہ پڑھے - اللہ فیہ ثنوت میں کھڑا ہونا بعد زمرات انا لسا و ثنوت ہے - المحیط طبع - حدیث صحیح افضل بالعلو طول الثنوت - یعنی قیام میں افضل نماز کا دیکھنا قیام ہے بعض نے کثرت سجدہ کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ میں ہوتا ہے

تو کروہ گرسنت الفجر اخیر کا دو گانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی قضاء ہے نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب مع فرض کے قضاء ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے دو ال تک فرض کے ساتھ قضاء کرے پھر فرض کی قضاء واجب اور سنت ساقط ہے۔ محیط السنن ہی یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضاء ہوں تو فیض کے نزدیک قضاء نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضاء ہے۔ محیط السنن ہی۔ بدلیل حدیث جس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے ناز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ تمہارا فرض کیا دو نمازین ساتھ ہی۔ پس میں نے عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی یعنی فرمایا کہ تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی میں ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دو دنوں رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دو دنوں رکعتیں فجر کی قضاء ہو گئیں تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلا نا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی بقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دو گانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دو گانہ فجر بھی نہیں ہے۔ رواہ ابن عدی باسناد حسن۔ بعض نے پڑھایا۔ اہل کتب انہ۔ اگر دو گانہ فجر یعنی دو گانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن بیعتی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ انکو شیخ اسلام اسرقی نے شرح معانی اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے اور متفقہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے۔ عبد اللہ بن مالک بن یحییٰ نے روایت ہے کہ نازی اقامت کہی گئی تھی اسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دو گانہ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت پڑھا؟ رواہ البخاری و مسلم و انسائی۔ عبد اللہ بن حسن نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی ناز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک گوشہ میں دو گانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ ناز میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے خداوندوں میں سے اس تمہارا شکر کیا ہے؟ تمہاری تہنیتی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و انسائی۔ ابوسلمہ سے۔ روایت ہے کہ کچھ لوگ آفتاب نکلنے پر کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وہ پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی دو نمازین کیا ساتھ ہی دو نمازین اور یہ واقعہ ناز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھا اگرچہ پڑھ کر ناز میں داخل ہو سکے اور مذہب میں صبح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آدھا ہے۔ م۔ و اسبق قبل الظهر۔ اور چار رکعتیں قبل فجر کے سنت مؤکدہ ہیں ایک سلام سے شکار جب بعد دو گانہ فجر کے افضل ہے۔ علی الاصح۔ نفع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے حفاظت کی چار رکعت قبل فجر اور چار رکعت بعد عصر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرمادے گا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و انسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و بیہقی۔ اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ ناز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضاء کرے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب گھر سے پہلے چار رکعت پڑھیں تو انکو بعد عصر پڑھا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق میں ہے کہ فیضی رحمہ کے نزدیک بعد نماز کا دو گانہ سنت پڑھ کر یہ چار رکعت قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو گانہ سے پہلے پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسراج۔ اگر قبل فجر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتوں کے بعد کھدہ نہ کیا تو مستحسنا جائز ہے۔ محیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے۔ الصغیرات۔ و بعد ہر رکعتان۔ اور بعد نماز کے دو رکعتیں۔ سنت مؤکدہ ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے سب سے دو رکعتیں پڑھا کرتے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد نماز و مغرب و عشاء کے دو گانہ ناز پر مراقبت تھی تو پھر دو گانہ سنت مؤکدہ پڑھا۔ م۔ و اسبق قبل العصر۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ سنت فجر مؤکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ ہر نماز کے بعد اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اے اللہ تعالیٰ میں نے نماز پڑھی

اور مومنین پر سلام سے متصل کر کے دو گانہ و دکر تے۔ کمانی الترقی۔ اور دوسری حدیث علی زہد میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ ۱۰۱۰ ابوداؤد۔ لہذا فرمایا۔ وان شاور رکعتین۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں برقیق ابن الامام رحمہما ہیں۔ م۔ و رکعتان بعد المغرب۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے۔ انسانی عمر کعب بن جحزہ رحمہ اللہ جلدی کر کے قبل ناکم کے۔ ارز بن رحم۔ و اربع قبل العشاء۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ ف۔ یہ مستحبین نہ سنت۔ و اربع بعد ہا۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ وان شاور رکعتین۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت ہیں دو رکعات بھی آجادی تھی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ زہد میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھ کر میرے بیان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کمانی سنن ابی داؤد میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکتہ ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے بیان اسطرح کیا اور دوم مضمین نکتہ ہے۔ چہر بیان ان نکتوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متعین ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثاب علی شغری عشرۃ رکعت فی الیوم واللیلۃ نبی اللہ لم یثانی الجنۃ۔ اور اصل نکتہ دو رکعت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پڑھیں تو اللہ تعالیٰ اس کے واسطے جنت میں فرماتا دیکھا کہ ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمہ الصالح نے جو وہ کثیرہ واقعات منورہ روایت کیا انہوں نے کہ اس میں عبدالمصلیٰ مدنی کی یہ رقم فی عشرۃ رکعت لفظاً من غیر افریقۃ الا نبی اللہ یثانی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات نازل فرماؤں سے بڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں ایک گھر بنا دے گا۔ ف۔ حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے۔ بالکل امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثابری دالب سے مواظبت نکتہ ہے اور دوسری روایت میں انکا فراتھ سے زاید ہوا صرح ہے۔ و فسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ناکم کے اور دو رکعت بعد ناکم کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل فجر کے۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے لکھا کہ غیر اتہ۔ فرق استقدر ہے کہ۔ ف۔ حدیث میں دو تاذین مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ لم یذکر الا اربع قبل العصر۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کر دی۔ فلہذا اسماہ فی الاصل حسنا۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ف۔ اور سنت نہیں لکھی۔ و غیر الاختلاف الا آثار۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ف۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں اور ذکر کیں۔ والاصل جو الاربع۔ اور اصل یہی کہ چار پڑھے۔ ف۔ ربی نادر دوم۔ و لم یذکر الا اربع قبل العشاء۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں۔ و ہذا کان ستمہا۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ ف۔ اور سنت ہوئیں۔ لہذا ام الموطا میں کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی۔ ف۔ اور کتاب میں جو شرح کیا کہ اسنت رکعتان اتہ و سنت سے طرق منقول مراد ہے وہ کہ جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث الثابریہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا۔ و ذکر فیہ رکعتین بعد العشاء و فی غیرہ ذکر الاربع۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ ف۔ چنانچہ ہاؤ بن حازب رحمہ نے مرفوعاً روایت کی کہ جس نے قبل انظر چار پڑھیں گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گویا لیلۃ القدر کی چار پائیں۔ رواہ سعید بن منصور فی سنن

اور عائد البیہقی من قول عائشہ رضہ۔ لیکن قول عائشہ رضہ اس میں اپنی طرف سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت علیؓ اس پر تسلیم سے سننا ہوا ہے۔
 منع۔ قلند انجیر۔ اسی واسطے کتاب میں اختیار دیا کہ چار ٹہرے یا دو ٹہرے۔ الا ان الاربع افضل۔ لیکن چار ٹہرے چار افضل ہے۔
 خصوصاً عند ابی حنیفہ علی ما عرف من مذہبہ۔ علی الخصوص امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بتا برائے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہے۔
 وفت کہ رات میں چار رکعت کر کے ٹہرے چار افضل ہے۔ وفت اور یہ مذہب امام رحمہ کا سوا سے سن کے نوافل میں ہے لیکن مصنف رحمہ
 نے اسکو بیان لگا کر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہیں ثابت ہوئی ہیں کیونکہ حدیث براہ رنہ و عائشہ رضہ سے صرف دو گون کو
 اس فضیلت پر تحریف نکلی تو انکو خود حضرت علیؓ اس پر تسلیم سے پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحديث امام المؤمنین عائشہ رضہ
 ہے کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھیں جیسا کہ مخرج نے ادب ذکر کیا ہے لہذا ابن امام نے جو پر
 اعتقاد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ اظہر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباسؓ کی حدیث
 میں اپنی خالہ میمونہ رضہ کے بیان رات کو رہنے میں صحیح بخاری میں بھی یہ چار رکعات مذکور ہیں اور یہی حدیث عبد الصمد بن الزبیر
 بھی لکھا رواہ احمد والبخاری و ترمذی لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ سے دو رکعت ہیں۔ فافہم۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عائشہ رضہ
 بھی فضیلت پر تحریف ہے۔ مخرج نے بعد نظر و غور و عشاء کے دو رکعت پر موافقت اور ثبات کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے
 کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کیں دو رکعتیں قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتیں بعد غروب
 کے اپنے گھر میں اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر میں اور دو رکعتیں قبل غروب کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں ہے اور دو رکعت
 بعد جمعہ کا بھی ذکر ہے پس یہ مخالفت دلیل موافقت ہے اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن ہو کہ وہ دس رکعات ہیں اور قبل
 ظہر کے دو ہی رکعت ہیں لیکن اصح یہ کہ کوئی حدیث کمال کا دس ہیں اور اعلیٰ حد بارہ ہیں اور عبد الصمد بن سفیان نے حضرت عائشہ رضہ
 سے مثل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی جو ترمذی نے صحیح کہا ہے اور دوسری روایت حضرت عائشہ رضہ سے ہے چار رکعت ہیں اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد
 رعایت کیا اور یہ اصح ہے۔ مخرج کتابہ کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے زیادہ اصح ہے لہذا ابن امام نے کہا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے قبل ظہر کے دو رکعتیں
 روایت کی ہیں اور چار رکعت گھر میں نہیں ہیں کتابوں کہ یہ بعد پڑھنے کیونکہ مخرج نے سنن میں ذکر فرمایا ہے اور حدیث ابو ہریرہؓ میں چار رکعتیں قبل ظہر کے
 سے ہیں۔ والا لایع قبل انظر فی سلمۃ واحدہ عندنا لکنا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہیہ خلاف اشافعی۔ اور ہمارے نزدیک
 قبل ظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور اس میں شافعی رحمہ کا خوف ہے۔ وفت بلکہ
 ایک واحد کا بھی کہ اُن کے نزدیک دو سلام سے ہیں بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضہ اور جواب دیا گیا کہ اجماع میں جو سلام ہے وہ مراد ہے
 کیونکہ حدیث ابویوب رضی اللہ عنہ میں آیا کہ انہیں تسلیم نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و الترمذی فی اشئال دابن ماجہ لیکن ابوداؤد
 دابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور مخفی نہیں کہ اگر دو گون احادیث میں یہ توفیق دیا جاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
 کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھنے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہیں لیکن شاید کہ دو رکعت میں اور نیز دو سلام سے
 معتدل تبت ہے لہذا چار رکعت پر صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور ام حبیبہ رضہ میں ہے اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر قیاد ہے
 گمراہ کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے توفیق دو سلام و ایک سلام دونوں طرح سنت ادا ہوگی اور اسی پر شیخ ابن امام نے اعتماد کیا اور میرے
 استاد شیخ دہلوی رحمہ نے فرمایا کہ دو اور چار دونوں میں دائر ہے اور یہی اظہر ہوا چار احوط۔ ماسرا علم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے
 کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھیں وہ دابن میں لکھا جائیگا اور پڑھا تو تعالیٰ انہ کا ن دابن فقور۔ ابن امام رحمہ
 نے جزم کیا کہ اگر بعد مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھتے تو یہ فضیلت پوری ہو جائیگی۔ رہیں دو رکعت قبل
 مغرب کے تو ابی جان کی سوا چھ ہیں ہے کہ حضرت علیؓ اس پر تسلیم سے لے لگو پڑھا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ نے
 لکھا کہ جو چاہے پڑھے اس کو اس سے کہ لوگ اسکو سنت سمجھ رہے ہیں اور حدیث صحیحین ان میں ہے کہ اذان مغرب کے وقت

کہ جسے بجا آورد کر کے دو رکعت پڑھتے حتیٰ کہ انہی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب کے سنتین لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گزری کہ آپؐ گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں آپؐ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطہ ہو۔ بالجمہ میں مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاووسؒ نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواء ابو داؤد اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور حمادیؒ نے متعدد طرق صحیحہ سے دہن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمرؓ اسکو مارتے تھے اور ابراہیمؒ بھی نے کہا کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم داؤد بکرہ عمرؓ کو کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبر عواما صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل یہ وہی صحیح ہے اور طبرانیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ ہم نے اعات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت مسلمؒ نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انسؓ زہشت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمرؓ کے منیٰ پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ حقیقین کے نزدیک جو نفعی کہ بدیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عواما ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الہمامؒ نے فیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدو دلیل دیگر کے۔ اور اخیر مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ طویل تاخیر روا ہے۔ کافی القیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کاملہ تا اوردفع کرنا اس میں گناہ کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا۔ یعنی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ مذہب ہے۔ پھر یہاں کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں یا بعد اورداد واذکار کے ہیں اور ابن الہمامؒ نے محقق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ الحمد للہ والسلام و مشک السلام و تحامیت یا و ا بھول والاکرام۔ یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کتاب ہے کہ مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے اور اسقدر تاخیر بھی مندوں پر فائدہ تعالیٰ اعظم۔ بیان نوافل حال و نوافل المنار ان شاء صلیٰ تسلیتہ رکعتیں ہاں شاذ اربعہ و ذکر الزیادۃ علیٰ ذلک۔ نوافل المنار یعنی دن کی نظائیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے۔ فاما نافلة اللیل قال ابو حنیفہ ان صلیٰ ثمان رکعات تسلیتہ جائز و ذکر الزیادۃ علیٰ ذلک۔ رہن نوافل اللیل یعنی رات کی نظائیں تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ یہی قدوریؒ نے اختیار کیا اور مسالانہ محضی نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ اور نہایہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ صحت۔ اور چار رکعت ادلیٰ ہیں۔ وقال لا یرید علی رکعتین تسلیتہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ فتنہ کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلکہ کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ الجامع والجبوت و جامع الکاتب۔ اور قاضی خانؒ نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کے نزدیک چار سلام کی نائب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز بلکہ کراہت و دو سلام کی نائب ہیں اور ثانی مکروہ ہیں۔ صحت۔ بالجمہ چار رکعات امام رحمہ اللہ کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلکہ کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ جائز ہیں۔ م۔ وفی الجامع الصغیر لم ینکر الشان فی صلوة اللیل۔ اور جامع صغیر میں امام محمدؒ کے صلوة اللیل میں آٹھ کو نہیں ذکر کیا۔ فتنہ۔ بلکہ چھ جو اذکار جو مع۔ شاید بدلیل آنکہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعات ایک سلام پڑھیں تو اسنا نفل اور میں و میں اور بحث آدمی م۔ و دلیل الکراتبہ انہ علیہ السلام لم یرو علیٰ ذلک و لولا الکراتبہ لولوا علیہا لولوا۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہ ہوتی تو جو از سکھانے کو کسی بار پڑھا دیتے۔ فتنہ۔ اور صحیح مسلم کی حدیث قبول ہیں کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اس طرح ہے کہ گائے حلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات دیو قر سجدہ ویرک رکعتی
 اھم ثلث عشر رکعت۔ یعنی نادر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات بھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے
 ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے ہیں یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ رواہ اسکے۔ اول تو اس میں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ چون کہا
 جاوے کہ آخر دو گانہ سے ملایا ہوگا۔ پھر میں کتابوں کے غایبات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی فقہ راوی کو دہم
 نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تین سہر کی کر کے گیارہ رکعت
 رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتیٰ کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں سات رکعات مع وتر ہوئیں
 اور اہم سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے تھے جب بزرگ و ضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی
 و النسائی۔ و ماہر تالی اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا سات میں چار نماز، دو تین وتر میں ہیں اگر ضعیف و سن ہو تو ستہ اقام
 سات حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ اتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور جب
 وہیں سے اوتا تھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ اتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ ہر ایک
 سے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم نہ ہوں گے اور شمس اللمس نے جو موطا میں کہا کہ گھر دو رکعت ہیں تو دس رکعات کماں سے پڑھیں
 انفع۔ میں کتابوں کے حدیث میں چار یا کہ چار سے کہ پانچ سے اتار کر دے وہ کرے تو اس سے نکال لائیں و تراویح دو سجدہ میں اور تین
 ساتی میں باب اتو میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم نہ ہوں گے۔ و ماہر تالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت
 ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخرات حتیٰ کہ سحر تک ہر حصہ میں اتار فرمایا ہے۔ اور شیخ استاذ حق رحمہ
 نے اٹھادہ فرمایا کہ اول رات میں اتار رمضان سے تھا پس تراویح علی تحقیق وہی سجدہ جو فضیلت رمضان کے عدم وقت میں
 آتی ہے میں کتابوں کے حدیث میں قول اصح ہے۔ و ماہر تالی اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ پھر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلعم
 پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نادر مستحب ہے اور اگر تراویح تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں بعض انفع
 اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا بالکل قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے
 اللہ تعالیٰ جس نیکی کو نصیب کرے۔ پھر ان نواد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دو گانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ
 دو گانہ سے زیادہ کرنے میں کراہت ثابت نہیں جتنی کہ غایت یہ کہ انصاف نہ ہو۔ ولما الا اعتبار بالتر اویح۔ اور ممکن
 کے نزدیک رات میں دو گانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ فہم کیونکہ بالاتفاق زمین دو گانہ کر کے افضل ہے بلکہ
 استدلال بعد یضاح بن عمرو عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما جو دو گانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولیٰ ہر م کیونکہ عبادت
 میں انصاف ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توفیقی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ لہذا کہا گیا
 کہ ایسی برتری دیا جاوے کہ سات میں دو گانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ و لا بی حنیفۃ اللہ علیہ السلام کالصلی
 بعدہما عائشہ و ابن عباس روئے عائشہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے
 اسکو ہم ملو نہیں عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمایا ہے۔ فہم کا رواد ابو داؤد و النسائی۔ اور ابو یوسف رحمہ نے روایت کی۔ لیکن صحیح مسلم
 میں بعد اس میں تحقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں اگر دو رکعت ہیں۔ یعنی م نے کہا کہ تو راویوں
 کو دہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے جنسہم اوقات کی خبر دی ہے۔ و ماہر اعلم مع۔ و کان یواظب علی الاسریع فی الصلح
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پڑھتے تھے۔ فہم اور بعد چاشت پڑھتے تھے۔ رواہ مسلم
 عن عائشہ رضی اللہ عنہا میں بھی چار گانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور ابو یعلیٰ موصی کی۔ حایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرنے
 گمانی یعنی چار کتابوں کے حکم و کلام میں فرق ہے لیکن دار و دو تا کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک محل کو چھوڑ دینے اور چاہنے کہ ایک اسپر عمل کرن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھنا کسی نہ پڑھی اور میں اس کو
 پڑھتی ہوں۔ رواہ السنۃ الاثریۃ۔ اور عبد اللہ بن مسعود کی روایت میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پڑھنا
 پڑھنے سے انکار ہوا۔ مسلم۔ پس ابو نعیم کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھ کر پھر چھوڑا تو کسی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابو سعید
 الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑے پھر چھوڑتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھتے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ابی ذر
 میں آخر رکعات میں۔ کما فی الصحیحین وغیرہ اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتقاد کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت وصیبت میں روایت
 ہیں۔ رواہ السنۃ الاثریۃ جیسے ابو ذر نے کی حدیث ہر غزوہ پر صحت میں بھی دور رکھتے ہیں۔ رواہ مسلم ماہوداد۔ اور ابو ہریرہ رضی
 اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ جس نے دو گانہ منیٰ پر محافظت کی اس کے گناہ بخشے جائیں گے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی
 اور جو لوگ مکتوبہ الضعیفہ پر ملاوت کریں جنت کے باب الضعیفہ سے نکالے جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابو ہریرہ
 مرفوعاً۔ اور اس نماز کا وقت مختار جب چاہیں دن چھائی دن چھوڑے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز ادا میں میں ہر
 ہر صحت۔ جہنہ میں کمزور اور صحیح قول میں چار میں اور اسکا افضل اور اتنا بارہ میں اور منیٰ نہیں کہ قول الضعیفہ بھی صحیح ثابت ہے
 پھر تحقیق یہ ہے کہ مکتوبہ الضعیفہ پر ملاوت کوئی نہ چھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑنے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں
 بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وہدا اکثر ہے تو دن میں چار گانہ افضل ہے۔ ولانہ اووم خیر فیہ فیکون اکثر مشقہ۔ اور وہ
 چار گانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریر اسکو زیادہ دوام ہے تو در بیان میں فراغت ہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ ف۔ اور
 جس عبادت میں زیادہ مشقت آسین زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوں۔ وازید فیصلہ۔ اور ادا
 فضیلت پڑھ کر ہوں۔ ولہذا لوندان یصلی اربعاً تسلیتاً لا یخرج عنہ تسلیتین وعلی القلب یخرج۔ اور اسی واسطے اگر
 مذکر کی چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھ لے گا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو
 ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور تراویح میں دو گانہ کی فضیلت جو جماعت کے ماضی ہے۔ وائتر اویح
 تو وی بکما حقہ۔ اور تراویح جماعت سے ادا کی جاتی ہیں۔ فیراعی فیما حقہ التفسیر۔ نواسین آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے
 ف۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو متاثر ہے تو چار چار افضل ہیں جب کہ توت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوۃ اللیل
 شنی ثلثی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدة تو ترک ما قد صلیت۔ یعنی نماز شب دو گانہ ہے جب تو سہرا چاہے یعنی بخود
 صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو ترک کر دے گی۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو ترک سے ختم کرنے کا
 حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رحمہ نے امام شافعی کے جواب میں لکھا کہ۔ ومعنی ما رواہ شافعی لا ترا
 والحدیث علم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ کہ نماز طاق کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق۔ واصلہ۔ ف۔
 یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرے۔ ابن امام رحمہ نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سعید
 بن جدار رحمہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ اب رمضان میں
 گیا یہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوست پھر چار پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوست پھر
 کوست پھر چار پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوست پھر چار پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوست پھر چار پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوست پھر
 اب کبھی ایسا کرنے اور کبھی دو رکعت پڑھتے۔ اب اس میں قول لکام کیا۔ کما فی الطبع۔ اور شافعیہ اسلایہ جواب دیتے ہیں
 کہ اولی دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دو گانہ کر کے غولی رکوع و سجود اور دراز قرأت سے پڑھتے پھر ایک رکعت
 رکعت دو دو گانہ کر کے اول سے بھی زیادہ طویل ودراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری
 روایات غولی وعلی دو گانہ دو گانہ ہونے پر نہیں ہیں۔ فاسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) طبع فجر کے بعد عرض پڑھنے تک

کلام کردہ ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلام ایک مستثنیٰ کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہؓ سے
 جہیں کرنا ثابت ہے جیسا کہ گذرا ہم۔ مولیٰ انہما کثرت جو دسے افضل ہے۔ صحیح البدائع۔ خلافاً محمد بن قسطل کا غلطی کرنا اظہار سے
 افضل۔ نوافل اہل بیت نوافل النہار کے افضل۔ کیونکہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد قریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
 رواہ مسلم۔ آخریات بہت اول کے افضل۔ مسافر ملاحد کے سنت ترک نہ کرے۔ مینہ الملتقی۔ رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ پچھلے
 گھر بنید و در کر کے صواک کرے اور آسمان کو نظر کر کے۔ ان فی خلق السموات والارض واخلات اللیل والنہار آیات لا ولی الا انہا
 الذین آخرتک ہرے کما ثبت فی الصحیحین۔ تمام اہل میں سے یہی قدر اعتبار کرے کہ آخر عمر تک اس پر مداومت مکن ہو بہ دن کی
 ہو ترک کے۔ بیچلہ مشحباب کے دورکت شیعہ الامور اور انکی فضیلت باب الامور میں گذری۔ منجرا کے دورکت وقت سفر کے۔ رواہ
 ابی ابی شیبہ۔ اور دورکت وقت داپسی کے مسجد ملک میں۔ کافی صحیح مسلم۔ اور دورکت نیچہ المسجد کافی الصحیحین۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ بہ سنت
 ہے۔ اور روزانہ دورکت ایک مرتبہ کافی ہیں۔ اگر امام نماز فرمیں میں ہوا موزن اذان کھنے لگا تو بالاتفاق نیچہ المسجد ساقط ہیں میں
 میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدیل حدیث صحیح دورکت مختصر جائز ہیں مگر ترجمہ کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام اتنی دیر
 تک خاموش ہو۔ واسرا علم۔ م۔ بیچلہ مستحبات کے نماز استتارہ دورکت اور صلوة التہنیت چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
 صلوة الحاجہ دورکت ہے۔ مع البحر۔ اور کھاکا ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب براءت میں رات کو عبادت کی حدیث مونیع ہے
 جیسا کہ علم المشورین جو ادیان دہیہ نے کہا کہ اس میں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا۔ مع۔ ترجمہ کہتا ہے کہ ترمذی میں
 روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید مونیع ہو جیسا کہ مینی رحم نے جزم کیا۔ فاصرا علم۔ م۔ دونوں عیدوں
 کی راتوں کو اچھا کرنا مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا اجار صحیح و معروض ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب العموم میں دیکھا
 ملو واضح ہو کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے بیان دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دور رکعت
 نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ مخصوص ہو۔ واسرا علم۔ نماز استتارہ نام نیک کاموں میں خواہ حاجت ہوں یا عبادت ہوں۔
 نماز گاہ۔ مگر عبادت میں جیسے حج و جہاد وغیرہ میں یہ فعل تو طعا خوب ہے تو اس کے لیے استتارہ نہیں بلکہ اس واسطے کہ آیا اسی وقت کرے
 یا نہیں۔ نتیجہ استتالی علی۔ اور اس میں سے لائق اہتمام اور نادار اور جو امر ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ لعلات
 جب امر میں آوے تو دورکت نفل پڑھے۔ چو کہ۔ اعلم انی استخیرک بملک و استقدرک بقدرتک و اسالک من فضلك العظیم
 فایک تقدیرہ لا اقدر و اعلم و لا اعلم و انت علام البیوب امم ان کنت تعلم ان ہذا الامر خیر لی فی دینی و معاشی و عاقبتہ امری او عاجل الامر
 و آجلہ فاقدرہ لی و بسرہ لی ثم بارک لی فیہ و ان کنت تعلم ان ہذا الامر شر لی فی دینی و معاشی و عاقبتہ امری او عاجل امری و آجلہ فامر
 عنی و امرنی عند اقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ۔ المسلم و شن الاربعہ عن جابر بن عبد اللہ رحمہ۔ اور زیادہ کہا۔ لا حول ولا قوۃ
 الا باللہ۔ ابن جان من ابی سجد الخدری۔ اور اگر تکلح میں استتارہ ہو تو وحدت کا نام مع باب کے نام کے بیان کرے۔ ابن جان
 و الحاکم من ابی ابوبہ۔ اور صحیح احادیث میں استتارہ کی تعلیم کرنا اور اس کے ترک پر بدعتی کی مذمت وارد ہے۔ بحسن۔ اور استتارہ
 سات باتوں میں کرے کہ چہرہ دل میں ہے وہی بہتر ہے سکار و اہل کسبی من انس زم۔ نتیجہ استتالی علی۔ (نماز حاجت) اگر اندر
 کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کر کے دورکت نفل پڑھے پھر اس کے لیے حمد و ثناء و حضرت
 علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم پر رود و پڑھ کر کہے کہ لا الہ الا اللہ اللہم اکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم اللہم اللہ رب العالمین اسالک موجبات
 رحمتک و جلالک مغفرتک و احسنہ من کل ذنب و اغنیہ من کل بر و سلاخ من کل اثم۔ مع۔ لا تعجل لی قضاء و لا غفرہ و لا یس
 الا فرجہ و لا حاجہ لی الا اللہ اللہم اللہم اللہم۔ ت۔ دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دورکت کے یوں دعا پڑھے۔ اللہم انی اسالک
 و اتوجه الیک ایک محمد نبی الرحیم اللہم انی اتوجه الیک انی ربی فی حاجتی ہذہ۔ فقضی لی اللہم شغفہ فی۔ ت۔ س۔ ق۔ صلوة التہنیت

جو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرما کر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اسکو گناہوں
تیرے گناہوں کو اگلے دھچکا دینے والے دے دے اور سہولے جو گئے اور عذاب کے ہوئے خواہ منبر ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ پوشیدہ ہوں
یا ظاہر ہوں سب بخشا دے یہ کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سجدہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ والہ الا اللہ والحمد للہ پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکعتی کر اور حالت رکوع میں اس
تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ہلکے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ
پھر اگر چھٹے ہو سکے کہ تو ہر روز ایک بار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایک بار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایک بار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایک بار پڑھ۔ سداۃ ابوداؤد وابن ماجہ والحاکم و ابی جانی وابن
عباس مرفوعاً بدواہ ابن ماجہ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد اللہ بن عمر اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن
جریر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر
بعد دس بار کھٹے تک بیٹھنا نہ کرے اور بیٹھے خفیہ نے تھاوی میں اس سے احتیاط کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا
اور مخرج کے نزدیک یہ لغو ہے اس واسطے کہ جلسہ اشراحت میں حدیث صحیح موجود ہے مسئلہ اجتماع ہی پر تو فایات یہ کہ امام ابو حنیفہ کے
نزدیک مرفوع میں احتیاطاً دیشے اور مخرج نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ اشراحت پڑھے تو مینوں وضعیوں کے واسطے
ہے تو وہ حقیقت صرف مختار میں یہ کلام ہے بر خلاف اسکے جس نے صلوۃ الصبح میں یوں دخلت کی آیت مرفوعی کو بدل دیا لیکن
حضرت محمد اللہ بن المبارک و بعضے صاحبین سے یوں بھی آواز ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ مطلق نقل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے جو ضبط
السرعی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے۔ م۔ فرق فیہ فیہ
حوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں نہ اٹھایہ۔ یہی صحیح ہے۔ لیکن بجاؤ نماز کے عزم سجدہ ہی
میں بعد نماز پڑھیں اور خواص بھی دیکھا دین تو مضائقہ نہیں ظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چار گانہ قبل نماز
و بعد جمعہ میں درمیان تہجد میں دو دن پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سجا لک اتم الخ پڑھے بخلاف دیگر جاگانہ
نوافل کے لہذا ہدیٰ اگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل انظر کے خرید فروخت میں مشغول ہو تو سنت اعادہ کرے اور ایک نقل
یا گھونٹ سے باطل نہوگی۔ انظامہ۔ اور آئین کرنے میں جواب کم ہوگا۔ انتہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہوگی
گناہ شاہ۔ م۔ چار رکعت نقل میں اگر دو گانہ کے بعد عذاب نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام معتزلہ نے ذکر
کیا کہ سو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو قبول اس فاسد ہے اور دو تر قبول امام
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے انظامہ۔

فصل سنی القراۃ۔ فصل در بیان قراۃ۔ والقراۃ فی الغرض واجتہ فی الکثیرین۔ قراۃ کذا قرأ من تانین دو
رکعتوں میں واجب ہے۔ سن۔ یعنی قراۃ تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قراۃ اول کی دو رکعتوں میں رکعت
واجب ہے۔ یہی مذہب میں قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا اطلع ماسی کو تہجد خیرہ میں صحیح کیا۔ م۔ اور قدوری وغیرہ کا
مذہب یہ کہ دو رکعت میں بتائیں واجب ہے کثانی ابدائع لہذا اگر قراۃ باطل حرکت کرے باطل ایک ہی رکعت میں پڑھے
تو نا فاسد ہے اور اگر اخیر میں تفسد کرے تو نہ صحیح اور سجدہ سو واجب ہے کثانی اطلع۔ اور قدوری مع خیرہ کے قول ہے
سجدہ سو بھی واجب نہوگا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام معتزلہ مرفوعی قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دو دن

رکعتوں کی تعیین نہیں کی۔ م۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلھا لقوله علیہ السلام لا صلوة الا بقراءة۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ فرض کی سب رکعات میں قراءت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بقراءة الخ یعنی نماز نہیں مگر قراءت۔ ف۔ ورواہ مسلم
 تو سہ نماز میں قراءت واجب ٹھہری۔ وکل رکعة صلوة۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت میں قراءت واجب ہوئی۔ مخفی
 نہیں کہ حدیث از قسم احادیث نو اس سے فرضیت قطعی کاشیوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
 م۔ پھر یہی قول ودلیل امام مالک کی ہر فرقہ کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وقال مالک فی ثلث رکعات۔ اور امام مالک
 نے کہا کہ میں رکعات میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی چاروں میں چاہے لیکن میں تک کافی ہے۔ اقامتہ لا اکثر مقام الکل تیسرا
 کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہر نظر آسانی دینے کے۔ ف۔ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں م۔ یہ سند لال امام شافعی
 و مالک کا صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہ کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بڑی طرح
 نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اس میں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
 ہو۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ شرح کتابہ کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورت واجب ہے
 پس اگر یہی دلیل جو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورت واجب ہوگا۔ اور اس کا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جن میں اخیرین
 میں صرف فاتحہ پڑھنا مردی ہے م۔ ولتا قولہ تعالیٰ فاقرا وانا نیسر من القرآن۔ اور ہماری دلیل تو تعالیٰ فاقرا کا اہم
 یعنی پڑھ جو میرے پڑھنے سے۔ ف۔ اقرا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ والامرا بالفعل لا یقتضی التکرار
 اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایسا کر کے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اس کا اقتضا نہیں ہے۔ ف۔ تو نماز میں اگر اس قدر
 پڑھ دیا ایک بار کہ جسکو قراءت کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی
 پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو فرض
 نص ہے۔ واما اوجہنا فی الثانیۃ استدل لا بالاول۔ اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قراءت
 دیا کہ ولایت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحتہ النص سے قراءت فرض ہے
 دوسری میں دلالت نص سے۔ لاناہما میثا کلان من کل وجہ۔ کیونکہ دونوں رکعتیں بمثل ہیں ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی
 اصل ارکان میں یکساں ہیں مع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعا دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ فاما الاخریان
 اتفاقا نہما۔ اور میں اخیر کی دونوں رکعتیں تودہ اولین سے مخالفت رکھتی ہیں۔ ف۔ جب باتوں میں۔ فی حق السقوط
 بالسفر۔ سفر میں دونوں ساتھ ہو جاتی ہیں۔ وصفقہ القراءۃ۔ اور قراءت کی صفت میں۔ ف۔ چنانچہ اولین میں جہر
 ہوتا ہے انہیں اخفاء ہو۔ وقد رہا۔ اور قراءت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے نہ طحاں بھا
 تودون اخیرین حق با اولین نہ ہوگی۔ ف۔ بالکل پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت ہیں
 داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہ ہوئیں اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
 فرض ہوئی پھر حضرت دیگر دو رکعت پڑھیں اور فرمیں ہی رہیں۔ کما فی الصحیح۔ پس اول دو رکعت بقراءت صیغہ تہلیل اور
 صیغہ امر کی تعمیل ہیں جو چکی پس اخیرین میں فرض نہ ہوئیں م۔ اور پھر ہی طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز
 میں فرمایا تو وہ جہر واحد ہے اس سے فرضیت ثبوت ہوئی اور ہم نماز کو مکمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اسکا بیان نہ ملے۔
 الفصح۔ لیکن مخفی نہیں کہ قراءت ایک رکعت میں مراد ہی پاکل میں یہ ایک معنی مکمل میں اور قراءت بلاشبہ مکمل ہے۔ اور حدیث
 ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و غیرہ باریت صحاح متفقہ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی
 حدیث مرفوعہ نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت نہیں پڑھی۔ جواب یہ کہ اگر موافقت ثبوت ہو تو مقادیرہ کہ فاتحہ

آخرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے دائمی موافقت اس قراءت پر ثبوت نہیں ہوتی ہر غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قرأت میں کیا اور برخلاف اسکے ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحق السبیعی عن علی وابن مسعود مطابقت کی کہ ان دونوں صحابی نے کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ نفع۔ یہ اسناد ثقافت مگر منقطع ہے۔ م۔ اور امام شافعی کی دلیل تمام جیب ہو کہ نادر یعنی ہر رکعت ہو۔ والصلوۃ فیما روی مذکورہ مریحاً فقہر فی الی الکاملۃ۔ اور الصلوۃ کا لفظ اس حدیث میں جو شافعی رحم نے روایت کی صحیح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوۃ کمال کی طرف پھر جائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ وہی الرکعتان عرفاً۔ اور وہ دو رکعت ہیں براہ عرف۔ مکن خلف لا یصلی صلوۃ۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہ پڑھیں گا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حائث ہوگا۔ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔ برخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوۃ کا لفظ دیکھا۔ تو اس صحت میں البتہ ایک رکعت پر حائث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صحیح صلوۃ نہیں تاکہ کمال کی طرف پھر آجائے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ نہایت رکعت سے مانع ہے۔ مع۔ وہو مخیر فی الاخرین۔ اور علی کو اخیرین میں اعتبار ہے۔ معناه ان شارسکت وان شارسکت وان شارسکت کذا روئے عن ابی خنیفہ۔ اسکے معنی یہ کہ علی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے تسبیح کرے یون ہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ م۔ وہو الماثور عن علی وابن مسعود۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما رنج۔ و عاکشتہ رنج۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں علی نفع۔ الا ان الفضل ان یقرأ لانه علیہ السلام داوم علی ذلک۔ مگر افضل یہ کہ اخیرین میں پڑھے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے اس پر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کہی ترک کے ساتھ۔ تو واجب نہیں ہے۔ ولہذا لا یجب السہو تبرکاً فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی جہت سے ترک قراءت سے سجدہ سو نہیں واجب ہوتا ظاہر روایت میں۔ ف۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی خنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی کردہ ہے اگر خاموش رہے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ ابن امام رحم نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رحم سے مؤید کر کے کہا کہ آثار سے حجت تمام ہونا اس وقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہ ہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف اس وقت واجب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ میں سے مداومت الکافی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل اب معنی واجب ہے یہی قیاسی قراءت احسن ہے یعنی امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک قراءت اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ شافعی اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ ناری نے انہی کو اخیرین میں غلبہ کر دیا۔ اور زفری نے کہا کہ جائز ہے اسلئے کہ فرض الطرائق تو ادا میں کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں بھی شافع جو اب میں کہتے ہیں کہ قراءت توجہ رکعات میں فرض ہوا کرتا وہ دو ہی رکعت میں کر کے ادا کر دیجاتی ہے بنفس افتتاح۔ حاصل یہ کہ انی شافع کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراءت کی روایت لینا چاہیے تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ اثر حضرت علی وابن مسعود رحمہما کہ وہ متصل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حدیث روا ہے ہر اذراع محل میں اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سجدہ کا ہمارے نزدیک کردہ نہیں۔ فاتحہ۔ پھر احوط ہے کہ روایت الحسن شعمری تو قراءت فاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رحم جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ ظاہر کہ قراءت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور ادا میں میں خالصہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اخیرین میں پڑھے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ علی الصبح۔ اور ادا میں کے بعد اخیرین میں ظاہر ہے کہ پڑھا جائے قراءت کرے مانہ کہ نے اور حسن رحم کی روایت امام غزالی رحم پر اخیرین میں قراءت واجب حتیٰ کہ ترک سے سجدہ سولہ لازم ہے ابن امام رحم نے اسی کو احوط کیا۔ اور اس طرف سے

میل کیا اور شرح اکثر میں تصریح کر دی۔ مخرج کے نزدیک قنوت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر قنوی دیا جاوے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم سو القراءۃ واجتہ فی جمیع رکعات النفل۔ اتمام رکعات نفل میں قنوت واجب ہے۔ ونفی جمیع رکعات
 کو قنوت تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں دو رکعت ہو جو
 کہ نفل کا ہر دو گانہ نماز طلوع پر۔ ف۔ اگرچہ ہر چار کی نیت کر لیا دے۔ والقیام الی الثالثۃ تحریرتہ تبداء۔ اور
 تیسری رکعت نفل کو تحریرتہ سے سر سے تحریرتہ بانٹنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریرۃ الاولی الارکعتان فی المشہور
 عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دو گانہ کا تحریرتہ حقیقتاً طحا طلوع پر اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریرتہ پر صرف
 دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتیٰ کہ اگر چار کی نیت کی ہر ایک دو گانہ پورا کرنے سے پہلے یا بعد
 کو دیا ہو شروع کرنے کے وجہ سے اس پر صرف ایک دو گانہ قضا کرنا واجب ہو تو اول تحریرتہ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دو گانہ
 التیمات تک پورا کر کے بکبر واجب ظاہری وقع القدر کے مع درود کے پڑھ کر کھڑا ہوا اسلئے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً
 جدید تحریرتہ ہو گیا۔ ولہذا قالوا لا یستفتح فی الثالثۃ اسلئے بقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
 رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح تحریرتہ یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں بیانی
 قعدہ نہ کیا تو نماز قاعدہ ہو جیسا کہ ذکر فرما کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی واروہ میں شفع۔ اور
 یہی استحسان چار رکعت نفل بالظہر میں کیا گیا ہے بلکہ اس میں دو اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کلامہم۔ واما الوتر فلا احتیاط
 اور ہر دو وتر میں ہر رکعت کی قنوت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ تمام ہم کے نزدیک واجب نماز ہیں لیکن چونکہ نفل
 ہونے کے آثار اس پر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت و نفل کے قنوت واجب کی کیونکہ قنوت ایک ذہابی مقصود
 رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ نفع۔ ومن شرح فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل مشروع کی۔ ف۔ قعدہ اگرچہ پڑھ کر دے ہو۔
 ت۔ ثم افسدہا۔ ہر اسکو قاعدہ کیا۔ ف۔ یعنی جند ورنہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضا یا۔ تو اسکو قضا کرے۔ ف۔ وجوباً
 خواہ بعد از توڑے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واقعات و احرام و حج و عمرہ و طواف ہے۔ و۔ قعدہ انہو یا لازم نہ آوے تو قضا واجب
 نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض نہیں تھے اسلئے کہ پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا ہر فرض یا ذکر کے تو ذکر فرض
 کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا نہیں۔ یا لکان اپنے ادھر کر کے شروع کیا یا حدیث بابہ پڑھا
 یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضا نہیں۔ و۔ وقال الشافعی لا قضا علیہ لانه منہج لمحہ۔
 اور شافعی رحم نے فرمایا کہ اس پر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں تسبیح ہے۔ ولا لزوم علی المتسبیح۔ اور منہج پر لزوم
 نہیں ہوتا۔ ف۔ تسبیح طوی و احسان کرنے والا۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اس پر لزوم واجب
 نہو جائیگا۔ ولنا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مودی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قریبہ۔ وہ ایک قربت حاصل
 واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ حیثۃ عن البطلان۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
 رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کر دو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے غرت ہو کر تہا
 اس طرح قاعدہ کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتیٰ کہ اگر باطل کیا
 تو گناہ ہوا ہر قضا کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج و عمرہ قاعدہ کرنے میں قضا لازم ہے۔ اتمام جہد علی کتاب اہم
 میں تو یہی۔ نفع۔ و ان صلی باربعۃ قرآنی الاولین و قعدہ ثم افسد الاخرین قضی رکعتیں۔ اور اگر نماز شروع
 کی چار رکعت نفل اور قنوت واجب پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دو گانہ کو قاعدہ کر دیا اور دوسری
 رکعت قضا کرے۔ لان الشفع الاول قعدہ کیونکہ بلا وہ گانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ تحریرتہ

المبتدأۃ فیکون ملزما۔ اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلۃ نئے فحرم باندھنے کے ہر نو وہ ہیں دو گانہ کا لازم کرنے والا ہوا۔
 ثلثا اذا انقصد الاخرین بعد الشروع فیہما ولو انفس قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضی الاخرین۔ یہ حکم
 قضاء اس وقت کہ اخیر دو گانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دو گانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو ایضاً دو گانہ
 کو قضاء نہیں کرے گا۔ فت۔ مثلاً اول دو گانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا شروع متحقق ہو گیا۔ م۔ عن
 ابی یوسف انہ یقضی۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دو گانہ قضا کرے۔ اختیاراً لا للشروع
 بالثدر۔ شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ فت۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضا کرے۔ یعنی
 یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضا میں نہ
 یہاں بھی چاروں قضا کرے۔ ولہذا ان الشروع ملزم بالشرع فیہ وما لا یصح لہ الا یہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
 کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جس میں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدو ان اسکے صحیح نہ ہو۔ فت۔ مثلاً
 شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جس میں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدو ان دوسری رکعت کے متناہج نہیں ہو سکتی تو وہ بھی
 رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس سلسلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
 اس سے پوری کر دیں تو اول دو گانہ پورا ہو گیا۔ وصحۃ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی۔ اور اول دو گانہ کا صحیح ہونا دوسرے
 دو گانہ پر موقوف نہیں۔ فت۔ تاکہ دوسرا دو گانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الركعة الثانیۃ۔ برخلاف دوسری رکعت کے
 فت۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دو گانہ بدو ان دوسرے دو گانہ کے صحیح ہو گیا
 تو نذر پر قیاس یہی ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں میں ہوئی لازم ہیں تو اول دو گانہ
 صحیح ہونا دوسرے دو گانہ پر موقوف ہے۔ یونہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف یعنی وغایہ کے کہ انکو سو ہو گیا۔ م۔ علی ہذا
 سنۃ النظر لانہا ناظرۃ۔ اور اسی اختلاف پر فخر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ فت۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
 اگر شروع کیں پھر پہلا دو گانہ پڑا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں ٹپے
 اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضا کرے کیونکہ دو گانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضا
 نہیں ہے۔ رہا سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہو گا یا نہیں تو ظاہر اہان باچار سنت الگ ٹپے۔ م۔ وقیل یقضی اربعاً
 اختیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں اختیاطاً قضا کرے۔ فت۔ بالاتفاق۔ لانہا بمنزلۃ
 صلوة واحدة۔ کیونکہ یہ چار گانہ سنت قبل الظہر بمنزلۃ ایک ناز کے ہے۔ فت۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دو گانہ طلوعہ ناز میں
 پس بمنزلۃ چار رکعت نذر کے جب اخیر دو گانہ فاسد کرے تو سب قضا کرے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دو گانہ طلوعہ ہونے اور چار گانہ
 سنت ظہر دیگر نوافل سے مختلف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چار گانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف جہد و سہولہ
 ایک ٹپے حکم بدو ان درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سجا تک نہ ٹپے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی آئے
 فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہ ہو گا بخلاف نفل کے اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
 نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے
 اگر مرد نے اپنی جود سے غفلت سمجھ نہ کی جو پھر وہ نہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جود
 اسکے پاس پہنچی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ جو قسمی تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نفل کر چکی تھی تو شوہر کے
 ساتھ اسکی غفلت سمجھ نہ سمجھ نہ فرح ظہر میں حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پھر اس پر غفلت سمجھ نہ ہو جائے ہر جہان نذر لازم
 بخلاف چار گانہ نفل کے۔ م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر میں چاروں قضا کرے پہلے دو گانہ کے جو پورا

جو چکا جو کیونکہ ایک نماز جو جو داخل دیگر سے متاثر ہو۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المفہرات عن انصاب۔ ج ۱۔ بحر۔ رہن سخن چارگانہ قبل عصر
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر کو داخل کے ہر حق کہ جس دو گانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔ م۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بجا فرائض کے ایک سلسلہ ہے۔ جس میں ۱۶ سوڑ میں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قنوت کی توبالاجل جائز ہے۔ چاروں میں
قنوت ترک کی یا فقط اول۔ دو گانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چارم میں
یا اول تین رکعت تک یا دو گانہ اول و رکعت چارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دو گانہ کے یا فقط دوم رکعت و آخر دو گانہ
میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چارم میں قنوت ترک کی یہ پندرہ صورتیں
ترک قنوت کی ہیں جن میں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مغنی رحم نے آٹھ ذکر فرمائیں۔ ع۔ وان صلی اربعاً
ولم یقرأ فیہن شیئاً عا درکتین۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قنوت نہ کی تو دو رکعت قضاء اس پر
واجب ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ و عند ابی یوسف یقضی اربعاً۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ و ہذا المسألة علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ سلسلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ پندرہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین او فی احدہما یوجب
بطلان التعمیم لانہما لعمد للافعال۔ اور اصل اس میں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونوں رکعت میں یا ایک میں قنوت
چھوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دو گانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ت۔ اور دوسرا دو گانہ تو اول دو گانہ پر مبنی ہونا اس طرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا
تو یا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہو تو اس پر بنا نہ ہوگی۔ م۔ و عند ابی یوسف ترک القراءۃ فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التعمیم و انما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الا تری ان للصلوۃ وجوداً بحد ذاتہا
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دو گانہ میں قنوت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قنوت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ناز کا بدون قنوت کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بجا آئے
ہے۔ تو قنوت اس کے حق میں شرط ہے جو فاسد ہو۔ غیر انہ لاصحہ للاداء الا ہا۔ انہی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قنوت
ف۔ قدرت دالے کے حق میں۔ و فساد الاداء لایزید علی ترکہ۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھ کر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدیث ہو گیا اور اداء چھوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹا تو اداء فاسد ہے کیونکہ ٹوٹے۔ غلام
بطل التعمیم۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹتا۔ ف۔ تو دوم دو گانہ کی بنا صحیح ہوئی تو چاروں قضا کرے۔ و عند ابی حنیفہ
ترک القراءۃ فی الاولین یوجب بطلان التعمیم و فی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک
اولین دونوں میں قنوت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان
کل شفع من الشفع صلوۃ علی حدہ۔ کیونکہ نفل کا ہر دو گانہ علیحدہ نماز ہے۔ و فساد ہا ترک القراءۃ۔ اور اس کا فاسد
ہونا قنوت چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں چھوڑے تو جاعاً فاسد ہے۔ فی رکعت واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت
میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفاسد فی حق وجوب قضاء
و حکمنا بتعمیم التعمیم فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطاً۔ پس ہم نے حکم بفساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم ببقاء
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں انرا ما احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہ ہو تاکہ دوسرا شفع لازم آوے۔ اگر کما جادے کہ دونوں میں ترک قنوت بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
مزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل اصح ہے لہذا اجتہاد کیا۔ م۔ ع۔ و اثبت ہذا نقول اذالم یقر فی النفل قضی

رکعتیں عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قراوت کی تو امام بخیر
 و محمد کے نزدیک در رکعت قضا کر لیا۔ لان التحریۃ قد بطلت تبرک القراۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریرہ
 اول دو گانہ دونوں رکعتوں میں قراوت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی القرائۃ
 تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ فت پس اول دو گانہ کی قضا واجب ہوئی۔ و یقین عند ابی یوسف۔ اور
 ابو یوسف کی اصل پر تحریرہ باقی رہا۔ فصیح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح ہوا۔ ثم ادا فسد
 الکل تبرک القراۃ فیہ فعلیۃ قضا الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل ناز دونوں دو گانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک
 قراوت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر چاروں کی قضا واجب ہوئی۔ م۔ و لو قرأ فی الاولین لا غیر فعلیۃ قضا الاخرین
 بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراوت کی پہلے دو گانہ میں نہ غیر میں تو اس پر اخیر دو گانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریۃ لم یطل
 فصیح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریرہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دو گانہ میں شروع صحیح ہوا۔ فت مگر اسنے
 قراوت ترک کر کے فاسد کیا۔ ثم فسادہ تبرک القراۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دو گانہ کا فساد و تبرک
 قراوت کے اول دو گانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ فت تو مرتبہ اخیر دو گانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر
 درمیانی قصہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضا کرے۔ کافی المبسوط۔ و لو قرأ فی الاخرین لا غیر فعلیۃ قضا الاولین بالاجماع
 اور اگر اسنے اخیر میں قراوت کی نہ غیر میں یعنی اولین میں کچھ نہیں پڑھا تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا ہے۔ لان عندہما
 لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دو گانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ فت تو غیر
 دو گانہ بیکار ہوا اور اول دو گانہ کا شروع صحیح ہے اسی کی قضا واجب ہے۔ م۔ وعند ابی یوسف ان صح قضا دایما۔ اور
 ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ شروع صحیح ہو تو اسنے اخیر دو گانہ ادا کر لیا۔ فت پس اول کی قضا واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح
 کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کافی بعض نحو اشی۔ اور عینی م۔ نے اسکو شرط رکھا یعنی اگر اخیر دو گانہ میں شروع ہو تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح
 تو بھی اول دو گانہ لازم ہوا۔ یس اول اصح ہے۔ و لو قرأ فی الاولین واحد فی الاخرین فعلیۃ قضا الاخرین بالاجماع
 بعدا مگر اول دونوں میں قراوت کی اور اخیر میں سے ایک میں قراوت کی تو اس پر بالاجماع اخیر میں کی قضا واجب ہے۔ فت کیونکہ
 اخیر میں کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضا لازم ہے۔ و لو قرأ فی الاخرین واحد فی الاولین فعلیۃ قضا
 الاولین بالاجماع۔ ادا مگر قراوت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دو گانہ میں تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا واجب
 ہے۔ فت لیکن تخریج میں فرق ہر سطح کہ نہیں ہم کے نزدیک تو اخیر دو گانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دو گانہ کا
 تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ میں ایک رکعت کی قراوت جوڑنے سے تحریرہ باطل ہو کر دوسرا دو گانہ
 صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار رہا اور اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ و لو قرأ فی احدی الاولین واحد فی الاخرین۔ ادا مگر
 اسنے اولین کی ایک میں اور اخیر میں کی ایک میں قراوت کی۔ فت تماثلت ہے۔ علی قول ابی یوسف قضا الاربع
 و کذا عند ابی حنیفہ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لانی التحریۃ باقیہ
 کیونکہ تحریرہ باقی ہے۔ فت یعنی امام م۔ کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قراوت موجود ہے۔ و عند محمد قضا الاولین
 اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ لان التحریۃ قضا نقصت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
 تحریرہ دور ہو چکا۔ فت تو دوسرے دو گانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہے کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضا امام اعظم کے نزدیک
 جامع غیر میں ہر اسلہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ و قد اکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عندہ۔ اور ابی حنیفہ کا کہ
 ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ سے۔ فت جب کہ امام محمد نے جامع غیر محمد کو کہ ابو یوسف کو

سنائی تھی سو جو مسائل میں لکھا کہ امام محمد رسول گئے انا جو بیکوہ جو۔ وقال رویت مک عن ابی حنیفۃ ان یزید قضا رکعتین۔ اور لکھا کہ میں نے لکھا ابو حنیفہ سے لکھو یہ روایت کی تھی کہ اس پر دو رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ سن۔ امام محمد نے کہا کہ نہیں بلکہ جیسے یاد ہو وہ خود رسول گئے۔ و محمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یہی چار قضا کرے۔ سن۔ بسوڑ وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کی روایت پر اعتماد کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اس کی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف مذہب محمد شافعی کے جیسا کہ سرخسی مذہب و دی نے ذکر کیا ج فان۔ ادنی یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ پر ہی تفریح صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد بن مذکور وہی مستند ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاصلین لا غیر قضی اربعاً عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسے قنات کی اول دو گانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ سن۔ ابو یوسف و یزید حنیفاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریم باقی تو بنا دو گانہ اخیر صحیح پس چار قضا کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ فی احدی الاصلین لا غیر قضی اربعاً عند ابی یوسف۔ اور اگر قنات کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے۔ سن۔ کیونکہ اول دو گانہ بغیر قنات سے تحریم صحیح ہوا تھا اور باقی لکھا رہا تو دونوں دو گانہ قضا کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ سن۔ کہ محمد بنا دو گانہ شروع ہوا پھر تحریم دور ہو گیا تو صرف دو گانہ قضا کرے۔ قال و تفسیر قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلاً یعنی رکعتیں بقراءۃ و رکعتیں بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع منبر میں لکھا کہ قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلاً۔ نہیں پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل ایسے۔ اس قول کی۔ تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قراءۃ۔ سن۔ حج کہ چاروں رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاوین کہ چاروں بقراءۃ پڑھے تاکہ مثل فرض کے نمونہ ہو سکیں بیان فرضیتہ بقراءۃ فی رکعات النفل لکھا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قنات کا تمام رکعات نفل میں فرض حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلاً۔ اور نفل کا ہر دو گانہ طمعه نماز ہے اور دونوں دو گانہ مثل ہیں تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ برین ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض کے بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قنات میں ماکت ہی یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقراءۃ ہوں اور دو بغیر قنات ہوں تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قنات فرض ہے تو سب میں قنات کرنے میں نفل کی جگہ رکعات میں قنات فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام ہیں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قنات۔ ابن الہمام دینی رحمہ نے لکھا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمرو بن سعید ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور حمادی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا کہ مروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے نفل پڑھے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ امام محمد ہم سے زیادہ آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہنچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق ملو نہیں کیونکہ فجر و ظہر و مغرب و عشاء میں نماز کے مثل کا شے ہی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قنات نہ پڑھے یا محمول ہے کہ چلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد متبعین میں نہ۔ کما فی جامع نحر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اس میں نفل کے گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن بشار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس گیا اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے لکھا کہ آپؐ نے کئے ساتھ نہیں پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا میں نے پڑھ لی میں نے پڑھ لی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپؐ فرماتے تھے کہ لا تھلوا صلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ نہ پڑھو

ولان الصلوة غیر موقوفہ - اور اس دلیل سے نقل شیخ ہاشم کہ تاخیر موضع ہو - فتن یعنی بندہ کے لیے یہ نیک سبب ہے
 ہر کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ہوندر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ الصلوة غیر موضع فمن شارب استقل
 ومن شارب استقل - نازخ موضع یعنی مبارکی ہوئی تو جو چاہے کہ اسے وہ چاہے بہت ہے - رواہ احمد و ابوزرارہ بن جابر الطبرانی
 یعنی کسی پیشانی آدمی کی سمت اور اختیار پر ہے - بالجمہ یہ پیرا صلیح بندہ کے واسطے موضع ہے تو شیخ جواد ہوگا - وریا شقی علیہ
 القیاس فیجوز لہ ترکہ کیلما یقطع عنہ - اور یہاں اوقات بندہ پر قیام و شعار معلوم ہوتا ہے تو اس کے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوتا ہے
 اس سے یہ غیر منقطع ہو جاوے - واخلقوا فی کیفیتہ القعود - اور طار نے نقل کی جبکہ کی کیفیت میں کلام کیا ہے - فتن کہ
 جائز و مختار ہے یا دیگر - و المختار ان یقعد کما یقعد فی حالہ التشمہ - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشدد کی حالت میں بیٹھا ہے
 فتن یہی نفع ابو الیثیم کہ اس نے خبری کا اختتام ہے - اسی پر فتویٰ ہے - لانه عند مشر و عافی الصلوة - کیونکہ یہی نازخ میں شروع
 معلوم ہوا ہے - فتن - اور مختار اگر مخفی میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے تیرے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء
 سلف کا ہے - حرم کتھا ہے کہ وہی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات انبیاء کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
 مشقت لاحق ہوتی ہے - اگر نقل شیخ شروع کی بھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - محیط - وان اقتضا
 قاتا ثم قعد من غیر قدر جاز عند الی خفیة - اور اگر نازک کو کھڑے شروع کیا بھر بغیر قدر کے بیٹھ گیا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک
 جائز ہے - و ہذا استحسان - اور یہ حکم بدیل استحسان ہے - وعندہما لا یجریہ و ہو قیاس لان الشروع مقبر بالمعذرة - اور
 صاحبین کے نزدیک نہیں مافی ہوا اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - فتن جیسے قدر سے نازدہ
 واجب ہوتا ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے - پس جیسے کھڑے ہو کر نذر کرنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
 یوں ہی نازک جبکہ کھڑے شروع کی ہو - مع - لانه لم یباشرا القیام فبالتقی ولما باشرا متعہ بدو نہ - امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان
 یہ کہ نفل نے اقی میں قیام نہیں کیا اور صحت کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - فتن یعنی نفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
 کھڑے بیٹھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے بھر بعد اسکے اسنے باقی ناز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
 پس قیام و معود دون برابر ہیں - بخلاف التذیر لانه التزمہ نصاً - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے مرجأ قیام کو واجب کر لیا
 تھا - فتن حاصل یہ کہ نذر تو ناز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر اسکان واجب کر لیا ازاں بعد قیام بھی ہر بشرط کہ یوں کہے کہ اسنے
 کے واسطے مجبور جوار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی مرجأ واجب کر لیا - حتی لو لم یصل علی القیام لایزید القیام
 عند بعض المشایخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کری تو بعض مشایخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا - فتن بعض مشایخ سے
 مراد فقہ الاسلام ہر دوی دانے موافقین میں کہ شرح جامع وغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اندر تعالیٰ کے لیے مجبور جوار رکعت
 نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر جبنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح نفع ہے - جن
 کتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھ کر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - مع - اگر تمک کر عباد یا دیار ترک
 کر یا تو جائز ہے - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - مع - اگر نذر کی کہ سوار ناز نذر سے تو اصل میں گناہ نہیں جائز ہے مگر مخفی نے
 گناہ جائز ہے اور اگر وہ ضرور یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید نفع ہے - مکروہ اوقات میں نفل
 شروع کی تو قطع کرے و تھا کرے بھر اگر وقت مکروہ میں تھا تو اسکی توسیط ہو جائیگی - مع - ومن کان خارج المصغر متقل علی
 وابتدأ الی اسی جہت توجہت یومی ایام - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جائد ساری پر نفل نذر سے چاہے مجبور ہو
 ہو کر جائز ہے - فتن پس رکعت کے واسطے سجدہ مکمل ہے - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال سمعنا
 رسولنا صلی اللہ علیہ وسلم یصل علی حادہ ہو متوجہ الی خیبر یومی ایام - بدیل حدیث ابن عمر کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حار پر ناز پڑتے جاتے، درحالیکہ نمبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے کہ
 رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و زعفرانی و غیرہ نے کہا کہ حار کا لفظ اس میں مادی عربی بھی المانی کی فطری ہے اور مشہور روایات
 میں ماحلہ یا عیسر یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہیں جابریہ
 حدیث جابر بن عمر میں کہ میں اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نسا
 پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ بہت تھا۔ رواہ الترمذی و قال حسن صحیح و ابوداؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر بن
 نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر سر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجدہ بہت ہوتا تھا۔ رواہ ابن جابر۔ اور بخاری کی حدیث میں
 زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں بروایت صحیحین صحیح
 ہیں۔ مع۔ و لان النوافل غیر مختصہ بوقت۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل
 کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلۃ۔ پس اگر ہم صلی
 پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کریں تو خدا اس سے منقطع ہو جائیگا۔ پس وہ نوافل کی غیر موقوف سے محروم
 ہو جائیگا۔ او منقطع ہو عن القافلۃ۔ یادہ قافلہ کے ساتھ پھیر جائیگا۔ پس اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا رہے۔ ۱۱
 الفرائض مختصہ بوقت۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ پس ان میں اتر کر استقبال
 لازم ہونے میں حرج و ضرر نہیں ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں جابریہ خلاصہ میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض
 جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہ ہو تو جہر ہو سکے حتیٰ کہ قبلہ رخ پیشہ کر کے پڑے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے
 قبول تعالیٰ و مدد المشرق و المغرب فایا تو انہم وجہ امد الایہ۔ بخلاف عذر دن کے میں دیگر ایسی کہ جسد و جنس جاوے اور جو
 رہن اور مرضی ہو اور عورت دیوڑھا ہونا خواہ ساتھ میں مددگار ہو یا نو اور درندہ کا خوف۔ انکسار۔ اور یہ سب میں نوافل کا احاطہ
 بھی نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہیں جائز اور عین جو تو جائز
 ہے۔ و۔ اگر محل کے ایک شق میں ناز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو ناز جائز نہیں جب کہ ٹھہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا
 یا بیٹھا ہو لیکن اگر محل کے نیچے گریبان لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بہتر نہ تحت کے اسپر ناز جائز ہے المحیط ص ۷۲۔
 دوم در ایک محل میں ہیں ایک نے دوسرے کا آفتہ افضل ناز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہو اور دوسرے میں
 دوسرا ہو اور دونوں شقیں باہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز ورنہ نہیں اور کیا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو ہر حال جائز ہے
 ع۔ اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر عذر۔ ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی دہل وغیرہ میں اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا
 نہیں ہر حال یہ سواری پر ناز کے حکم میں ہے تو فرض بھالت عذر جائز ہے۔ اور عجلہ کا کنارہ جانور پر نہ ہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس
 فرض جائز ہے جب کہ کھڑی ہو۔ مدع ت۔ اور فرض کے حکم میں واجبات میں امتداد و قضاے نفل و امام کے نزدیک و حوا و وہ
 سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور ناز جائز ہے۔ مع ت۔ اور نفل و محل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہ
 اور روان ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محل ایک ہی جانور پر ہو۔ و۔ والسنن الرواتب نوافل۔ اور سائبہ
 سنتین بھی نفل ہیں۔ پس۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یزیرل سنتہ النفل لانہا
 اکد من سائرہا۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنتہ النفل کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتوں سے زیادہ
 تاکید ہے۔ پس۔ ابو حنیفہ معنے کہ اگر کسی نے جو سنتہ النفل کے لیے اترنا اولیٰ ہو اور جس دم کی روایت پہنچی انفل
 واجب ہے۔ مع۔ الحاصل فقہ کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے یا نہیں ہو شہر سے رکوع و سجدہ کرے
 اور مختار میں لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ و التفتیح بخارج المصر یعنی اشتراط السفر والجماع لایا کہ

اور شہر سے باہر کی قید لگانا غلطی کرتا ہے شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ معنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگانا کہ شہر سے باہر جہاں سے وہ بائیں ثبوت ہو میں اول یہ کہ سفر ہو مگر وہ نہیں بلکہ شہر سے باہر لگانا ہے اگرچہ مفہم ہو اور باوہ میں جائز ہو سکتا ہے اطلاع۔ اور مسافر وہ مفہم ہر جاہر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور زمینانی کا کھکا کہ اصح یہ کہ جان کے مسافر کو قصر ٹہرنا اور جو جائیدادیں سوار پر نفل روا ہے۔ مع۔ یعنی آبادی سے باہر۔ دوسری بات یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سوار ہی پر اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ مع۔ صحت۔ وعن ابی یوسف انه یجوز فی المصر ایضاً اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ معنی بلا کراہت اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن۔ ع۔ ت۔ و وجہ الظاہر ان النقص و رد خارج المصر و الحاجۃ الی الکرکوب فیہ اطلب۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یہی ہے آبادی میں ہم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہ ان سوار پر کی ضرورت لازم ہے۔ ف۔ پس شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔ میں کہنا ہوں کہ ابو یوسف رحمہ کی حجت اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطلال نے شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذقہ المدینہ میں عمار پر ناز ٹہری دور کیا اور کرتے تھے۔ ابو یوسف رحمہ نے اپنی مسئلہ کے ساتھ روایت کی کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم عمار پر سوار ہو کر سعد بن جہاودہ کی حیادت کو جانے اور اس پر ناز ٹہرتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلا عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مع۔ میں کہنا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کمالا یعنی۔ م۔ فان افتتح التطوع را کبائتم نزل بنی وان صلی رکعتہ تار لا۔ اول فصل رکعتہ ثم رکب استقبال۔ اگر شروع کیا نفل کو سوار پر کی حالت میں پھر اتر تو اسی پر بنا کر سے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت ٹہری و رکعت نہیں ٹہری۔ مع۔ پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ ظہر ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ن۔ لانی احیام الکرکب اعتقد مجوزاً للکرکع والسجود بقدرتہ علی النزل۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریم یہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے ساتھ کہ وہ جائز رکھنے والا تھا تنقیح رکوع و سجود کو کیونکہ را کب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اس کے تحریم میں بافضل وجوب رکوع و سجود کا دھماکہ یہ خوف موجود تھی کہ رکوع و سجود سے باطل ہو۔ فاذا اتی بہما۔ وجوب وہ رکوع و سجود کو لایا یعنی اتر آیا۔ صح۔ تو صح رہا۔ و احرام النازل اعتقد وجوب الکرکع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریم یہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع و سجود کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریم سے نفل واجب ہو جاتا ہے اور وہ حقیقت میں رکوع و سجود کر سکتا ہے تو اسے رکوع و سجود کو وجوباً ادا کرنے کا تحریم باندھا۔ ظلاً بقدر علی ترک ما لزمہ من غیر قدر۔ تو اب اس کو بغیر قدر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے ترک کا جو اس پر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ معنی رکوع و سجود کو بغیر قدر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سوار پر ترک کر کے، شاذ ہو گیا تھا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ م۔ یہی طویل فرق کی صحیح ہے اور یہ طویل و کثیر کا فرق نکال دہ باطل ہے۔ مع۔ وعن ابی یوسف اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ انه یستقبل اذا نزل ایضاً۔ جب سوار پر سے اترے تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت ٹہری ہو یا نہیں۔ و کذا من محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعتہ۔ اور چون علی امام محمد سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت ٹہر کر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف ہے قوی کی بنا ہے۔ مع۔ والا صحیح ہوا ظاہر۔ اور اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجت میں سے نیت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ ظہر اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن احتمال اول اصح ہے۔ م (مذکور)۔ جانور پر ناز جائز ہے اگرچہ اس کی زمین میں جس ہو بھی اکثر مشائخ کا قول ہے کہ جو ضرورت کے۔ علی الصبح ع۔ ت۔ ب۔ و غیر زمین ہے کہ جانور خود مردان ہو تو چلا تا نہیں جائز ہے ورنہ کھڑا اٹھا کر مارنا اور چرکنا منعقد نہیں ہے۔ مع۔ اصح اختلاف میں ہے کہ دونوں باتوں پر مار کر چلا تا منعقد ہے۔ مع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر و حور یا بغیر قرار دے کے نذر کی تو باوجود بقرات لازم ہوگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی ہو کہیں ادا کر دی تو روا ہے عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوة کی نذر کی پھر اس وقت تک نیت ہو گئی تو قضاء جب ہوا اگر حقیقی کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ محسب ہر وقت۔

محصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدوں اسکے کہ اس میں کسی غریب کا حکم فرما دین پس یوں فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا آئندہ ایام کے یعنی فیض میں کر کے اور آئندہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدوں۔ یا عاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جا دیں گے۔ رواہ الائمہ استر۔ موطا میں ہے کہ امت اسلام کے سب نفرون نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سو اسے فردا نفع کے کہ وہ شکر پر مع۔ مستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہر کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھ کر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد و عورت یا عہدین۔ فیصلی ہم ایاہم خمس ترویجات۔ پس انکو امام پانچ ترویجات پر حادے۔ ف۔ اس سے زیادہ جماعت کو ہر۔ خلاصہ۔ کل ترویجۃ تسلیتین۔ ہر ایک ترویجہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دو گانہ پڑھیں یہ چوبیس رکعات ہوں۔ و مجلس میں کل ترویجۃ مقدار ترویجۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویجہ کے درمیان بقدر ایک ترویجہ کے۔ ف۔ کم یوزن ہم پھر امام انکو ترویجہ حادے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ محامین کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استجاب۔ دوم ساعت۔ سوم اشراط عتبار وقت پنجم قدر قرار۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ ذکر لفظ الاستجاب۔ امام قدوری نے لفظ استجاب ذکر کیا۔ ف۔ یعنی نو کہ یسحب الیم۔ میں سوالا صبح انہا سنتہ اور اصرار یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدامت مشائخ کبھی مستحب یعنی بہت خوب بنتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعد نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ کنز الروایۃ الحسن عن ابی حنیفہ۔ یون ہی حسن رحم نے بھی ابو حنیفہ سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ لافہ و اغلب علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفاء راشدین نے اس پر موافقت فرمائی ہے۔ ف۔ اور موافقت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفاء راشدین حدیث میں سنت کو۔ تو خلفاء راشدین کی موافقت بمنزکہ حضرت صلعم کی روایت کے ہو گئی۔ واپسی صلی اللہ علیہ وسلم میں بالغہ درمی کر کہ الموافقتہ و موافقتہ ان یکتب علیہا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی موافقت ترک فرمانے میں غرض بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیا دے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابو بکر الصدیق اور دوم عمر فاروق عثمان۔ چارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم چوتھ لیکن بیان صرف اخیر کے بن خلفاء کے عہد میں موافقت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک جو صحابہ تھے جانی تھے۔ یعنی مع نے لکھا کہ سنت ہونے کے واسطے اولی استدلال حدیث عبد الرحمن بن حوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اس دن کہ اسکی ماں اسکو جانی تھی۔ سعد احمد و انسائی و ابن ماجہ۔ انتہی شرحا۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو قدر رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابی الامام رحم کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ مسجد میں پڑھائی اور بسوے رخصت پر فرض جو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کافی الصبیحین من مائتہ لکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کافی بخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگ مشرق پر چڑھنے سے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعبؓ راہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت دیکھ کر فرمایا کہ یہ اچھی برکت ہے اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی آخر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام کرتے تھے۔ سداہ الاربعہ و صحیح الترمذی۔ اور یہ اجماع ۲۳۔ رکعات پر تھا۔ مع۔ میں رکعت و عمر کی جیسا کہ مطاوعین پر یہ روایت ہے اور یہی نے سائب بن یرید سے روایت کی اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسکی سند صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کا قیام ۲۰۔ رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں۔ کما فی الصحیح۔ پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الاثر جماعت کے ساتھ تو فعلی سنت حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے متبادل نہ برابر پڑھانے تو جب اسی پر قرار رہا تو سنت قرار پائی۔ پھر ۲۰۔ رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰۔ میں سے ۸۔ رکعات سنت علیہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم اور باقی سنت خلفائے راشدین میں پس یہ منتخب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ سنت ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو یہی ہے کہ ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوسی کا قول کہ یہ منتخب اہل ہے نہ وہ جو امام نے کیا۔ یعنی مختص من الفسخ۔ مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لا محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۰۔ پر جمع کرنا اور ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدوین اسکے ہو گا کہ یہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباسؓ سے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے ۲۰۔ پڑھائیں تو یہی ہو جاوے گی اور حدیث ہم انکو عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا۔ اس سے مخالفت نہیں جب کہ جمہور تراویح متحدہ ہوں اور ظاہر کلام مشائخ خفیہ یہی ہے پس تراویح ۲۰۔ پڑھائیں اور جمہور میں ۱۱۔ پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے قیام رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الامام رحمہ اللہ نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گذشتہ چھٹی ہوئی تھی کہ سات ماہ گئیں۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن خفی نہیں کہ گیارہ مع الاثر میں اور تراویح مع الاثر پڑھائی تو وہ غریب و غیر نہیں ہو سکتا علاوہ برین قیام الطیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہوا کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے تمام رات میں اتنا کیا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور اتنا کرنا سحر تک نہیں ہو جیسا کہ صحیح میں ہے اور اندامتقن وہی کلام ہے جو شیخ ابن الامام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھے ہی افادہ فرمایا ہے۔ لیکن محصل یہ ضرور نکلا کہ ۲۰۔ رکعات ہیں حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کی سنت توی فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کہیں ۸۔ براقتصار کیا تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے مخالفت لازم ہے اور ادنیٰ درجہ اسکا کراہت اسات ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ تراویح کا ترک جائز نہیں اور صدر فہرست رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ یعنی مع نبیؐ کا کہ ۲۰۔ رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور حنفی رحمہ اللہ نے اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا۔ ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بس رکعات پڑھائیں۔ اور کہا کہ یہ بہتر ہے اجماع کے ہے۔ جو اربعہ اہل بیتؓ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے۔ اور امام حنفیہ رحمہ اللہ نے کہا کہ منتخب ہے مع۔ و اسنتہ فیما الجماعۃ و تراویح میں سنت تو جماعت ہے۔ لیکن علی وجہ الکفایہ۔ لیکن بطور کفایہ۔ یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے۔ یہی اکثر مشائخ کا قول ہے۔ الذہبی۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط المسخری۔ حتیٰ لو منع

اہل المسجد عن اقامتها کا نو اس میں۔ حتیٰ کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت بڑا گنہگار بن جائیں گے۔ ولو اقامها البعض فانتخلف عن الجماہ تارک للفضیلت۔ اور اگر ان میں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص جماعت سے بچھڑا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ ف۔ اور امام احمد و ایک جماعت طہارنے کا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور یہی طہارے طہار کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مہبوط میں لکھا کہ یہی اصح و اوفیٰ ہے اور علی بن موسیٰ الشافعی نے اسی پر اجماع کیا۔ ج۔ لانی افراد الصحابہ پیروی عنہم انتخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جسے روایت کیا جاتا ہے کہ وہ نے جماعت تراویح میں شرکت نہیں کی۔ ف۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رحمہما اللہ ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رحمہ نے لکھا کہ ابن عمرؓ سے ایک نے جماعت رمضان میں پڑھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے لکھا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رد المحتار طحاوی۔ نفع۔ میں کتابوں کے خود حضرات خلفائے راشدین عروہ عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن بقیہ کے لیے متساویت کے ساتھ افضل ہے۔ لانی قاضی خان ہم پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اجماع ہے۔ ج۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے۔ و فی فضیلت مسجد کے۔ قاضی خان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ج۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور عورتوں نے عروہ بن الزبیر سے روایت کی کہ حسین حضرت عمرؓ کا مردوں کو طلعہ جماعت اور عورتوں کو طلعہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور ترمذی کتابہ کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحمہام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح کرنا نہیں ہے۔ م۔ والمشتب فی الجلو س میں الترویجین مقدار الترویج و کذا میں الخامسہ و میں الترویج لعادة اہل الحرمین۔ اور دوسریہ کے درمیان میں ثبوت بعد۔ ایک ترویج کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویج اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آتی ہے۔ ف۔ پھر جیسے اس راحت میں بہانہ اس پر ہے چاہے لالہ الا اس پر ہے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کہ وہ بہتر ہے۔ اقامت خان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ ج۔ اجماع۔ لیکن بیہقی رحمہ نے اسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں تمام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طاعت واسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ نفع۔ پانچویں ترویج دوسرے درمیان اشراحت مخالفت اہل الحرمین ہے۔ قالہ السرخسی ج۔ واستحسن البعض الاشتراک علی خمس تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر اشراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ و لیس یصح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ج۔ بلکہ مہر کے نزدیک مکروہ ہے۔ لانی۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ۔ و قولہ ثم یوتر بہ بشیر الی ان وقتا بعد العشاء قبل الترویج۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہ۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اندھیل دھڑکے ہے۔ و بہ قال عاقۃ المشائخ۔ اور یہی مدعی مشائخ کا قول ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذبیح۔ والاصح ان وقتا بعد العشاء الی آخر اہل قبل الترویج او بعد۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے پھر آخرات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانی انو اعل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی فوافل میں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ ف۔ اصحاب کی تاخیر ثانی رات تک مستحب ہے۔ ج۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سوائے مسجد کے ہر اور رمضان میں دو تمام اہل ہو گئے۔ م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدمی رات کے گھر میں نہیں ہو سکتا۔ تمام اہل میں افضل آخرات ہے۔ مطلع۔ و لم یدکر قدر انفرادہ۔ اور مصنف نے قدر قرار دیا کہ ذکر نہیں کیا۔ و اکثر المشائخ علی ان سنتہا انہم مرقہ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے۔ ف۔ یعنی ہر رکعت میں عربی دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے انہیں۔ اور مس۔ لانی سرخسی نے لکھا کہ جو جن ہے۔ ج۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اس قدر جو کہ مقتدیوں پر گران نہو۔ محیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ وہ ختم فضیلت اور میں ختم

کہ کچھ نہیں ہے۔ پھر سے بن اور اسے اٹکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجہ۔ ایکس تاریخ مکہ ختم کردہ ہے۔ قاضیخان
اور یہ کہ ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فلا جرک کسلس القوم۔ پس ایک ختم
ہو چکے قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف مابعد التشنید من الدعوات حیث یرکب لاناہا لیست مستحبہ۔ بخلاف
النجیات کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرنے کی سنت نہیں ہیں۔ فتن یعنی جبکہ یہ دعائیں قوم پر گران گذریں
لیکن درمیان شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر العلم صل علی محمد۔ لیکن اس میں نظر ہے
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ تو کس قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت
ہو اسکو چھوڑ دے چنانچہ سند احمد بن ابن مسعود روایت ہے اور مسیح بن ابو ہریرہ روایت ہے بعد النجیات کے حضرت صلعم
کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ یعنی۔ ولا یصلی الا وتر بجماعت فی غیر شہر رمضان۔ اور ذکر کو جماعت سے سوائے
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ فتن۔ اور رمضان میں افضل جماعت یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی
مختار ہے۔ تبیین لیکن اول اصح ہے۔ کافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر مسلمانوں کا اجماع
ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم و فروع۔ امام اگر قرات کے شد و دین میں نہ کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈے ہوں ہی
اگر دوسرا خفیہ المرقۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر ایسی مسجد میں ختم نہ تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم
کرین نہ خوش خوان کو مردوں کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ امام کو
دوسرے دن میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط الشرحی۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الفہرات۔ متقدموں کو فضائل
نہیں۔ قاضیخان۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب ہے کہ ہر ایک پوری تہجد پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ
فرض دو تراویح پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ جماعت
اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دو گانہ پڑ گیا تو تنہا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جس کا قول اسکے نزدیک ہے۔ قاضیخان
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں
کر سکتے۔ تراویح نہ پانی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح ہے کہ وتر میں اقتداء کر سکتا ہے۔ اقلیہ۔ اسلی ایک دو تہجد فوت ہو گئی
اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جالی ہو تو وتر پڑھ لے پھر پانی ادا کرے۔ الغلط۔ ہر دو گانہ تراویح میں نیت تراویح
کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان و السراجہ۔ ختم چھوٹا ہو تو حسن ہے کہ سورہ الم تر کیف سے آخر تک پڑھے۔ انجیس۔ تراویح
بیشکر بلا حد مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے اگر ثواب آدھا ہے۔ امام بغداد یا بغیر قدر بیشکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ ٹھہرے
ہیں تو بلا اتقانی جواز ہے۔ یہی صحیح ہے کہ مستحب ہے کہ مقتدین بھی بیٹھ جائیں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں
نہ بیٹھا تو بجا ہے ایک دو گانہ کے ہو گئی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشدد بیٹھا تو عامہ مشایخ کے نزدیک دو دو گانہ
ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چہ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دو گانہ پر قدر تشدد بیٹھا تو صحیح ہے کہ ہر دو رکعت ایک دو گانہ ہو گئی۔ قاضیخان
اگر تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو گانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا اگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دو گانہ
کے بجا ہے ہیں۔ السراج و قاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیشمار بے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دو گانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر شامل ہو جاوے۔ کافی الغلط۔

باب ادراک الفریضۃ

باب اول بیان میں تنہا ادا سے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر قاسم کی گئی تو قطع کر دے۔ مت دوہن صلی رکعت من الظہر

ثم اقيمت بصلی اخری۔ اور جس نے فکر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے۔ وفت۔ یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ حیاتیہ للمودعی عن البطلان۔ تاکہ جو رکعت پڑھنے سے پہلے سونے سے محفوظ رہے۔ ثم بدخل مع القوم۔ پھر عقیدوں کے ساتھ شامل ہو جاوے۔ احراز التفصیل المجامع۔ بعض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے۔ وان لم یقید الاولی بالسجدة یقطع۔ اور اگر اس نے فکر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا تو فوراً قطع کر دے۔ ویشرع مع الایام ہوا صحیح۔ اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے۔ وفت۔ اسی کو فقہ اسلام نے اختیار کیا۔ شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی کو خمس الائمہ نے بیاہر مع۔ اور اقرب قول مصنف رحمہ ہے۔ لانه یحتمل الرخص۔ کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع لاکمال۔ اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی التنقل لانه یسیر لاکمال۔ بخلاف اسکے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے۔ ولو کان فی السنة قبل الظہر والجمعة فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین۔ اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑے۔ وفت۔ پھر چار رکعت فضا کرے۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہم۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ وقد قبل تیمما۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو نام کر لے وفت۔ یہ ہی صحیح ہے۔ مبطل السخسی۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ واضح ہو کہ اقامت سے مود امام کا ناز شروع کرنا نہ اقامت موزن حتی کہ اگر موزن نے اقامت کی اور ہنوز مغرو نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کر لے۔ النہایہ۔ اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے۔ تمیز اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا ناز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی ناز نہیں ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رحمہ لا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولی ہے یا نہ ہو مگر جو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پڑھ کر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا۔ اور شاید بنظر حدیث۔ اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا لکثرة۔ یعنی جب کہ ناز کی اقامت کی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی ناز نہیں ہے۔ لانی البخاری۔ نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری ناز شروع نہ کرے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعاً الصبح اربعاً۔ کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت۔ رواہ البخاری و مسلم و انسانی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مرد نہیں جیسا کہ لہا یہ یعنی میں زعم کیا بلکہ اقامت موزن ہے۔ اس سے زیادہ صریح حدیث ابو سلمہ رحمہ ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس انہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نازین ساتھ ہی کیا دو نازین ساتھ ہی اور یہ ناز صبح کا واقعہ ہے۔ رواہ مالک۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر دینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ توہم تھا لا یبطلوا احاکم۔ بطلان عمل سے مانع نہیں ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پڑھ کر قطع کیا کہ بطلان عمل نہ ہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالفت قرآن نہ ہو۔ ذالہ تعالیٰ اعلم۔ پھر متوقف ہے کہ آیت لا یبطلوا احاکم۔ عدم ہے جو لیکن ابن الہمام نے قبل ان میں احتمالات پیدا کیے کہ بطلان ہوا اور ہوتا تھا اسکے۔ اور غیر تو ذکر فقہاء کرنا بطلان ہے یا لا کی قطع جو شروع سے واجب ہو گئی اسکا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع ہوا۔ اکمال نہیں ہے لیکن یہ عمل نظر نہ کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور جبکہ جاوے یا عورت کی مانند ہی باطل جاوے یا ایک دم مال چوری ہو جائے

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی کبیر اولیٰ میں فضل کثیر ہے اور قبول یعنی مع جب کہ حیرال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو
 دینی فیصلہ کے لیے بدرجہ اولیٰ جواز ہے۔ پھر نہ سب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط
 کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کج لازم نہ آوے اور مقرب سب سنت الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ ہم۔ وان کان قدر صلی
 تلتا من الفجر تمہا۔ اور اگر وہ شخص غرض میں کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تام کرے۔ ورنہ اور فرض نظر پورا ہو گیا۔
 لان للاکثر حکم اکل فلا یجمل بالنقص۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہو تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ورنہ یعنی تین رکعت
 پڑھ چکا ہو تو گویا تام کر لی بھر ٹوٹ نہیں سکتی ہر پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شال ہو جاوے۔ ہم۔ بخلاف ما اذا کان
 فی التثانیۃ بعد۔ بر خلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقید بالاسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید
 نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ لانہ یجمل الرقص۔ کیونکہ وہ توڑنے کا صل ہے۔ ورنہ پھر طرہ
 قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ ونیجر ان شاء عاذ فقعد وسلم۔ اور وہ مختار ہر اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے
 سلام پھر دے۔ وان شاء کبر قائم یوسى الذخول فی صلوۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے کبیر کھڑے در حالیکہ نیت رکھتا
 ہو امام کی ناز میں داخل ہونے کی۔ ورنہ یہی مختار ہوتا ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا صبح یہ کہ کھڑے ہوئے ابک سلام
 پھر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہر جو ٹیکر سلام دیا جاوے۔ ۶۰ ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریرہ ناز سے تحلیل کرنا حدیث میں
 سلام کے ساتھ وارد ہے اور بیان اگرچہ ناز تام نہیں لیکن تحریرہ کی حرمت کھنارہ نہیں ہر پس صحیح دامتہا عالم وہی ہے جو امام
 نے کہا بلکہ امام سرخسائی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ ناخذ۔ م۔ وادواتھا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم ناخذ۔ اور جب
 ناز غر کو تام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو ناز اگلے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ ورنہ تو بہ نیت نفل داخل ہو
 لان الفرض لا یتکرم فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ کر رہا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ لیکن غر کے بعد
 نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب و نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو
 جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر ناز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت
 ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابو ذر میں
 ایسے امراء اسلام کے حق میں جو ناز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم ناز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو
 ناز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عمر اور عمر کے جگہ بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر میں مروی ہے فاجر مغرب
 کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کافی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعتہ ثم اقبلت یقطع یدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے
 ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کسی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الیہا
 آخری لغوۃ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر ایسے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت طائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ ورنہ
 کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی التثانیۃ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا
 ہو لیکن۔ قبل ان یقید بالاسجدۃ۔ پہلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ ورنہ کیونکہ بعد سجدہ
 کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام
 کی ناز میں شریع نہ کرے۔ لکرا تہ النقل بعدہ۔ جو کہ کردہ ہوئے نفل کے بعد ناز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی
 ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ ورنہ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر میں گذری۔ اور
 میں امام ایک کا قول ہے۔ لان التفضل بالثلث کردہ وہی جلیل اربعاً مخالفاً لآئمہ۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ
 نفل پڑھنا کردہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ ورنہ امام شافعی واحد نے کہا چار کرے۔ ابو یوسف سے

مردی کہ تین ہی رکعت پر تمام پھر دوسرے ہی شخص اللہ عزوجل نے اختیار کیا۔ کیونکہ حاجین کے نزدیک تو نفل بدتر ہے ہی رکعت پر اور
 شاید کہ وہ طعن کی حدیث و بارہ مغرب کے معلول ہو۔ و اسد اعلم تا ضیخان نے تین رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول خود ہی ہے کہ وہ نفل
 ہونا بدو بوجب طبیعت تو کراہت بھی تو بھی سے ضعیف بلکہ تمنا ہی میں مرجع اسکو تہذیبی کہا ہے۔ پھر امام کی اقدار اور فضیلت جانت
 اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی۔ تاہم ہم۔ نماز اسلام نے کہا کہ اگر شرع کر دے تو اجاباً چار رکعت
 صحیح و من و دخل مسجد اذان قبلہ بیکرہ لہ ان بخروج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان
 ویدی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یا تک کہ ناز پڑے۔ و۔ یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابوہریرہ رحمہ اللہ نے روایت کی
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجا دے تو کوئی تم میں سے نہ ملے یا تک کہ
 ناز پڑے۔ رواہ احمد۔ اور ابوہریرہ رحمہ اللہ کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے
 ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ اور جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دیا کہ جب مؤذن اذان
 دے تو تم مسجد سے مت نکلنا یا تک کہ ناز پڑے۔ رواہ اسحق بن راہو یہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ
 رحمہ اللہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ مع۔ نقولہ علیہ السلام لا یخرج من
 المسجد بعد النداء الا من اذن اور جل یخرج لاحتیہ یرید الرجوع۔ بدیل قول صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلنا مسجد
 سے بعد اذان کے مگر مناقق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلنا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ و۔ یہ حدیث
 ابو داؤد و عبد الرزاق نے سعد بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی
 سے مرفوع روایت کی۔ مع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان یستظم بہ امر حاکم۔ و
 چند صورتوں کے از انجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ و۔ حتی کہ اسکے تہ جانے سے جماعت میں خلل
 ہوگا۔ لانه ترک صورتہ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے۔ تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ و۔ یوں ہی اپنے
 محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ وہیں نماز نہ ہوئی ہو اور انفل یہ کہ نہ نکلے۔ مع ۲ و ۱۰ یوں ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد
 کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ مع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی کما فی الحدیث۔ و انجملہ فرمایا۔ وان کان قد صلی
 اور اگر وہ اسوقت کی ناز پڑے چکا ہو۔ و کانت الظہر والعشاء۔ اور یہ ناز ظہر و عشاء کی ہو۔ فلا یس با ان یخرج
 تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانه اجاب داعی الضرر۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی تہذیب
 کر لی ہے۔ الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ مؤذن اقامت کتنا شروع کر دے۔ و۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے
 لانه یمم بنی النعمان البجاعت عیانا۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی ہمت رکھا جائیگا۔ و۔
 اور بیان نفل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر والمغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ
 اور اگر یہ ناز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑے چکا ہے اگرچہ مؤذن اقامت شروع کر دے۔ لکرا ہجہ
 النفل بعد ہا۔ کیونکہ ان نازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ و۔ اور وہاں بیٹھے رہنے سے نکل جانا بدتر ہے
 کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔ ومن اتقی الی الامام فی صلوۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جاہد بنجامام تک نماز فجر میں و۔
 یعنی امام کو نماز فجر پڑھنے پایا۔ و جو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دو گانہ سنتہ الفجر پڑھ کر نہیں پڑھا ہے۔ و۔
 خود صورت میں ہیں ایک یہ کہ۔ ان خشی ان لغتہ رکعتہ ویدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقدر ہو کہ ایک رکعت
 جاتی رہیگی اور دوسری رکعت ہا دینا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دو گانہ سنت کا دروازہ
 مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو۔ لانه لکنہ الجمع بین الفیصلین۔ کیونکہ اسکو دونوں فیصلین جمع کر لینا ممکن ہے۔

فت۔ کیونکہ سنتہ الفجر کے فضائل اور ہر گز سے ہم۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی آئے فجر پائی
السنۃ۔ مترجم کتاب کہ صبر و جہد میں ایک رکعت کے پانے پر ناز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے ثنائیہ وغیرہ سنہ
کر سکتے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کر لے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا اناقہ ہوا تو اسے اس ناز کا وقت پایا حتیٰ کہ اس پر یہ ناز فقہاء کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اس سے ناز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضروری
نہیں ہے حتیٰ کہ آخر جو بھی پاوے تو یہ ناز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ خفیہ کا اصول ہے اور حینا ذیل لطیف ہے جو میں
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام حادی نے ہی تاویل کی جو ہم۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
عشیٰ فوتہا۔ ادا کرے دوسری رکعت فوت ہونے کا جوت ہو۔ فت۔ اگرچہ تہہ پاوے تو۔ دخل مع الالام
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اظہم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ فت۔
حتیٰ کہ ۲۰۔ درجہ مفرد پر ثواب بڑا ہو اور۔ والو عید تیرکما الزم۔ اور دم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ فت۔
کیونکہ وعید سے چنانچہ مقدم ہے سنت کو نہ ہے پر۔ د۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی بچتا ہے اور
حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے گھر میں نہ دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ منع۔ اگر معلوم ہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کر کے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ ملاحظہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر ناز کی جگہ نہ تو اندر بڑے
ورنہ کسی ستون کے پیچھے بڑھے اور نماز اسلام نے کما کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر بڑھے۔ محمد بن ہر کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بنیۃ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ شاید بات یہ ہے کہ سنتہ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن نے امام سج سے روایت کی اور بقوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر میں
میں لوگوں کی سستی ظاہر جیسا اشارہ کتاب میں ہوں کیا کہ سنت گھر پر حنی چاہیے تھی مگر بغیر بڑے امام تک جا پہنچا
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں جو زمین حالاکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود
میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم ناز فجر میں تھے کہ ایک نے آکر گوشہ میں سنتہ الفجر پڑھیں پھر ناز میں شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ ای فلاں تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا ناز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ہنسی۔
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی ناز نہیں۔ کارواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان
کی اس راہ سے اماموں نے سنتہ الفجر میں نجوم واجب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے ہم۔ بخلاف سنتہ الفجر
جسٹ تیرکافی السحالیین۔ بخلاف سنتہ الفجر کے کماں چاہا کہ دو دنوں حلقوں میں ترک کر لگا۔ فت۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت لیٹگی یا نہ ہو بہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی اور حائضہ رقم
بابت قضاء چار گانہ طہر کے اور ہر گز ہی تو انکے ترک کی گنجائش ہے۔ لانه یکنہ ادا وافی الوقت بعد الغرض صحیح
کیونکہ اس چار گانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے۔ یہی صحیح ہے۔ فت۔ کچھ خلاف نہیں۔ واما الاختلاف
میں ابی یوسف و محمد بنی تقدیم علی الرکعتین و ماخیر یا عنہما۔ ادا اختلاف تو ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف
چار گانہ کے دو گانہ پر قدم کرنے یا دو گانہ سے سو کر کرنے میں ہے۔ ولا کذلک سنتہ الفجر علی مانین انشاء اللہ تعالیٰ
اور یہ حال سنتہ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فت۔ بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنتہ الفجر
میں دو گانہ پر قدم کرنا قبل الی یوسف ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ ہے۔ المجد۔ یہی مختار ہے۔ القابہ یہی صحیح ہے۔ موط
شیخ الاسلام ہے۔ یہی ہے فتویٰ جو جیسا کہ گذرا ہم۔ والتقدید باللہ و عند باب المسجد ذیل علی الکرۃ فی المسجد

اولاً ان الامام فی الصلوۃ - سنتہ الفجر کو درود اور مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلائل کرامت کے ساتھ ہے۔ جب امام ناز میں ہو۔ - - - - - اگر امام ناز میں ہو تو تراویح مسجد میں پڑھنا بہت نص ہے۔ - - - - - بلکہ حدیث ائیں کہ میں قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہوں۔ والا افضل فی عاقبتہ السنن والا افضل المثل ہو المثل ہو المثل عن ابیہ علیہ السلام۔ اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر پر ہی حضرت صلعم سے روئی ہے۔ - - - - - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت بن مہج ہے۔ - - - - - رواہ البخاری و مسلم۔ بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا اسلام آباد وغیرہ حالانکہ آپ کی مسجد میں ناز کا پچاس ہزار گودھو اب ہے۔ گمانی الصبح۔ پس معلوم ہوا کہ وہ قریبہ کے لیے ہو اور اس باب میں قول امام مصنف صبح ہے۔ واسرا علم۔ - - - - - قال و اذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس۔ اور فرمایا امام محمد رحمہ نے جامع منبر میں کہ جب صبح کے دو گانہ فحوت ہو جاوین تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کریگا۔ - - - - - یعنی نفل مطلقاً و ہو کر وہ بعد الصبح۔ کیونکہ یہ دو گانہ محض نفل رہ جائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے۔ - - - - - قید ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی۔ - - - - - اور شمس لا تہ فیہ اھمیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دو گانہ باندھ کر پھر تکبیر لکھ کر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جائیگا اور یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ زیادات میں صبح ہو کہ بعد فرض کے قدر واجب بھی مکروہ ہے۔ - - - - - ولا بعد ارتقا عما عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ اور نہ قضا کرے بعد بتندی آفتاب کے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ - - - - - بلکہ جب سنتہ الفجر بدو ن فرض کے فوت ہو تو شیخین رحمہ کے نزدیک قبل طلوع و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے۔ - - - - - وقال محمد احب الی ان یقضیہما الی وقت الزوال۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ مجھے محبوب ہے کہ دو گانہ کو وقت زوال تک قضا کرے۔ - - - - - فن اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہیں۔ - - - - - حوالہ و فضلی نے کہا کہ اور شیخین کے نزدیک پڑھنے سے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے۔ - - - - - المبیح۔ - - - - - ہی مختار مرزئی رحمہ و ایک روایت احمد ہے۔ - - - - - پھر کیا قبل طلوع مضائقہ نہیں ہے۔ - - - - - خاصر نفل کتاب تو اسی کو مشعر ہے و علی ہذا حدیث تیس رقم سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہو پس اقامت کی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھر سے تو مجھے ناز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ملا یا قیس اصلاً ان صلاً یعنی رہا قیس کیا دو ناز میں ساتھ ہی۔ - - - - - میں نے عرض کیا کہ میں نے دو گانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذا۔ - - - - - یعنی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ - - - - - رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ - - - - - ابن الامام رحمہ نے معارضہ کیا حدیث مانع ناز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو۔ گمانی الصبح اور کہا کہ حدیث مانع صبح ہے۔ - - - - - مترجم کتاب کہ قضا فرائض اسوقت بلا اتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہو گئی کیونکہ بعد فجر کے مطلقاً ناز سے منع ہوا بلکہ سوائے فرائض کے۔ اور جب مخصوص ہو گئی تو حدیث تیس رقم سے سنتہ الفجر بھی مخصوص ہو سکتی ہے جیسا کہ اصولی میں قرار پایا ہے۔ ابن الامام نے بحث اوقات ناز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ قضا نے فرائض کو کس دلیل سے مخصوص کیا ہے۔ - - - - - مترجم کتاب کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد ناز صبح کے ہر ایسی ناز سے اقل ہے جو شایع کی طرف سے ہو بلکہ اختیاری جو از میں ہو پس فرائض اور سنت فحوت میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہو گئی۔ - - - - - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد فرض فجر کے دو رکعت کی تندرکی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادہ الزیادات میں صبح عدم الحجاز لکھا ہے۔ - - - - - جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں مانع جاکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے اوپر ناز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضا فرائض کا جواب نکل آیا۔ - - - - - واسر تعالیٰ اعلم۔ - - - - - و علی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہو گئی تھا کہ اسکے ادا کرنے میں بقول شیخ فضلی و حوالہ کے امام اعظم و ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث تیس رقم سے لکھا ہے اور امام محمد کے نزدیک مستحب ہے۔ - - - - - لانه علیہ السلام قضا ہوا بعد ارتقا الشمس عداۃ لیلۃ التعلیس۔ - - - - - کیونکہ حضرت صلعم نے

دو گنا سنت کو پختہ التعمین کے شروع ہونے بعد آفتاب بلند ہونے کے تھما رہا تھا۔ - - - - - جس کا صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث سے دیکھا جائے کہ یہ منہ نہ کرے۔ پس اگرچہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر تھما رہا ہو سکتی تو آپ تھما نہ کرتے اور نہ کہ انتہا چار گنا آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا۔ - - - - - ولما ان الاصل فی السنۃ ان لا تقضی الا قضاء التثانیہ بالواجب۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ تھما نہ کیا وے کیونکہ قضا مخصوص ہے واجب پر۔ - - - - - چنانچہ اصول میں تھما کی یہ تعریف کہی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اس کا قیل سیر دکرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اس کی قضا بھی نہیں۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضا کی ایسی تعریف کر دے کہ جو اس کو شامل ہو تو ایسا نہ ہوگا اور کہا کہ اولیٰ یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اس کے لیے قضا میں ہر رجبہ اولیٰ ہوگا۔ نہ انقضی الفتح۔ اور مٹنی نہیں کہ اس سے وجوب قضا نہ ہوگی اور ہم اس کی قضا واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضا کا باعث ہر علاوہ برین امام رحمہ سے ادا سے سنت انہما بزرگ وجوب ہر تو قضا میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا ادا آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ - - - - - فافہم۔ حدیث تینہ التعمین کا جواب یہ دیا کہ جو کچھ وردی قضا تھا تبعاً للفرض مطلق ماوراء علی الاصل۔ اور حدیث وارد ہوئی قضا دو گانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوا اسکے باقی اصل پر رہا۔ - - - - - یعنی حدیث خلاف قیاس پر جو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہی۔ بلکہ چار گانہ قبل التعمین بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ - - - - - و انما تقضی تبعاً لہ و ہو یصلیٰ بالجماعۃ او مدہ الی وقت الزوال۔ اور دو گانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں تھما کیا جائیگا۔ - - - - - جماعت سے فرض پڑے یا تنہا پڑے۔ - - - - - فاسین توافق ہے۔ - - - - - و فیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور ابعد زوال کے بعد قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ - - - - - بعض نے کہا کہ قضا کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ مجتہدین صرف قول دوم کو کر لیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ - - - - - و اما سائر السنن سواہا لا تقضی بعد الوقت و حدیث۔ - - - - - رہیں باقی سنن سواہ دو گانہ پھر کے تو وہ بعد وقت کے تھما قضا نہیں کیا ونگی۔ - - - - - فاسین تینوں اماموں کا اتفاق ہے و اختلاف المشائخ فی قضا تبعاً للفرض۔ اور فرض کے تابع ہو کر ان کے قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ - - - - - فاسین تینوں کے نزدیک جب مع فرض قضا ہوں تو جیسے سنت اذان و اقامت قضا کیا ونگی و جیسے سنت ناسی تالیع فرض قضا کیا وے اور غراس تینوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ مع۔ ومن اورک من النظر رکعتہ و لم یدرک الثلث فانہ لم یصل النظر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ - - - - - فاسین تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی ناسی پڑھنا تو فی الحقیقت اس طرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی خبر نہ جاوے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر یکے بعد پانے سے بھی ہو جائیگا۔ - - - - - لہذا اس مسئلہ میں ظہر جماعت بالاتفاق نہیں پڑھی و لیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر جو لیکن جمعہ میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ جس نے عہد پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہو و نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بلکہ اس کے جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ - - - - - و قال محمد قد اورک بفضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ اسے ثواب جماعت پایا۔ - - - - - فاسین توجہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ - - - - - لان من اورک آخر الشی فقد اورک۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پایا تو اس نے اس چیز کو پایا۔ - - - - - فقصار محمد را

تو اب الجماۃ - تو ثواب جماعت بھر چو پایا - کہہ لم یصلہا بالجماۃ حقیقہ - لیکن اسنے نادر کو در حقیقت جماعت کے ساتھ
 میں نہیں بیٹھا - **ف** - بلکہ بعض جزوہ خارجہ - اس سبک کا نادرہ قسم وغیرہ میں خاص ہوگا چنانچہ کہا - ولہذا یحسب
 ہر فی یومینہ لایدرک الجماۃ - اور اسی جہت سے اتنے پرانی اس قسم میں جو تاثر جائیگا کہ لایدرک الجماۃ - **ف**
 یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پاریگا اگر باد سے تو میرا غلام آزاد ہو - وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
 رکعت ملی بلکہ تعدد ملا تو اسنے جماعت پائی یہیں قسم کھنے والا جو تاثر گیا اور اسکا غلام آزاد ہو گیا - ولہذا یحسب فی یومینہ
 لایصلی الظہر بالجماۃ - اور جو تاثر ہوگا اس قسم میں کہ ظہر کو جماعت نہیں پڑیگا - **ف** - حتی کہ اگر اسنے یوں کہا ہو
 کہ آج تو ظہر کو جماعت سے بچ رہا ہوں تو میرا غلام آزاد ہو - وہ جلد آیا اگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہیں پڑھی پس
 جو تاثر ہوا - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتیں پائیں ہوں و ایک نہیں پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی اور
 قسم کھانے والا جو تاثر ہوا - یہی اظہر واضح ہو - غلاما مفسر بھی ہفت - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
 مذہب شافعی ہے - محمد بن اسلم کے واسطے کہ ثواب جماعت بالاتفاق مگر گنہگاروں کے واسطے کہ اس سے بڑھا ہو اسکو کہ حدیث
 صحیحہ میں ہے محمد بن فضیل نے ثبوت ہے - ومن اتی مسجد اقد صلی فیہ فلا یسربان تطیع قبل الکتوتہ ما بدأہ
 اداہ فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد میں آیا کہ اس میں نماز ہو چکی یعنی اسنے جماعت نہیں پائی تو وہ غافل نہیں
 کہ فرج سے پہلے بظن اسلامی چاہے پڑے جب تک وقت میں ہے - و مرادہ اذا کان فی الوقت سقہ - اور مراد
 امام محمد یہ کہ جب تک وقت میں گنہگار ہے - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت میں غلی ہو تو تفل جوڑے -
ف - ظاہر غلام تو اختیار ہی نقل میں ہے مگر فقہانے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قبل ہذا فی غیر سنتہ الظہر
 والجمہ - کہا گیا کہ یہ حکم سوائے سنتہ الظہر والجمہ کے ہے - **ف** - کہ چاہے پڑے اور سنت قبل الظہر والجمہ میں پڑھنا ہو کہ ہے -
 لان لہما زیادہ حرۃ - کیونکہ سنت ظہر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنتہ الخیر صلو
 و لو طردکم انھیں - اور دھاریت الوداد میں ہے لاندو عیاد و طردکم انھیں - یعنی ان دونوں رکعتوں کو مست جوڑو اگر یہ
 سواران دشمن نکو بایں - وقال فی الاخری من ترک الامسج قبل الظہر لم تنک شفاعتی - اور ظہر کی پہلی سنتوں
 کے حق میں فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار گناہ جوڑیں اسکو میری شفاعت حاصل نہ ہوگی - **ف** - ہر دھاریت ہے اصل ہے
 اسکا کچھ وجود نہیں ہر دھاریت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علیؓ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
 اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالیٰ اسپر دوزخ کی آگ حرام کرے گا - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
 وقیل ہذا فی الجمع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتوں میں ہے - **ف** - جیکہ تھا پڑے تو چاہے سنت پڑے یا نہیں - لانہ
 علیہ السلام واقلب علیہا عند ادائها لکتابات بالجماۃ - کیونکہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے تو فراموش کو جماعت
 کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر محافظت کی ہے - **ف** - نہ تھا پڑنے کے وقت - ولا سنتہ دون الموطبہ
 اور بدون محافظت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے - **ف** - تو منفرد کے حق میں یہ تازین سنت نہیں ثبوت ہوتی ہیں
 بلکہ نقل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رحمہما علیہ - امام مصنف رحمہما علیہ - والا ولی ان لا یشیر کما فی الاحوال
 کلھا لکن ہما کلمات للفرانض الا اذا خاف فوت الوقت - اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو جہا احوال میں نہ جوڑے
 کیونکہ پرستشیں فراموش کی نہیں کر نیوالی ہیں مگر اسوقت جوڑ دے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہے - **ف** - جہا احوال
 مراد وقت کی غلی دوست اور تہائی و جماعت ہے کہ اس وقت مسافرت و قنات بھی شامل ہے لیکن سفر میں جماعت سے
 شافعی کے نزدیک یہ کہ سنتیں جوڑ دے - اور حالت سفر میں اگر یہ ساری پڑے چاہا کہتا ہے اور اس میں خلاف نہیں بلکہ

کلام ہے کہ سستی میں جو کچھ سے جو اسارت و پستی لاقی جوتی قسمی وہ مسافر کو ہوگی۔ مجلس انشع - میں کتاہوں کہ ترک کرنا تو کیا شبہ ادلی ہے کیونکہ منافقت پر بیت الخبۃ و تلم دنیا و دنیاہما سے بہتری و جہنم سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا ابعاد و ضرر و ہر اور انکی کمالات فرائض ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھر تاہم اس حال میں کہ اسکی نماز آدمی کھسی گئی اور تمائی کھسی گئی حتیٰ کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہیں ہوتی۔ اور دیگر احادیث میں قیامت کے محاسبہ فرائض نماز میں ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔

سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات میں یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہیں تاکہ رمضان میں ٹکڑے اور ان ابام میں تفصیلت بہت زیادہ ہو۔ ومن اتی الی الامام فی رکوعہ۔ اور جو شخص ہو بخام تک درحالیکہ رکوع میں ہے۔ فکر و وقت۔ پس اپنے بکسر تحریر کی اور توقف کیا۔ وں حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہیں۔ حتیٰ رفع الامام راسہ۔ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا۔ لایصر مد رکات تک رکعت۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پایہ بالا نہ ہوگا۔ وں اور اگر ہو چکا ہو حالیکہ امام کھڑا ہے پس اپنے تحریر باندہ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہو اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر ہو چکا ہو حالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھا یا ہے پس اسنے تحریر باندہ تا تو بالاجماع رکعت نہیں پائی اور اگر ہو چکا ہو تحریر کے بعد امام کو رکوع میں پایا تو بالاجماع یہ رکعت پایا گیا اور جو امام مصنف رحم نے موت ذکر کی اسین ہمارے دشمنی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ خلافا لفرق۔ اسین فرق کا خلاف ہے۔ و جو یقول اور کہ الامام قیامہ حکم القیام۔ ز فر فرم کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں پایا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ وں یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام میں پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری وابن المبارک وابن ابی یلی کا ہے۔ و لنا ان الشرط ہو مشارکت فی افعال الصلوۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز میں شرکت باہم ہے۔ وں حتیٰ کہ حدیث صحیح مسلم میں ہے امام اسی واسطے کہ اسے ساتھ اتمام کیا جادے تو اس سے مخالفت مت کر و جب تکبیر کے تو تکبیر کو اد جب پڑھے تو طاموش سنو آخر تک۔ و لم یوجد لانی القیام د لانی الرکوع۔ اور یہ مشدک نہیں پائی گئی نہ تو قیام میں اور نہ رکوع میں۔ وں بلکہ بعد رکوع سے سیدھے ہو کر سجدہ کے قصد میں شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہیں ملی سوائے سجدہ کے۔ حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابو داؤد یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم میں مصرع ہے بیحد میں شرکت واجب ہے لیکن نہ کرے تو ناسد نہیں اور نہ سو ہے۔ التمر۔ وں اس حدیث میں رکعت کو نماز کیا گیا ہے اسی سے امام شافعی رحم نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں ہے کہ نماز بدون قنوت نہیں تو ہر رکعت میں قنوت واجب ہوتی۔ میں کتاہوں کہ یہی بقول اصح مد سبب امام ابو حنیفہ ہے کہ قنوت دو رکعت میں فرضی اور دو رکعت میں واجب ہے حافظ۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت میں ہو جادے کہ دو رکوع ہو جائے رکعت پائی یہی اصح ہے۔ و لو رکع القندی قبل امامہ۔ اور اگر عندی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ وں اور اسی حالت میں رہا۔ قاد کہ الامام قیہ۔ میں امام نے اسکو رکوع میں پایا۔ وں یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مسجد کا خاکہ رکوع میں تھا حتیٰ کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو۔ جائز۔ جائز ہے۔ وں۔ یہ امر انہیں کہ عندی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بد حکمت سے عندی کی ناسد نہ ہوگی۔ جائز رہی اگرچہ ہوا کیا۔ و قال زفر بحرہ لان باقی بہ قبل الامام غیر معتد بہ۔ اور زفر فرمے کہ امام عندی کو یہ کافی ہوگا اسواسطے کہ عندی جو رکوع

قبل امام کے نایا اتحاد قابل شمارشین ہو۔ فلکذا ما یبغی علیہ۔ تودہ بھی جو اسپر بنا رکھا۔ فست۔ قابل شمارشین یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمارشین کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہو اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط جو ان شمارکتہ فی جزو واحد کما فی الطرف الاول واسد اعلم۔ اور بعد ہی دیں یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت پر جب تک اول طرف میں۔ فست یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو باقی نماز جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وجہ سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ غیر وار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لینا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدے سے ماسر کر دے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریر رکھی جائیگی۔ منع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ خود کرے خواہ رکوع ہو یا سجدہ ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر تقدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا حتیٰ کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ مع۔ ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہند تقدی نے تین تسبیح نہیں کی تو متابعت کرے نازعہ کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کرے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتیٰ کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی ناز گئی۔ امام نے فوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اسی طرح میں اس مقام پر متابعت و غیر متابعت وغیرہ کے امور وہ کچھ جو ہم وتر میں لکھ چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے ناز بجا مت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہو گا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزه کے اور لکھا کہ مخصوص بننے میں نظری۔ قول یعنی جاری جماعت میں ناز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظریں رہی۔ م۔

باب قصار الفوائت

دعاۃ ناز کے قضا کرنے کا بیان فائتہ وہ ناز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عذر چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے تو یہ کبے یا حج سے معاف ہو گا اور قضا بھی کرے اور اگر قدر سے ہو تو قضا سے عفو ہو گا اور نہجا قدر کے دشمن کا جویم ہے حتیٰ کہ حضرت علیؓ علیہ السلام سے یوم اللہ کو چار نازین متوالی قضا فرمیں مگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مر جانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ بھر ادا وقت پر فعل واجب ہاں کان وشرائط بجا نہ۔ اعادہ کسی فعل سے وقت میں دوسرا ناز قضا بعد وقت کے شل واجب بجا نہ۔ م۔ ن۔ مع۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ قضا ہا اذ اذکر ہا و قد ماعلیٰ فرض الوقت۔ جس شخص کی ناز فوت ہو گئی تو اسکو تمنا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ فست۔ یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور ناز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر قبول ابی حنیفہ مع۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضا و مطلقاً خاص ہو حتیٰ کہ اگر عذر ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مترد ہو گیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعدد میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ ان کے نزدیک مقدمہ مالک و حقیقت کافر نہیں ہوتا۔ فافهم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتیٰ کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہ ہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والا اصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اس میں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ فست۔ یعنی فرض علی ہے پس اگر عصر و مغرب قضا ہو گئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر عشاء حتیٰ کہ قضاؤں میں ترتیب ہے پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پہلے سے یہی نہ ہے ب حضرت شافعی و مالک و احمد و اسحق و یوسف و غیرہ

و غیر ہم کا ہے۔ مع۔ و عند الشافعی مستحب۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ فق۔ یہی مذہب طاووس و ابوہریرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول اصح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یكون شرطاً لغيره۔ دلیل امام شافعی کی یہ کہ ہر فرض تو بہات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہ ہوگا۔ فق۔ مگر بدیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم و حجاب کا۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ تو ضرور واجب ہے حتی کہ جب بوجہ ملے وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ اولیام۔ المالک۔ نقل میں فائتہ فرض یا دکی تو نقل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی۔ و لیساقولہ علیہ السلام من نام عن صلوة او نسیمنا فلم یندکریا الا دہو مع الامام علیہ الصلوٰۃ التی ہو فیہا تم کیصل التی ذکرہا تم بعد التی صلی مع الامام۔ اور جاری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی لکھیں حالت میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ تجربہ لے حسین موجود ہے پھر وہ تجربہ جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ تجربہ ہی ہے۔ فق۔ اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رحمہ سے منقولاً روایت کیا لیکن امام مالک نے منقولاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابو زررہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ نقد راوی کسی مرفوع اور کسی منقول روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں۔ مع۔ پھر نہایت وغیرہ میں اس مقام پر حکایت ہیں جسکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رحمہ نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادا میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے میں باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں۔ رہا بجا لانا تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کی جاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شیخ متین ہوا تو ازراہ وقت و فعل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متین ہو گئی۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی عین حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو عین فجرہ سکنا اور اسی وجہ سے اگر اس وقت عدا نہ پڑھے تو وہ عدا تارک نماز میں داخل نہ ہوگا لہذا فقہار نے کہا کہ قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دو پہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام حنفی رحمہ نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا میں ترتیب وقت و فعل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال دفع ہوا پھر چونکہ خبر واحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض علی رہ گیا۔ پس یہی قول اصح ہے۔ والہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ مع۔ قضاء فرض کی فرض اور واجب کی حاجت اور سنت کی سلت ہے۔ ابھر۔ و لو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیہ ثم یقضیہا۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ فق۔ اس پر اجماع ہے۔ مع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ بچا تو فجر کو مقدم کرے۔ لان الترتیب یسقط بضمیق الوقت و کذا بالنسب بآیات و کثرۃ الفوائت کیلما یؤدی الی تقویت الوقتیہ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ غلطی وقت کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور نوائے کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے۔ فق۔ فوائت میں کثرت کی مقدار چنانچہ میں جن۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عدا وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض علی پس جب وقت تنگ ہو یا فوائت کثیرہ میں حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شائع نے تعزین کیا ہو۔ واسطہ علم۔ م۔ اگر نواہت میں چارہ میں اور وقت
 میں سب کی گنجائش نہیں تو صبح یہ کہ وقت کو مقدم کرنا جائز ہے۔ یعنی۔ اس صبح میں نظر ہے۔ م۔ پھر وقت کا ننگ جو غائب گمان
 پر کافی ہو یا حقیقتہً ننگ ہو حتیٰ کہ اگر بعد ادا سے وقت کے ظاہر ہو کہ جو تکلی کا وقت تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونوں کا
 تھا۔ تو فتاویٰ المجاہدین والقبضین میں ہے کہ حقیقتہً تکلی معتبر ہے پس وقت باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت استعذر بانی ہو کہ عشاء
 وغیرہ ادا کر کے تو پہلے قضاء عشاء پڑھ کر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہو کہ خالی وقت ہے فجر کا وقت
 ہے اور ادا کی پھر ظاہر ہو کہ گمان غلط تھا تو جس باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتیٰ کہ دونوں کا وقت ہو تو شریعتاً ادا کر کے
 اور اگر خالی وقت کا گمان ہو تو وہی فجر ہے لیکن بعد کہ اگر غلط گمان لگتا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و دیگر المواقف
 میں صریح کر دیا ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ بطلان بعد اداء کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترغیب محض سقوط ہے تو واضح یہ تھا کہ بیان مدار
 غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مہنف شعر ہے لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالفت میں اور عجیب کہ شیخ ابن الہمام نے
 وہاں ترتیب مستحب ہونے کو اس کا اذیہ بیان فرضیت ترتیب کی تفسیر پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تکلیف و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار
 بدلیل اس کے اگر عصر شروع کی اور قضاء نظر ہو لا ہوا ہے پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اس وقت ظہر یا آئی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ تو دوسرے صبح
 ہو کہ وقت مستحب معتبر ہے درہ عصر تو لازم ہوتی۔ تاہم خان میں ہے کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتیٰ کہ اگر قضاء ظہر یا د ہو پھر عصر
 کی ادا طول و بیداری حتیٰ کہ وقت ننگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جہاں عصر ہو گا کہ جب تکلی کے وقت تو ذکر سیر شروع سے پھر سے صبح۔ و تو مقدم تھا
 جائز۔ اور اگر اس شخص نے تکلی وقت کے باوجود فائدہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ یعنی فائدہ ادا ہو جائیگی اور وقت کو کھولنے کا گناہ اس پر
 حاصل یہ کہ باسافل کرنا حرام ہے مگر قضاء ناز ہو جائیگی۔ لانی النہی عن تقدیمہا المعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائدہ کو ایسی حالت تکلی میں مقدم کرنے
 سے جو مخالفت ہو تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ یعنی وقت کو کھولنا۔ پس وقت کو جانے سے فائدہ کی ادا میں کو نقصان
 نہیں ہوا۔ بان وقت کو کھولنے سے پہلے گناہ عظیم ہوتا ہے دوسری بات ہے۔ بخلاف انا انا کان فی الوقت سقم۔ برخلاف اسکے جیکہ وقت میں سقم
 ہو۔ تو مقدم الوقت۔ ادا سے ناز وقت کو مقدم کر دیا حیث لایحوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانا اداہا قابل وقتہا الثابت بالحدیث کیونکہ
 اسے وقت کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ یعنی حدیث سے تو وقت کے لیے وقت
 ہے جو بعد ادا سے فائدہ کے جو عینہً وفات میں عصر و عصر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھ کر جو تکلی کو ادا کر کے تو
 ردائین اسی طرح فائدہ سے پہلے وقت کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اقتصار میں ہوا کہ وقت کا وہ وقت تو قرآن
 یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکہ اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا ناہیہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
 فائدہ میں ہے جو غیر مشہور ہے۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ یہ دعویٰ رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مفہوم گمان۔ مترجم
 کتاب ہے کہ صبح جواب وہ تحقیق ہے جو ادا پر گندہ یعنی مثلاً افعال ناز ظہر کے بعد افعال ناز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
 ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر حصہ چن آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
 اب بھی ممکن ہے تو اس پر عمل واجب ہے اس میں صحت میں کہ یہ بھی ممکن نہ وقت میں خالی افعال عصر کی سائی ہو تو ترتیب قطع
 ہوگی اور بیان موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور بقدر وقت کے اندر ناز ظہر قضا کے
 افعال بجا لاوے استعذر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اس وقت میں عصر کی ادا صبح نہیں بلکہ عصر
 میں ہے اور اس حدیث کتاب ہدایت دار قطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ غور یا ادا کے وقت بجا آنا
 پھر کہ اداء کے ہو مگر فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یا د ہی نہ تو عصر اس وقت میں صبح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عہد
 چھوڑنے و غفلت سے چھوڑنے میں یہ فرق ہے کہ عہد ترک گناہ رہیگا اور فاعل نے اگر نواہت جاری کے وقت ادا کیا

موت گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر نام مصنف ہم دلیل کو اس جہالت سے فرماتے کہ۔ لائے ادا ہوتی وقت کمال سبھا
اور مشغلہ بغیر ہوا۔ تو اظہر ہوتا یعنی اس سے وقتہ کو وقتہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جائے اسکے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا
جو ہر اس وقت کے دوسری ناز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ حقیقت عصر کا ہر گرا اور عصر اس میں
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فاقہ ہم۔ (مفروضہ) مجوز
کو افاقہ ہوا تو اس پر حالت جنون کی قضاء نہیں جیسے مرتد پر حالت اہتمام کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
ناز نہیں جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضاء واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دور رکعت اور حالت حضر کی قضاء چار رکعت ہیں
البحر۔ وضو گمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظہر ہو کہ ظہر بغیر وضو نہ تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضاء کرے بخلاف عمدہ کے۔ محیط السرخسی۔ جمع میں قضاے فجر یا دل بس اگر اول فجر قضاء کر کے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کر کے بھی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی غنیمت کے نزدیک ہے کہ سے خلا فالحمد اور اگر ظہر بھی
نہیں مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو کر قضا پڑھ کر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قنات و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور باسی قدر پر اقتضار کرے کہ ادنی مرتبہ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ التمر تاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہے تو بالانفاق ترتیب عود کر لگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آ گیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ ولو فاتتہ صلوٰۃ ربہا فی القضاۃ کما وجبت فی الاصل
اور اگر ایسی کئی نازین فوت ہو گئیں تو قضا میں انکو ترتیب وار بجالا دے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ لان النبی
علیہ السلام شغل عن اربع صلوٰۃ یوم الخندق فقضاہن مرتبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو جنگ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس اپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ فن۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن جان نے حدیث ابو سعید
الخدری سے روایت کی اور حدیث ابو سعید میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ ان غنیمت فرجالا اور کیا نا۔ یعنی جب
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار ناز پڑھو۔ بالجماع اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مرتب قضا کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ حدیث واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوٰۃ کما راہتہ یعنی اصلی۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم ناز پڑھا کر جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں ناز پڑھتا ہوں۔ فن۔
جیسا کہ مالک بن انور کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوٰۃ صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رحمہم قال۔ سخت موسم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
و قد قال۔ کتھے تو یہ نو تمام۔ پھر ابن الامام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی ناز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتیٰ کہ سنن ابی داؤد
و نوائل اس سے واجب نہ ہوئے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہو و علیٰ غیر ترتیب واجب نہ ثابت نہیں ہوتا۔ لخص الفتح۔ اگر
فاقہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجائش ہے تو وقتہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا کرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اس نے عشاء و ترہین پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجائش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشاء قضاء کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضا یاد آئی تو دونوں پہلے قضا کرے اور اگر صرف آخر رکعت
کی گنجائش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر جب کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ اتفاقاً خان۔ اور اگر جملہ قنات کی گنجائش
سے وقتہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یرید اللوائت علی ست صلوٰۃ۔

مگر جب کہ نوات ٹرے کر چھ نازوں تک ہو جاوے۔ ورنہ نو حد کثرت میں ہو چکر ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ محیط
 السمری۔ لان النواہت قد کثرت۔ کیونکہ قضا نازین بعد کثرت پہنچ گئیں۔ فتسقط الترتیب فیما بین النواہت بنفسها
 کما یستطیع مثلاً وہین الوقتیہ۔ تو وہ وقتوں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے نوات دو قتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و
 حد اکثر ان تصیر النواہت۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاوے قضا میں (اعتقاد یہ نہ ورنہ) مستیخرج وقت الصلوۃ
 السوا ستہ۔ چہ عدد چھ لاکھ نکل جانے کے ساتھ۔ ورنہ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھ گھر کر بوجہ چھ لاکھ نوات
 خارج ہونے کے قضا میں ہو جاوے تو ترتیب ساقط ہوگی۔ وہو المراد بالحد کثرت فی الجماع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول
 میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ ورنہ جو مصلحت نے لکھی کہ۔ وان فاتتہ اکثر
 من صلوات یوم ولیلۃ اجزائہ الی بدایہا۔ اور اگر فوت ہو گئیں اُس سے ایک دن رات کی نازوں سے زیادہ
 تو جائز ہو جائیگی وہ ناز جس سے ابتداء کی تھی۔ ورنہ پس اس سے چھ نازیں مراد ہیں۔ لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ
 تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہو تو چھ ہو جاوے گی۔ وعن محمدانہ اعتبار دخول وقت السوا ستہ
 اور امام محمد سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رحمہ نے چھ ناز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ ورنہ خارج ہونا۔ لیکن
 غالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر اوار کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ والاول ہو الصحیح
 قول اول ہی صحیح ہے۔ ورنہ یعنی چھ ناز کا وقت نکل جانا بغیر اوار کے مغیر ہے۔ لان اکثرۃ بالدخول فی حد الکرار
 و نولک فی الاول۔ کیونکہ کثرت نو حد کثرت میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ ورنہ جب کہ
 چھ ناز کا وقت بغیر اوار کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نازیں اور چھ گھر کر شروع ہوگی۔ م۔ پھر مغیر اس میں یہ ہے کہ جب
 ناز فوت ہوئی ہے اس وقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جاوے اگر چہ نوات کے بعد دالی نازوں کو اپنے اوقات میں پڑ لیا ہو
 اور بعض نے کہا کہ مغیر یہ ہے کہ قضا نازین چھ ہو جاوے اگر چہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
 جب کہ آٹھ تین نازیں مثلاً جوڑیں ایک روز کی نظر اور ایک روز کی عصر اہد ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں
 اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ
 بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ قضا میں بات خود چھ تک نہیں پہنچی ہیں پس وہ سات نازیں
 پڑے نظر پھر عصر پھر عصر پھر عصر لیکن قول اول اصح ہے۔ البتہ۔ اور قول دوم اعوط ہے۔ اتفاقاً ضحان۔ اور
 یہی اصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الامام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
 اسے بدول ضیق وقت کے قتیہ پڑے تو یہ ناز فاسد ہوگی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا
 جاوے پس اگر آئندہ اسے پانچ قتیہ نازیں مع یاد فساد کے پڑیں اور چھ ناز کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں پس اس
 قول پر جو اوقات کا تعلق نہیں جہاں الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی ناز جوڑی پھر سارا ایک مدت تک پڑھا ہا پھر
 اسے ایک ناز جوڑی تو پہلی قضا میں تہنہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدید ہے اس میں
 مشکایح کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ ولو اجتمعت النواہت للقدیمۃ والحدیثۃ قبل یجوز الوقتیہ مع تذکر الحدیثۃ
 اکثرۃ النواہت۔ اور قضا میں قدیمہ اور حدیثہ جمع ہوئیں تو وہ قضا کا بھالانا باوجود جدید قضا یا ہونے کے ایک قول میں
 جائز ہے کیونکہ قضا میں قدیمہ و جدیدہ ملا کر بعد کثرت ہو چکی ہیں۔ ورنہ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے محیط
 وقیل لایجوز۔ اور بعض نے کہا کہ قتیہ حالت یا جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ وسبیل الماضی کان لم یکن جواز
 عن التناول۔ اور بھالی قضا میں گمان ہے عمار دیوینی بزم اسکے زبور کے مستحق و بھالی کرنے سے۔ ورنہ

یہی اصح ہے۔ یعنی توجہ اصل ترتیب ساقط ہو لیکن وجہ استحسانا حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ و تو قضا بعض الفوائت
حتی قتل بالقی۔ اور اگر ایسے نفاذ میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی جو سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کرے گی۔ الفاضل۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المیخ۔
و عادات ترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کرے گی۔ و ہوا الا ظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی ظہر ہی ہو۔ گ۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کر بوالی اس جہت سے تھی کہ اُنکے ادا کرنے میں
وقتیہ کا نفاذ کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل ظہر ہے۔ م۔ برابر روایت۔ فائدہ روحی عن محمد فی من ترک
صلوۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نافرمانی کی۔ و حصل لقصی من الغد مع کل
وقتہ فائتہ۔ اور اُسے دوسرے روز سے ہر وقت کی کے ساتھ ایک نفاذ کو بجالانا شروع کیا۔ فالقوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائیں بہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا مؤخر کرے۔ والوقایات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہیں۔ ان مقدمہ لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم کرے تو اچھے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں۔ ف۔
تو ایسے بچے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرا ملک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے مؤخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ زوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء والاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانه لا فائتہ علیہ فی ظنہ حال ادا نہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان میں اس پر کوئی نفاذ نہیں ہے۔ ف۔ اسی گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی در حالیکہ اسکو قضا نماز پڑھنا تھی تو ظہر فاسد
ہوئی پھر نماز قضا کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر پڑھا ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اس پر کوئی
نفاذ نہیں ہے۔ اقبسین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز نماز سے عشاء تک نفاذ لیکن اور دوسرے روز نماز کے
ساتھ نماز قضا کی تو وقتیہ بہر حال فاسد ہے تو فائتہ جو ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا مؤخر
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضا ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
اکی سے ترتیب عود کرنی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چشمی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوئی لیکن قبل اسکے اسنے ایک نفاذ ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہہ کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اس میں تقدیم سے کوئی معایب نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضا کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجب ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اس پر نظر کرنے سے بلاشبہ یہی قوی نکلتا ہے اس واسطے کہ فرض
تو قضا کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ یہ جو سی رنگ گیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا ردک جاتا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہو گا اور کثرت کے وقت مرجع
یعنی ہو گیا اور مرجع بدلیل منصوص منع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور طلب قضائیں قلیل رہ گئیں تو مرجع کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر حکم ہو گا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ و اسے تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضا کو یاد کے وقت سے مؤخر کر دیا یا موجود
قضا کر سکتا تھا تو اصل میں نہ کہہ کر کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یا وہی اسکا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکروہ ہے
المیخ۔ بلکہ قضا حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر و ہذا کرانہ
لم یصل الظہر فی فاسدہ۔ اور میں نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے۔
الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آئے عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب تک صرف

بلا عصر کی گنجائش ہو۔ پھر دن ہی جیکو وجوب ترعب نہ جاتا ہو تو فساد نہیں سم۔ وہی مسئلہ الترتیب۔ اور یہ تو ہی ترعب
 فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آئندہ مسئلہ کے لیے عمد کیا یعنی۔ وادفا قدرت الفرضیتہ لا یصل الاصل الصلوٰۃ
 عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترعب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
 ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نازین فاسد کین تو کثرت سے ترعب ساقط ہو کر پھر عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہو گئیں اور
 اگر پانچ کے درمیان غم فضا کرئی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ پس شیخین میں استقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال باطل
 نہیں ہے۔ م۔ و عند محمد مطلق۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایتان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قاتلہ یاد ہونے کے قطعہ
 ماردے تو ضرور نہ ٹوٹے۔ ن۔ لان التخریہ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیتہ بطلت التخریہ اصلاً۔
 اس حلیل سے کہ اسنے تخریہ تو فرض کا ماند حاتھا پس جب فرضیت گئی تو تخریہ بھی خیر سے گیا۔ ف۔ تو نازہی نہیں ہی
 جواب یہ کہ تخریہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تخریہ فرض اور تخریہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
 سنت بیٹ دو تو خالی تخریہ باقی رہ گیا اور نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ و لھا انما عقدت
 الاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیتہ۔ اور شیخین رحمہ کے نزدیک تخریہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔
 ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تخریہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔
 پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تخریہ باطل ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
 بیان کوئی دلیل نہیں پھر تخریہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجہ نماز دلیل ہے۔ م۔ اور حدیث ابن عمر رحمہ جو فرضیت ترتیب میں
 شرح باب میں ذکر ہوئی اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ن۔ بالجمہ شیخین کے موافق عصر میں نفل
 ظہر یا دو گم فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا اگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
 ہے۔ یہ دو سوا اختلاف ہے تو اس میں ابو یوسف رحمہ موافق امام محمد ہیں کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
 ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر نفی فساد ابو قوفا۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
 ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہیں کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد النظر۔
 حتی کہ اگر بعد اسکے اُسنے پھر عصر لاکر جب نازین اپنے اپنے وقت پر ادا کر لیں حالانکہ ہنوز قضاے ظہر کو میں پڑھا۔ اقلب
 الکمل جائزاً۔ تو یہ سب نازین بدل کر جائز ہو جائیگی۔ ف۔ تودہ عصر سہی انہیں جائز ہو جائیگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ
 یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یا دے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
 بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نازین ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا پس
 سب فاسد ہو میں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر جب تک نوبت نہ ہو چکی ہو پانچ
 میں غم فضا کرئی تو عصر نہ کوڑھا فاسد ہوئی۔ و عند ہما نفی فساد اجماعاً۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر جو
 فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال میں وہ اب جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔
 اگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایتان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہیں۔ م۔ قد عرفت ذلک فی موضعہ۔
 اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبوط میں ہے اسکی صحت یہ کہ ایک نماز چھوٹی سبھرا اسکے بعد
 پانچ وقت تک پانچ نازین اپنے اپنے وقت پر پڑھیں تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک ابھی متوقف ہیں۔ م۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقفہ پڑھی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر مشرکہ فضا پڑھی تو سب

عظمیٰ فاسد ہو کر نقل ہو گئیں۔ م۔ خمس الاثم نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہلی کی وجہ ہے کہ ایک نازہر جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نازہر کو پانچ کو صحیح کرتی ہر جمع۔ و لوصلی النحر و ہوذا اگر انہ لم یوترضی فاسدۃ عند ابی حنیفہ رحمہم خلافا لہما۔ اور اگر فجر کی نازہر جی مذہب مالک اسکوباد ہے کہ اسے وتر نہیں پڑھی تو فجر فاسد ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے بر خلاف قول صاحبین کے۔ و ہذا بنا علی ان الوتر واجب عندہ و سنتہ عند ہما ولا تریب فیما بین الفرائض و ابن سیرین اور یہ اس بنا پر کہ امام رحمہ کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں تریب درمیان فرائض و سنن کے۔ فت۔ مگر درمیان فرض قطعی اور واجب علی کے تریب واجب ہے لیکن رافع رہے کہ تریب ساقط ہونے کے لیے جو فرض قطعی درکار ہیں انہیں وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے۔ م۔ و علی ہذا اذ اصلی العشاء ثم تو صلا و صلی السنۃ والوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طہارۃ۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عند ہما سنت تابع ہے لہذا اگر عشاء کی نازہر جی پھر وضو کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر طہار ہو کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے۔ فقہہ یعیذ العشاء و السنۃ دون الوتر۔ تو امام رحمہ کے نزدیک عشاء و سنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے۔ لان الوتر فرض علیحدہ عندہ۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض علی ہے۔ فت۔ نہ اعتقاد می۔ و عند ہما یعیذ الوتر ایضا لکونہ تبعاً للعشاء والحد اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے و اکثر علم فت۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے واسطہ تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں چاہیے کہنا قلیل۔ م۔ م۔ (م۔ م۔) ایک نازہر بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں مبنی تو ہمارے نزدیک ایک رات و دن کی نازہرین قضاء کرے۔ الظہیر یہ۔ فقہ رحمہ نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ لہذا پانچ۔ یہی مختار ہے جو اربعہ فقہ اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے۔ ایک روز کی نذر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھول گیا کہ کون اول ہے اور تحری نہیں جتنی تو کہا گیا کہ تریب ساقط ہے جس طرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے جو اربعہ فقہ۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتداء کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہ ہوں۔ لہذا شافعی المذہب کی نازہرین فوت ہوئیں اگر خفی ہو کر قضاء کرنا چاہے تو بدہب ابو حنیفہ قضاء کرے۔ لہذا م۔ اور شیخ امام مجتہدی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کر لے۔ یہی اصح ہے بنظر دلیل۔ و اسد اعلم۔ م۔ ایک شخص کے نزدیک نیم کا جواز ہو چکے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اس کے نزدیک کھڑکھڑا کر نیم کینوں تک اور وتر تین رکعات ہیں کہ اسے اعادہ نہیں کر لیا اور اگر اسے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اس کے کہ کسی سے پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کینوں تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نازہرین قضاء کرے۔ الذخیرہ۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر قلعہ علماء کوئی مسئلہ آئین بالبحر و غیرہ کا بتلانے میں توجہ تک عقیدہ میں غلط اہل السنۃ نہ ہوں اور اعمال فردع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہ ہوں تب تک اسکی نازہر وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیداکرنے والا ہوا۔ م۔ دار الکفر میں جو ایسا لایا اور نازہر روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں۔ انفاض خان۔ یہ اسوقت کہ دارالاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقع نہ ہوا۔ م۔ اور دارالاسلام میں جو مسلمان ہوا تو اسکا مذہر قبول نہیں اور استحساناً اسپر قضاء لازم ہے۔ انفاض خان۔ ت۔ پھر شریعت ہو چائے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ جب تک اسکو دوسرا ایک فرد و دو عورتیں نہ ہو پناہ دین اسپر شریعت کے فرائض لازم نہ ہوں گے

محیط السرخسی۔ ایک شخص اپنی عمر کی ناز میں قضاء کرتا ہے بدون اس کے کہ اس کی کوئی ناز قضاء ہوئی ہو پس اگر گنہگار نقصان
 و کراہت ہو تو بہتر ہے کہ نہ نہیں اور صحیح یہ کہ جائز ہے سوائے بعد فجر و بعد عصر کے۔ اور بیت سے سبقت نے شبہ فساد کی
 جفت سے ایسا کیا ہے۔ المغنات۔ اور جملہ رکعات میں وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے۔ الظہیر۔ اور حدیث میں جو ایک ناز کو کرے
 کی مانعت آئی ہے وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہ فساد کے کیونکہ حسین کراہت ہو اسکو کرے پڑھے جانے پر اتفاق ہے۔ مگر
 پڑھنے سے قضاء ن کا ثبوت زیادہ قابل اتمام ہے مگر سنن مانعہ و صلوة التہجد وغیرہ کو ترک نہ کرے۔ المغنات۔ اور
 قضاء ن کو مسجد میں نہیں بلکہ گھر میں ادا کرے۔ او جہ لکھ دی۔ شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء نہ ہو۔ م۔ باپ نے بیٹے کو
 حکم دیا کہ میری طرف سے نازین و روزے قضاء کرے تو نہیں جائز ہے۔ تا تا ر خانیہ۔ قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہے
 مگر محیط السرخسی۔ لیکن عیال کے واسطے سہی کمائی کے عذر سے و حاج کے عذر سے منع قبول پر تاخیر کرنا جائز ہے۔ م۔ بعد
 نماز و نذر مطلق و قضاء رمضان میں علی الفور واجب نہیں بلکہ وسعت ہے لیکن شمس الائمہ حواشی کے علی الفور واجب
 کہا ہے۔ وجہ قضاء میں اسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر ناز فریضہ ادا و تراویح
 ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوے اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو جلد یہ ہے کہ نصف صاع گیہون فرض ہے بلکہ
 ایک ناز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوے پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری ناز
 بیت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث بیت کی تیسری ناز کی طرف سے کفارہ
 دے اسی طرح کرتا جاوے یا شک کہ کل نازوں کا کفارہ ادا ہو جاوے۔ الخلاصہ۔ اور فتاویٰ امجد میں ہے کہ اگر میت
 نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر بعض وارثوں نے ازراہ تبرع کے وارث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے اور ہر ناز کی طرف سے
 نصف صاع گیہون دیدے۔ اور شیخ حمیرا و بری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ بڑے بچوں کو بھی
 رندگی میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا جائز ہے یا نہ کیا وہ ناز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں۔ الخلاصہ
 مفید میں ہے کہ اگر کوئی ناز یا رکن کسی ناز میں سبھلا اور یا زمین کہ کون نماز ہے تو بلا خلاف ایک رات دن کی نازین
 اعادہ کرے۔ ح۔ اور فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے کہ اگر دونوں رکعت اربعین کی فرات ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب
 اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر و وتر۔ اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر و مغرب و وتر۔ اور اگر چاروں کی ہو تو
 فجر و عصر و عشاء پھرے۔ باقی۔ محیط۔ محمد آناز چھڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے۔ لکھائی۔ و روزہ کی
 نظر چھوئی اسنے نثار میں نہیں نہ کی تو نہ ہب یہ کہ جائز نہیں مگر بعضین۔ ح۔ پس اول نظر یا آخر نظر کی نیت کرے۔ ح۔
 یون ہی جب فوائت کثیرہ ہوں تو اول نثار یا آخر نثار چاہیہ لازم ہے اور یہی صحیح ہے اور یوں ہی مختلف رمضانوں کے روزوں
 میں نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے۔ اللہ۔ مسافر نے ایک ماہ تک نصر میں مغرب بھی دو رکعت پڑھی
 تو مغرب کل فاسد ہیں پھر اول مغرب فاسد ہو کر باقی نازین اس کے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جو از ہو گا اگر
 مغرب فاسد ہو اگر گئی۔ ح۔ واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر میں نظر پڑھی تو موتوں ہے اگر اس کے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
 باطل ہو گئی اور اگر نہیں حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہے اور اس کے نثار مزدور و مستحاضہ وغیرہ میں بہت ہیں جلا ذکر مفرد کے
 بیان میں ہو چکا تھا کہ م۔ ایک طفل بعد نثار عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو اخلاص تھا تو اسپر قضا ہے
 عشاء لازم ہوگی۔ ح۔ بخلاف اس کے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حاکم ہوئی تو اسپر قضا و عشاء نہیں ہے اور اگر بعد طلوع فجر کے
 جاگی اور اسوقت اسکو جیل ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضا کرے۔ الخلاصہ۔ قضا اگر ایسی ناز کی ہے جس میں اعتنا و
 تکرار ہے تو قضا واجب نواہ امام ہو یا مشرک ہو۔ اگر ایسی ناز ہو جس میں جبر واجب ہے تو قضا و بیاحت میں امام جبر کرے

اگر نماز کا وقت گزرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا کے قیاس پر جبراً نفل ہو اور امام مصنف صاحب العدایہ کے نزدیک
اختیار واجب ہو اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل شدید ہیں جیسا کہ نفل جبراً مختارین گذرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود والسجود

باب سجود السجود کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سو جس سے دو یا سو یا
بیان کرنا ضروری ہے۔ سو خواہ ناز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ متروک
یا کوئی نفل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب نفل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دو کیا جاوے
اگر قضاء سے اساتذہ رک ہو سکتا ہے تو قضاء کرے ورنہ ناز فاسد ہوئی۔ اور سنت ہو تو اسکی واسطے سجدہ نہیں اور قضاء
ہو اور اگر واجب ہو پس اگر سو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عدا ہو تو بدو ن و علاہ کے نقصان پورا
ہوگا۔ التمام خانہ والی۔ مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک بلا تعدد عدا چھوڑا۔ دوم پہلے تعدد میں عدا حضرت معلوم ہے
درود پڑھنا یا سو عدا بعد تعدد اخیر کے یہ سو چار ہا کہ تین رکعت ہو تین یا چار ہو تین اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے
چارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عدا آخر ناز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں
میں کہا گیا کہ سجدہ سو سے جبراً نقصان ہوگا۔ التمام۔ لیسجد للسهو۔ سو کا سجدہ کرے۔ ف۔ ناز نفل ہو یا فرض میں ہو
فی الزیادہ۔ کوئی نفل غیر خمس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی نفل کم کرنے میں۔ ف۔ مگر فرض کی
کمی بوسی ہو جائے شرط ہو اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ ف۔ اخیر تعدد کے ختم پر۔ بعد السلام
بعد سلام کرنے کے۔ ف۔ یہ مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایہ میں۔ پھر اس سے اخیر تعدد رہ گیا مگر
جو تعدد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم تمشد۔ پھر تمشد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم ناز کا سلام پھرے۔ ف۔ بالآخر
ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سو کرے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک
مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لہذا روحی انہ علیہ السلام سجدہ للسهو
قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جس میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سو کیا۔ ف۔
جیسا کہ صحاح السنہ میں عبد الرحمن مالک بن بجنہ رحمہ اللہ کی حدیث ظہر میں درمیانی تعدد سے سو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے
کہ ناز پڑھی ہوئے کے بعد اخیر تعدد میں جب لوگ منفر سلام سمجھ کر آپؐ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام
پہنچا۔ ف۔ یہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نفل ہے۔ ولما قولہ علیہ السلام لکل سو سجدتان بعد السلام
اور ہامی دلیل حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا نفل ہے کہ ہر سو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروحی انہ علیہ السلام
سجدہ سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سو کے بعد سلام کے کیے۔ ف۔
یہ حدیث صحاح السنہ میں حدیث ذوالیدین سے مروی ہے جس کے آخر میں ہے کہ پس آپؐ نے دونوں رکعتیں یعنی چھ سو
کیا تھا پھر جن پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سو کیا۔ اور صحیح مسلم داود و نسائی کی روایت میں ہے کہ عمرؓ کی بین کما
بر حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھر دیا تھا آخر تک۔ اس میں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھر پھر دو سجدے کیے
پھر تحلیل کا سلام پھر۔ بالجملة ان دونوں حدیثوں میں آپؐ کا نفل بعد سلام کے ہے۔ فقار حضرت روایتاً فعلہ۔
پس حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ ف۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کسی
کا سو ہو تو قبل السلام اور یا دینی کا سو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اس پر وارد ہوئی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فیہ تمسک

کہا کہ اگر دو سلام پھر دینے تو اسکے بعد سجدہ سو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی موصوب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی محتاب ہے۔ لیکن شمس الائمہ و محدرا لاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور نقیۃ ابواللیث رحمہ نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہواصح صحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما ہوا المعمود۔ یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معمود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور معمود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اذنی مخصوص ہے۔ مترجم کتاب پر کہ عجب بیان قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز سے خارج ہو جائیگا پھر سجدہ سو نہیں کر سکا حالانکہ بالاتفاق جیسر کوئی رکن یا سجدہ ثلاث نمازی باقی ہو وہ خود کر لیا اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے صحیح فرمایا ہے۔ واسر تا علم۔ م۔ ویاتی بالصلوٰۃ علی البقی علیہ السلام والد عارفی تعدۃ المسو۔ اور آد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فقرہ لاسلام رحمہ کا مختار ہے۔ ہواصح لان الدعاء موضع آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سو سے پہلے اسی نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رحمہ کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضی خان و طبرہ میں کہا کہ یہی احوط ہے یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سو میں چاہیے۔ فافہم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سو کا سجدہ اسواسطہ فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بشکر تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھر دے۔ ہ۔ پھر اس سو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال ویلزمہ المسو اذا زاد فی صلاتہ فطلأ من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے۔ ف۔ یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے۔ و ہذا یدل علی ان سجدۃ المسو واجبۃ۔ اور یہ قول کہ سو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سو پیدا ہونا تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا بھی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہو گا۔ م۔ ہواصح۔ یہی صحیح ہے۔ لانا تجب بجز نقصان تکلیفی العبادۃ لکلون واجبۃ۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس نقصان کے جو عبادت میں ممکن ہوا تو یہ واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہوتا نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور ہے اور یہی قول مالک رحمہ کا ہے اور قتادہ رحمہ نے فرمایا کہ کہ اگر کسی نے نماز کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عظیم حساب کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سو در نہ اعادہ سے تو سجدہ سو واجب ہوا۔ کالہذا فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیان ہیں۔ ف۔ مثلاً حدیث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر چرانہ کی قربانی واجب ہے و اذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجدہ واجب ٹھہرتو۔ لا یجب الا تبرک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب ہو گا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرنے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ با مقدم کرنے یا مکرر کرنے یا کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہبا۔ در حالیکہ سو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عدا اور رکن میں مرتب تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے بدوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ نہ احوال الاصل۔ یہی اس سجدہ سو کے لیے اصل ہے۔ ف۔ مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ و اما وجبت بالزیادۃ لانا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ ورنہ پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہو لہذا کہا گیا کہ اصل یہ تھمیری کہ سہو واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کما فی بیان پھر یہ سجدہ سہو بجالانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتیٰ کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یا شک کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس سے سہو ساقط ہو گیا۔ یوں ہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یا شک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یوں ہی جمعہ کے سو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یوں ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کر ناجائز نہیں رہنا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہو گا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام اس سجدہ کے قصد سے کرے تب سہو سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کر دنگا تو بھی اس پر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کما فی الفتح۔ پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت نہ ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ قال فیلزمہ اذا ترک فعلا مسونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی نفل مسنون چھوڑا۔ گانہ ارادہ فعل واجباً۔ گویا نفل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ ارادہ تیسرے سنتہ ان وجوبہا بالسنتہ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ ورنہ تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا اس کے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ اور ترک قراۃ الفاتحہ۔ یا سورۃ فاتحہ کی قرأت چھوڑی۔ لانا واجبہ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ اور القنوت اور التشہد اور تکبیرات العیدین۔ یا چھوڑے قنوت اور تریا التیمات یا عید الفطر واضحی کی تکبیرات۔ لانا واجبات۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ فانه علیہ السلام واطلب علیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ میں غیر ترکہا مرة۔ بدون انکے ایک بار چھوڑنے کے۔ ورنہ یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایک بار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ ورنہ یعنی جس علامت سے وجوب پہچان کر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اس کو ترک کی گنجائش معلوم ہو جاتی۔ ولانا نضات الی جمیع الصلوۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز تکیرت نسبت کی جاتی ہیں۔ ورنہ اور بولا جاتا ہے کہ در کاتقوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فعل انہا من خصائصها وذلک بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف غروب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی۔ ورنہ کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تھو نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا۔ ثم ذکر التشہد یتمثل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراۃ فیہا۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا چاہیے قعدہ دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التیمات پڑھے جانے کو حقیقتہً محتمل ہے۔ ورنہ پس بعدہا مجازاً سب محتمل ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک ان میں سے واجب ہے۔ ورنہ یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا۔ و فیہا سجدۃ السہو۔ اور جب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ ہوا صحیح یہی صحیح ہے۔ ورنہ حتیٰ کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ ولو جہر الامام فیما یخافت۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے اور خافت فیما یخبر۔ یا اخفا کیا ایسی نماز میں کہ خبر واجب ہے۔ تکریمہ سجدۃ السہو۔ نماز پھر سجدہ سہو لازم ہو گا۔ ورنہ خواہ نماز ادا ہو یا قضاء ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان البحر فی موضعہ والمخافۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہاں پہنچے موقع پر اور انفراد اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہر وقت تو ترک سے سہولاً لازم ہوگا۔ پھر کس قدر سہولت
 ہوگا جواب دیا۔ وَاخْتَلَفَ الرّوایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ والا صحت قدر
 ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفصّلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں
 میں۔ وقت خواہ انفراد کا جہر ہو یا جہر کا انفراد ہو بقدر جو ناز ہو۔ لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یکن الاحترار
 عنہ وعن اکثری ممکن۔ کیونکہ خفیف جہر و انفراد ایسی چیز ہے کہ اس سے بجا و ممکن نہیں اور کثیر سے بجا و ممکن ہے۔ واما صحیح الصلوٰۃ
 کثیر۔ اور بقدر سے ناز صحیح ہو جاتی ہے وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ آیت واحده و عندہما ثلث آیات۔ اتنی بات
 میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ وقت پھر مسئلہ
 میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ و نہانی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سو کا امام کے حق میں ہے سو اسے منفرد کے
 لان الجہر و المناقۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر و انفراد تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ وقت اور منفرد اگر جہر انفراد
 ان نازوں میں جو مخالفت سے بڑھتی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قصاے جہر میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر ہوتا ہے
 میں اسپر سو کا سجدہ نہیں ہے۔ منع۔ (فروع) سجدہ سو واجب نہیں بسطہ و قعود میں اگر جہر ہو تو منع البتہ و منع البتہ و
 تکبیرات انتہائی میں سو اسے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ تحقق
 بزائد ہو تو اس کے ترک پر سجدہ سو واجب ہے۔ وقت سجدہ سو واجب ہے اگر تکبیرات عیدین میں کوئی یا کل جوڑیں۔ وقت۔ یا بڑھائی یا
 امام بے موقع لایا۔ البتہ منع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ وقت۔ یا رکوع سے قوم نہ کیا۔ یا اصح قول پر
 ایک سجدہ کے بعد سیدہ حانہ بیٹھا۔ خلافاً للصحیح۔ یا تبدیل ارکان ترک کی۔ کما صحیح الہدایۃ۔ یا کوئی سجدہ نازی نہ جہر لا تھا اسکو
 ادا کرنے میں آخر ناز تک تاخیر کی ورنہ جوڑنے سے ناز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ امتحانات
 پر اہم صل علی محمد پڑھایا۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا میں نے ہون یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں
 حتی کہ بعد رادے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس ناز میں کسی پہلی ناز کی نسبت کچھ سوچا رہا اگر جہر دیر تک ہو سو نہیں
 ہے۔ وقت۔ یا حادث ہو گیا اور وضو میں سوچا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بعد رکن دیر ہوئی تو اسپر سو ہے۔ کما فی الصحیح
 یا قرات کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے مؤخر کر دیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے و نفل کے کل سے فاقہ پوری یا اکثر جوڑی
 نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ جوڑی۔ یا الجنبی۔ یا احوط قول پر اخیرین میں جوڑی
 وقت۔ یا فاقہ کو سجدت پر کر رکھا اگر جہر اکثر ہو نہ بعد سجدت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی یا بعد فاقہ
 کے ایک بڑی آیت یا تین جوڑی آیات جوڑی یا رکوع میں یا دیکھا تو حکم ہے کہ کم از کم پڑھ کر رکوع کرے مگر سہولاً لازم ہے یا آیت
 قرآن کو رکوع یا سجدہ یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سو ہے
 اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاقہ کر پڑھایا یا فاتحہ دسورہ پڑھا تو علی الاصح سو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجدہ سو جب
 چھوٹا تشہد کل یا بعض خواہ تعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرات کے تشہد پڑھا تو
 اسپر سو نہیں اور اگر بعد قرات پڑھا تو سہولاً لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطقی عن محمد بن خلفان النخعی۔ اور
 رکوع و سجدہ دومہ میں تشہد سے سو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سو نہیں۔ مبط السرخسی۔ تعدہ میں بھائے تشہد کے
 فاتحہ پڑھا تو اسپر سو ہے۔ الخبط۔ اگر تعدہ اول میں تشہد کر پڑھا تو اسپر سو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا
 تو سجدہ سو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ تبیین۔ وقت۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المعمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر
 سلام پھیر دیا تب یا د آیا تو خود کر کے تشہد پڑھے اور تینوں میں کے نزدیک اسپر سہولاً لازم ہے۔ الخبط۔ اگر بھائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سوہی۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اس میں کوئی ذکر مسنون نہیں تو ترک سے سو نہیں جیسے باین ہاتھ پر
دایان باندھنا۔ محیطہ و در کعب یا تین سجدہ کیے تو سوہی اور عمدہ کرنے میں سجدہ سو گانی نہیں۔ گمانی الجعفی۔ اور شافعی
نے کہا کہ گانی ہر اور وہ سجود قدر ہے۔ اگر سوہ سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
ترتیب جھوڑنے سے اس پر سوہی۔ یعنی۔ واضح ہو کہ سو کا حکم تو فرض و فعل وجہ و جہدین میں یکساں ہے مگر ہمارے مشائخ
نے فرمایا کہ عیدین وجہ میں امام سو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المضمرات۔ عن محیط۔ قال و سوہ الامام
یوجب علی المومنین السجود۔ اور کہا کہ امام کا سو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
سو کے وقت امام کے ساتھ میں نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتیٰ کہ جب امام سجدہ کرے تو
اس کے ساتھ میں سجدہ کر لے پھر اپنی باقی ناز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہاں تک
کہ امام کے سو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سو کیا تو مسبوق اس کی متابعت میں ٹوٹا
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہیں ٹوٹا یا سجدہ کر چکا ہو تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ۴۔ لتقرر السبب الموجب
فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب تقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے
تابع یعنی مقتدی کے حق میں بھی تقرر ہو گا۔ اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب امام نے سو کیا تو امام اور اس کے مقتدیوں
پر سوہی۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ۵۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیتہ الامام۔ اور
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافروں میں ایک امام ہوا باقی
مقتدی ہوئے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی ناز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیوں پر اس کے پیچھے ہونے سے
لازم ہوئیں حتیٰ کہ چار پر سلام پھیریگے۔ کیونکہ امام کے حق میں موجب تام کرنے کا مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد
الامام لم یسجد المومنین۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد
مزنی رحمہ اللہ و ابوی رحمہما اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانه یصیر مخالفا و التزم الاداء المتابع۔ کیونکہ مقتدی
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اس نے التزام ہی کیا تھا کہ امام کی متابعت میں ادا کریگا۔ ف۔ اور
حدیث میں ہے کہ فلا تملقوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطار حسن بصری و ابراہیم غنی کا اور مذہب
نوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سجد المومنین لم یلزم
الامام ولا المومنین السجود۔ اور اگر مقتدی نے سو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہیں امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد و جہد
کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر نہ سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ و لو تابع الامام فلیجب
الاصل تبعاً۔ اور اگر امام بھی اس کی متابعت کرے تو جو اصل نہادہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ اثبات ہو جانا بالاصل
ع۔ در حقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث میں باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہر طرف ایک
ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک ناز امام متضمن ناز مقتدی ہے۔ م۔ حتیٰ کہ علمائے نے کہا کہ امام نے تشدد پورا
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو پھر بشکرت تشدد پورا کر لے اگرچہ تیسری
رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اس پر متابعت نہیں ہے اور شک نہیں کہ صحابہؓ
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سو میں اتباع کی اگرچہ ان پر سو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی جھوٹی ناز قضا کر لے پھر امام
کے ساتھ سجدہ سو بارے نوکرے ورنہ آخر ناز میں کر لے اور اگر بغیر پوری نیچے امام کا ساتھ دیا تو کچھ گانی نہیں اور پھر
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر جھوٹی ناز قضا کرنے میں اس کو سو ہوا تو پھر سجدہ نہیں ہے بخلاف مسبوق کے اور سامع

کے پیچھے شہم مقتدی کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی لازمتیں کھڑے ہوئے اور اس میں سو گیا تو اپنے سو کے لیے سجدہ کریں اور اگر امام پر سو تھا اور اپنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کریں تو ان دونوں کی ناز میں سجدہ سو کر واقع ہنگام ہی کتاب الاصل میں مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف میں سو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا اگر وہ اسکی متابعت کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا اگر وہ اپنی ناز پوری کر کے سجدہ کریں کیونکہ دے لوگ لاحق ہیں۔ اگر امام کو سو کے بعد حدیث لاحق ہوا تو غلبہ کرے پھر مسبوق کو غلبہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو ناز پوری کر کے کسی حد تک کو اپنی جگہ کر دے وہ سجدہ کرے اور مسبوق اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر نہ کیا تو آخر ناز میں کر گیا لیکن اصول کی رعایت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کر دے۔ پھر اگر امام کے پیچھے مسبوق ہوں تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب کھڑے ہو کر تنہا اپنی اپنی باقی پوری کریں۔ اور استسنا بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاول اور جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکرہ وحوالی حالۃ القعود اقرب عاد و قعدہ و تشدد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت میں کہ وہ بیشک سے زیادہ نزدیک ہو تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشدد پڑے۔ لان ما یقرب من الفی یاخذ حکمہ۔ کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اسی کا حکم لینی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بنزہ بیٹھنے کے ہے۔ اور امح یہ کہ نچا دھڑ آو حاسدھا اور بیٹھ نہ ہو تو بیشک سے قریب ہے۔ ف۔ ثم قبل یسجد للسمو للتاخر۔ پھر کنا گیا کہ سو کا سجدہ کرے بوجہ تاخیر کے۔ و الاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقیم۔ اور امح یہ کہ سجدہ سو نہیں کر گیا جیسے وہ کھڑا ہی نہیں ہوا۔ ف۔ کیونکہ شریع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا اشارہ نہیں کیا۔ ف۔ و لو کان الی الیقام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کا لقا لم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی میں ہے۔ و یسجد للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور فقہا رشاخ بخارا ہر اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا ہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث میں آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگوں نے تسبیح پڑھی پس بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے ہوئے تھے اور جو حدیث میں آیا کہ آپ نہیں بیٹھے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت میں کہ بیٹھا نہیں تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہنا کہ صحیح ہے کہ ناز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ منعیف ہے کیونکہ اختتام یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہیں کیونکہ رکعت سے کم بڑھا تا منفہ نہیں ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے نوازع عدم فساد ہے۔ فخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البصر۔ پھر مقتدی نے اگر التیمات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور اگرچہ تیسری رکعت نوٹ ہونے کا خوف ہو۔ کما فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول میں کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاول حتی قام الی النخاستہ رجع الی القعدۃ مالم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سو کیا حتی کہ پانچویں رکعت کو سیدھا کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلح صلاۃ و اکثہ ذلک لان ما دون الرکعہ یجمل الرقص۔ کیونکہ اس سہرنے میں اسکی ناز کی اصلاح ہوا ہے اور اصلاح اس سے بکلی ہے اس واسطے کہ پوری رکعت سے کم تو عبور نہ کر لے گا۔ ف۔ پس عبور کر لے۔ و الفی النخاستہ۔ اور پانچویں رکعت کو نوکر دے۔ لانہ رجع الی شئی محلہ قبلہا فی الرقص۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھر جس کا محل اس رکعت سے شہم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ و سجدہ للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ آخر دا جبا۔ کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ سو دیکھ واجب غلطی میں جو فرضی قعدہ اخیرہ ہے تاخیر کر دی ہے بالفاظی۔ صفت۔

اور ان قید انعامتہ بسجدة بطل قرعہ۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہو گیا۔ عندئہ
 خلافا للشافعی۔ یہ فرض باطل ہو جانا ہمارا مذہب ہی بخلاف قول شافعی۔ ف۔ مالک و احمد کے مع۔ لائے استحکم
 شروع فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الغرض۔ باری دلیل یہ کہ نفل میں شروع
 کرنا استحکم ہو گیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہوں اور اسکا بدیہی لازم یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے۔ ف۔
 جبکہ نفل مستحکم ہو گئی۔ و ہذا لان الرکعۃ بسجدة واحدة صلوة حقیقہ۔ اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت
 تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ میں درحقیقت ناز ہو۔ حتیٰ یحسب بہا فی یمنہ لایصلی۔ حتیٰ کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو
 ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حائث ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہاں رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی ناز
 پائی گئی اور وہ نفل ہی تو لا محالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو ناز پڑھی اُسکی فرضیت کم ہو گئی۔ و تحولت صلاتہ نفل لاداء
 ناز بدل کر نفل ہو گئی۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف خلافا لمحمد رحم علی مام۔ یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف
 کے نزدیک ہی برخلاف قول امام محمد رحم کے بنا برائے اصل کے جو گندی۔ ف۔ کہ بطلان و صفت سے اصل تحریر نہیں
 جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے۔ فیضم الیہا رکعتہ سادستہ۔ پس شخص کے نزدیک ان پانچوں کے ساتھ
 چھٹی رکعت ملاوے۔ ف۔ اگرچہ فجر عصر ہوتا کہ نفل جفت ہو جاوے۔ و لو لم یضم لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے
 نہ طائی تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لائے مطلقون۔ کیونکہ وہ مطلق ہیں۔ ف۔ یعنی قصد اُسنے نفل شروع نہیں کی
 پس قضاء لازم نہیں۔ پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہیں ہے۔ ف۔ ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجہتہ عند ابی یوسف
 لائے سجود کامل۔ پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچویں
 رکعت کے سجدہ کے لیے سرٹکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے۔ ف۔ اسواسطے کہ سجود کے سنی درحقیقت یکہ پیشانی رکھے۔
 و عند محمد رحم برقعہ۔ اور امام محمد کے نزدیک اسوقت دیا جاوے کہ جب سرٹیک کر اٹھاوے۔ لان تمام التشی باخرہ
 کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور سرٹیکنا شروع ہے جب اسکا آخر آوے۔ و ہوا لرفع۔ اور امام
 سر اٹھانا ہے۔ ف۔ تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے۔ و لم یصح مع المحدث۔ اور یہ سر اٹھانا
 حدیث کے ساتھ صحیح نہیں۔ ف۔ تو فرد ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے۔ فتویٰ کے لیے قول امام محمد مختار
 ہو جیسا کہ فقہ الاسلام نے کہا۔ ن ع ت۔ بعد ایسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا۔ و تکرر الاختلاف لظہر
 فیما اذا سبقہ المحدث فی السجود۔ اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہو گا ایسی صورت میں کہ جب سجود میں اسکو حدیث ہو گیا
 ف۔ تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی۔ نبی عند محمد خلافا لابی یوسف۔ تو امام محمد کے نزدیک بنا
 کرے بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ پس امام محمد رحم کے نزدیک فرض پر بنا جائز ہے کیونکہ ایسی سجدہ پورا نہیں
 ہو کیونکہ حدیث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جا کر دھوا کرے اور ٹیکہ قعدہ میں تشدد پڑھے اور سلام کر کے سو کا سجدہ
 کر کے تشدد کے بعد سلام پھرے تو اسکا فرض پورا ہو گیا۔ کافی افتح۔ اور اقبار امام کا جو حتیٰ کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو
 معلوم نہیں حتیٰ کہ ائمہ نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکی ناز باطل نہو گی تا وقتیکہ عدا یہ سجدہ نہ کریں تو معلوم ہوا کہ
 و ہر اقدہ جبوتر کر پانچویں کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدون کی ناز عبادگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ یا خیرہ طہر
 عود کیا ہو۔ و۔ یہ سب اس صورت میں کہ قعدہ اخیرہ کیا ہو۔ و لو قعد فی الرابعتہ ثم قام۔ اور اگر جو تھی رکعت پر قعدہ
 کر لیا قعدہ تشدد پھر پانچویں کو کھڑا ہو گیا۔ و لم یسلم۔ اور سلام نہیں پھر یعنی تاخیر کی۔ جادالی القعدۃ مالم یسجد لآخر
 وسلم۔ تو قعدہ کی طرف عود کرے تا وقتیکہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہو اور سلام پھرے۔ ف۔ جیسے حضرت مسلم نے

کیا اور سو کا سجدہ کیا۔ اور اگر قعدہ کی طرف حود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پیرہا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا۔ لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے۔ لان التسلیم فی حالتہ البقاء غیر مشروع و اکثرتہ الاقامۃ علی وجہہ بالتعود و کیونکہ قیام کی حالت میں سلام پیرہا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اس طرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے۔ فـ

تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جہد رپڑے آسا شمار نہیں۔ لان مادون الرکعت یجوز الرکعت۔ کیونکہ رکعت سے کم جھوڑے جانے کا محل ہے۔ فـ پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کیا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پیرے تو اسکے ساتھ حود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اسکی پیروی کرنے جادین مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر مقتدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں گے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف حود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پیرہا کریں۔ ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں۔ محیط و التمر ناشی عفت۔ یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو۔ وان قیما التمام مستحب بالسجدة ثم ذکر۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا۔ فـ ضم الیہا رکعتہ اخری۔ تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ملائے۔ فـ بمسوط سے یہ غلط ہے۔ فـ

ع۔ اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو۔ عفت۔ و ثم فرضہ۔ اور اسکا فرض پورا ہو چکا۔ لان الباقی اصابتہ لفظ السلام وہی وجبت۔ کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے۔ فـ تو کوئی رکن و فرض نہیں جو باقی ناز فرض تمام ہو گئی۔ صرف ایک واجب باقی رہا جسکا کلمہ سجدہ ہے۔ و انما یضم الیہا رکعتہ اخری تنفیہ الرکعتان نفلا لان الرکعت الواحدۃ لا تجزئہ تنفیہ علیہ السلام عن التبرؤ۔ اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتیں نفل نہ ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناظمی سے منع فرمایا ہے۔ فـ جیسا کہ باب الوتر میں تمیز ابن عبد البر سے گنداز۔ جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی ناز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاوے گی فرمایا۔ ثم لا یجوز بان من سنتہ الظہر ہو صحیح۔ پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دو گانہ سنت الظہر کی نہ ہوں گی یہی صحیح بات ہے۔ لان المواظبۃ علیہا تحریمہ مبتدأ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دو گانہ بڑی تحریم کے ساتھ رہی تھی۔ ویسجد للسمو استحسانا۔ اور سو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان۔ فـ یہی مختار ہے۔ الکفایہ۔ لیکن انتقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المستنون۔ کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان ممکن ہوا۔ فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مستنون نہوا۔ فـ یعنی بطور واجب نہوا۔ یعنی قول امام محمد ہے۔ و فی النفل لا یجوز لا علی الوجہ المستنون۔ اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مستنون نہوا۔ فـ یعنی بطور واجب نہوا۔ بقول امام ابو یوسف۔ و لو قطعہا لم یزمرہ القضا۔ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہ ہوگی۔ لانہ مستنون۔ کیونکہ وہ مستنون ہے۔ فـ کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو مشروع کیا حالانکہ اس پر فرض باقی نہ تھا۔ و لو اقتدی بہ انسان فیما یصلی ستا عند محمد لانہ المودعی بہذہ التحریم۔ اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دو گانہ نفل میں اقتداء کیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی قعدہ اس تحریم سے ادا کی گئی ہے۔ فـ

جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر جو پڑھنے کی صورت میں مقتدی جو پڑھ گیا۔ کما فی محیط۔ و عند ہما رکعتیں اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھ گیا۔ فـ صحیح ہے کہ اس میں قول ابو حنیفہ رحمہ مقتدین کی کتاب میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے۔ اجماع خلاصہ میں امام مصنف رحمہ کے ذکر کیا۔ مع۔ شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رحمہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔ لانہا حکم خروج عن الفرض۔ کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے۔ و لو اقتدی

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اقبال امام۔ اور اگر مقتدی سنے اسکو فاسد کر دیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک سبقتدار امام کے قضاء نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض واسلے کا اقتدار نفل واسلے کے بھی ہو۔ وعند ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ **ف**۔ اس پر قضاء ہے۔ یعنی رکعتیں لان السقوط لبعائر شخص الامام۔ وہ دو گانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے۔ **ف**۔ عارض یہ کہ امام نے اداے فرض سمجھ کر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سوتھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتدار کی ہے۔ اور اصل یہ کہ صلوٰۃ مفقودہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے مشروع نہیں جبکہ قصد کمال ہو حتیٰ کہ طفل و احمق پر قصد قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فی الاسلام عن اللہ اور۔ اور یہاں ابو یوسف کے قول پر فتویٰ قرار دیا۔ مع ہ۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد تعدد کے پانچویں ٹپڑے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ مانعت بعد فجر عصر کے نوافل قصدی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث لا یجری احکم الہم۔ اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے ٹپڑے سے منع فرما یا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد منوع نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ م۔ قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسا فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخر میں لم یمن۔ امام نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اس میں سو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر جا تا کہ اس دو گانہ پر دوسرا دو گانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی اسکو بنا کر کی اجازت نہیں ہے۔ **ف**۔ نفع۔ لان اسجو بطلان وقوعہ فی وسط الصلوٰۃ۔ کیونکہ سجدہ السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلئے کہ سجدہ ناز کے بیچ میں پڑ گیا۔ بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نومی الاقامۃ۔ بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھر دینے کے اقامت کی نیت کر لی۔ **ف**۔ تو اس پر ناز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دو گانہ دیگر ٹپڑے لے حالانکہ درمیان میں سجدہ سہو ہو تو یہ منتقل سے مخالف ہوا۔ حیث یعنی۔ کیونکہ مسافر تو بنا کر بنا ہے۔ **ف**۔ مگر مسافر میں عذر ہے۔ لان لو لم یمن بطل جمیع الصلوٰۃ۔ کیونکہ مسافر بنا کر نہ کرے تو اسکی پوری ناز باطل ہوتی جاتی ہے۔ **ف**۔ اور منتقل کی نہیں۔ ومع ہذا لو ادنی صح۔ اور باوجود اسکے کہ منتقل کو بنا کر بنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اس پر دو گانہ دیگر ادا کیا تو صحیح ہو گیا۔ بقوار التحرم۔ کیونکہ تحریم ہنوز باقی ہے۔ **ف**۔ اور شرط بھی تحریم ہے۔ پھر غیر فاسد الروایۃ صحیح۔ و بطل سجدہ السہو صحیح۔ مان سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا۔ یہی قول صحیح ہے۔ **ف**۔ یہی مختار ہے محیط۔ پس سجدہ السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے۔ سائیں ۶۔ ومن سلم علیہ سجدتا السہو۔ ایک نے ناز سے خارج ہونے کا سلام پیرا حالانکہ اس پر سجدہ سہو لازم ہے۔ فدخل رجل فی صلاۃ بعد التسلیم۔ پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس صلی کی ناز میں داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی اقتدا کی تو یہ اقتدار جب صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے ناز سے خارج ہوا اور اسکا خارج ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔ فان سجد الامام پھر اگر اسکا امام نے سہو کا سجدہ کیا۔ **ف**۔ تو امام ابھی ناز میں موجود ہے۔ کان داخل۔ تو یہ مقتدی اسکی ناز میں داخل ہو گیا۔ والا فلا۔ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی جب امام نے سجدہ سو جو ملا تو وہ ناز سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم اس تفصیل سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ہو داخل سجد الامام او لم یسجد۔ اور امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اقتدار کرنے والا بہر حال اپنے امام کی ناز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے۔ لان عنہ سلام من علیہ السہو لا یخرج عن الصلوٰۃ اصلا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جس پر سہو لازم ہے اسکو

تاز سے اصلاح نہیں کرتا۔ **ف** یعنی نہ توقف اور نہ بے توقف۔ لانا وجبت جبر اللتقصان۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوا جو واسطہ پورا کرنے نقصان کے۔ **ف** جو ناز کے اندر آگیا ہو۔ فلا بد ان یكون فی احرام الصلوٰۃ متوضئاً ہو کہ یہ پورا کرنے والا ناز کے احرام میں ہو۔ **ف** مترجم کہتا ہے کہ یہ معنی رح کے موافق ترجمہ ہوا اور میرے نزدیک ادلیٰ یہ کہ فلا بد ان یكون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص ناز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ غلامہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ ناز کے احرام میں رہا ہو جو سلام کے خارج نہ ہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود ناز کے اندر دینی نقصان کو پیدا کرنے والا ہے نہ تاکہ ناز کے ساتھ سجدہ بھی مکمل نہ ہو۔ واجب ہے کہ ناز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو ناز سے خارج نہ کریگا۔ **و** عندہما یخرج علی سبیل التوقف۔ اور شخص کے نزدیک سلام اسکو خارج کرے گا مگر بطور توقف کے۔ **ف** یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موت ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو خارج ہو گیا۔ لانه محلل فی نفسه۔ کیونکہ سلام تو بذات خود محلل کرنے والا ہے۔ **ف** چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہ ہوا ممکن ہے۔ وانا لا یعمل لما جتہ الی اداء السجدة۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلیٰ کو اسے سجدہ سو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا سبب بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہوگی۔ **ف** تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار مہدم العود۔ اور در صورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ **ف** یعنی بر تقدیر کہ وہ سجدہ سو کی طرف عود نہ کرے گا کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا قبول۔ و یظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ مذکور میں۔ **ف** جبکہ سو والے کسی نے اعتقاد کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک ائمہ اربعہ اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ و فی انتقاض الطہارۃ بالقیۃ۔ اور دوم مقدمہ سے طہارت ٹوٹنے میں **ف** پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹنے والی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقدمی کا ہے۔ **ف** و تغیر الفرض بنیتہ الافاتہ فی جنبہ الحالتہ۔ اور سوم مسافر کا فرض تغیر ہو جانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ **ف** یعنی مسافر نے دو گنا قصر میں سو کیا اور سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رحمہما کے نزدیک اسی ناز کے اندر نیت باقی گئی تو اسکا فرض چار گنا ہو گیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہ ہوا خواہ سجدہ سو کرے یا نہیں۔ **و** من سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد ناز کا قطع ہے۔ و علیہ سہو۔ اور حال یہ کہ اس پر سہو بھی ہے۔ **ف** تودہ بالاتفاق اس قصد سے خارج ہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لیسوہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ اپنے سو کے واسطے سجدہ کرے۔ **ف** قبل اسکے کہ اسکو پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کہانی الاصل رح۔ یعنی قبل اسکے کہ کوئی مقصد ناز پایا جاوے اور خالی استخفاف نہیں جب تک کہ شے جانب قبلہ نہ جاوے۔ **و** لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع ناز نہیں ہے۔ **ف** بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ اسی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے تو جواب دیا۔ وینتہ تغیر المشرع فلفظت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو تغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ **و** مرفوع ایک نے مسئلہ میں سو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صدہ تین ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عدا۔ ستم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نازی عدا چھوڑا پھر نازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عدا چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق ناز فاسد نہیں کیونکہ

ہیں سلام سے وہ تحریم سے خارج نہوا۔ قول بشرطیکہ سجدہ نازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم و سوم میں باوفاق ناز فاسد ہوگی اور صورت چہارم میں ظاہر الروایۃ کے موافق ناز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو اس سے سجدہ سو واجب نہیں ہوتا۔ انتہدیب۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو تحریری پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل بے کین کر چکا تو نہ کرے اور اگر دل بچے کہ ابھی سجدہ سو نہیں کیا تو کرے اور اگر ناز میں کئی بار سو کیا ہو تو ایک بار دو سجدہ سو کافی ہیں۔ التلخیص۔ اگر ناز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمدہ اختصار قرار کیا تو اسے پڑا کیا اور اگر سجدہ کیا تو اس پر سجدہ سو لازم ہے۔ تافہیخان۔ اگر وتر یا تراویح میں جہر ہو تو سہو لازم ہے۔ التلخیص۔ اگر ناز فانیہ من لیتیم۔ یہ اسوقت کہ جماعت سے پڑھے۔ م۔ اگر امام کو سہو ہو یا جہر ہو ہو گیا اور اس نے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ ناز میں سو کیا ہو تو یہی دو سجدہ دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا مگر خلیفہ نے سو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول خلیفہ کرنے کے بعد سو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھر کر یا دیکھا کہ اس پر نازی ایک سجدہ بانی ہے پس کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول ناز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض کے ساتھ اس نے نفل کو خلط کر دیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھ کر اس گمان سے سلام پھر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا کہ گرنے سے تین رکعات پڑھیں حتیٰ کہ اگر وہ ان میں رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدرتشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی ناز مغرب صحیح ہو جائی اور بانی دو رکعت نفل ہوگئی اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی و دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے ناز مغرب سے بوجہ سلام کے باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے شروع نہیں ہو سکتی۔ انفع۔ پھر اگر دونوں کے فاسد ہو جانے کے بعد اب نئے سرے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔ (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ ناز کے اندر ہوا ہے کئی طور پر چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریم میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں و مانند اسکے یا کسی دوسری ناز کے متعلق اس ناز میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچا۔ دوم یہ کہ شک ناز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق ناز سے ہے۔ پھر کتاب میں اول قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ ومن شک فی صلاۃ فلم یدر ایشا صلی ام اربعاً۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی ناز کے اندر پس نہیں جانا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں۔ ف۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ وذلک اول ما عرض لہ۔ اور یہ شک بلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس ناز میں یہ بلا شک ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی معنی اشبہ ہیں۔ المحیط۔ استأنف۔ تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے ناز پڑھے۔ بقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاۃ ان یمضی علی طلیستقبل الصلوۃ۔ بدیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام وطمع کے کہ جب تم میں کوئی اپنی ناز میں یہ شک کرے کہ اسے کتنی پڑھی تو ناز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں لی۔ لیکن ابن سیرین رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کما جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کر لیتا ہوں یہ بعد جبر نے ایسے شخص کے حق میں جس نے زجا نا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رحمہ سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہ ہو۔ جبر نے منصور سے روایت کی کہ سید بن جبیر نے مجھے فتویٰ دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کر لیتا ہوں۔ اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ بیٹھنے سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے کہ کتنی پڑھی تو ایک بار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ اتباس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور یہی شیخ حاکم نے المستفیض سے روایت کیا۔ م۔ پھر اگر حدیث ثابت نہ ہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی نہیں کہ ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحریری کرنا یا کمتر بربارہ کھانا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے چنانچہ معنی رحمہ نے لکھا کہ امام ترمذی رحمہ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہؒ و اسکے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنا

تحریری کرے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحریری ہے اور سب اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر عبادت منوم۔ وان کان یعرض لکثیر انہی علی اکبر رائے۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ فـ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جب تو کرے جبکو تحریری کہتے ہیں۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتمہ الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحریری کرے۔ فـ پس اسی پر بنا کر کرے۔ ردالمحتار ص ۱۰۱ عن ابن مسعود رحمہ اللہ اذا شک احدکم فی صلاۃ فلیتمہ الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحریری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھر سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبۃ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحریری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اُسکی تحریری میں کوئی بات آوے اگر کسی مقید پر اسکا دل ہے۔ وان لم یکن لہ راسی نبی علی الیقین۔ اور اگر اُسکی کجی راے نہ ہو یعنی اُسکی تحریری کسی بات پر نہیں جی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ فـ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہے تو وہ ہونے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتمہ الصواب ام اربعاً نبی علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ میں پڑھیں یا چار تو کتر پر بنا کر کرے۔ فـ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبدالرحمن بن عوف سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سو کرے پس بخانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کر کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پر بنا کر کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور ترمذی کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کرے۔ اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھر اچھا ہے اس سے پہلے سو کے دو سجدے کرے۔ پھر اس میں سجدہ سو کے طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھر کر دو سجدے کر کے تشدد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سو کا سجدہ اس طرح کرے کہ سلام پھر کرنے سے پہلے کرے اور علیٰ ہذا یہ حدیث قول امام مالک رحمہ اللہ کی مؤید ہوگی کہ جب نماز میں سو کرے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سو کا سجدہ کرے اور اگر نماز میں کمی کا سو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک و سو میں طریقہ سجدہ میں بالاجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رحمہ اللہ نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رحمہ اللہ کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحریری کرنے سے اُسکی رائے کسی بات پر قائم نہ ہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ میں تحریری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحریری میں کوئی بات جی تو اس پر عمل واجب ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ تا درایسا واقعہ پیش آیا ہو تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رحمہ اللہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے سے پڑھے سکر وہ بدون اس کے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے۔ کما فی التبيين م۔ والاستقبال بالسلام اولی۔ اور نئے سرے سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ فـ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھر دوے پھر از سر نو تکبیر لکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفید نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانه عرف محلا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع میں تحریر کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ فـ بلکہ کلام تو مفید نماز ابنتہ معلوم ہوا اور عمدتاً ایسا کرنا اپنی تحریر کی حرمت تو زنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا تسلیم۔ بین احرام نماز سے تحلیل کرنا تو سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ مشکوک سلام پھرے۔ کما فی التبيين۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ۔ و مجرد التفتہ لغو۔ اور ظاہری نیت لغو ہوگی۔ فـ یعنی پہلے تحریر سے طرح نہو گا حتیٰ کہ اگر خالی نیت پر چند بار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سرے پر ختم ہیں اور وہ جب ہی کہ شاذ نامد ہوا ہو۔ بہادر صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسے تحریر کی اور اس کی تحریر کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ہے اور ابن العمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اگرچہ شکیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ مجروحہ شک کے سجدہ سولاً لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ شکیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ ایک رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سولاً لازم ہوا۔ مترجم کتاب ہی کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ صریح ہے کہ سجدہ سولاً بعد تحریر کے واجب ہے اور شیخ ابن العمام کا یہ خیال کہ یقیناً شکیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جس کے بعد بالیقین مواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا اور نہ ثواب پر جزم کرنا بوجہ شک کے غیر ممکن ہے صرف تحریر سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تحریر پر مبنی کیا شلتا میں دوا رہا میں شک ہوا اور تحریر سے میں معلوم ہو کہ تو پھر ایک رکعت پڑھ کر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحریر کسی بات پر نہ جمی تو وہ کثر پر مدار رکھے اور اگر کچھ گناہ نہیں لیکن نماز کو تمام کر لیا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو شکیک بات یا مبرزہ شکیک کے معلوم نہ ہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الاقل یقع فی کل موضع یوم آخر صلاتہ۔ اور در صورت کثر پر بناء کرنے کے ہر مقام پر جبکو آخری نماز تو ہم کرے قعدہ کرے۔ کیلئے یصیر تار کا فرض القعدۃ والحدیث علم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا جو پڑنے والا ہو جاوے۔ و۔ شلتا ایک دو درمیں اسکو شک ہوا اور تحریر نہ جمی تو اسنے حکم شرع ایک پر بناء رکھی پس ایک رکعت پڑھ کر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق بیان بیٹھ گیا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے اور یہی لیا گیا ہے۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اس واسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا وہ ضیعت ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت کی گئی حتیٰ کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھ کر آخر قعدہ پڑا اور اس کے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا بیان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہ ہو۔ پھر ظاہر انظر احتیاطاً یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ واصلہ اہم بیان استحسان ہو گا کیونکہ جب شرع نے کثر پر بناء کا حکم دید با تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور غلو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام مقتضی بسط ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ہم۔ پھر جس صورت میں کہ تحریر میں یا کثر پر عمل رکھا ہے سو کے دو سجدے کرے۔ و۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے خارج ہو کر یا بعد سلام کے شک ہو تو نماز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا نہیں پس اگر وقت ظہر ہی موجود ہے تو اس پر احادیث واجب ہے۔ اور اگر وقت نفل چکا ہو پھر شک ہو تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔ اگر نماز فجر میں شک ہوا کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پڑھ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے پھر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھ کر سو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہو تو دونوں سجدے پڑھے کہ نہ کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہوں دونوں کو پڑھ کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر میں شک ہو کہ اسنے دو یا تین پڑھیں پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کا پڑھنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو اہم محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ کو با کا اہم ہو گیا جیسے اول سجدہ میں حدیث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہو تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہو

کہ وہ دوسری یا تیسری کرے پس اگر اسکی تحریر میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو کر یا بیٹھ جاوے اور بعد فقہ کے استحباب ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحریر کرے پس اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری ہو تو پوری کرے اور اگر تحریر میں آوے کہ وہ تیسری ہو تو پھر قعدہ میں تحریر کرے اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پڑھیں بیٹھا ہو تو ناز فاسد ہو گئی اور اگر تحریر کسی بات پر واقع ہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی ناز میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچویں ہو تو اسی طہ پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچویں ہو تو جیسے ہم نے فرمایا نہ کر کیا کہ وہ قعدہ کی طرف ہو کر نہ پھر ایک رکعت پڑھ کر پھر ایک رکعت پڑھ دے۔ اگر ترکی دوسری یا تیسری میں شک ہو تو نیز رکعت تمام کرے اور اس میں قنوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اس میں بھی قنوت پڑھے ہی مختار ہے۔ اخطار یہ کہ اگر شک کی نام صورتوں میں خواہ تحریر پر عمل کیا ہو یا کثر پر بناوکی ہو سو کا سجدہ کرے۔ الفتح بھی۔ اگر ناز میں شک کیا کہ تین چر حین یا چار چر حین اور کچھ دیگر ایسی فکر میں یا پھر یقین ہو کہ تین چر حی میں پس اگر فکر میں قنوت یا سبچ پڑھا رہا اور بعد راسے رکن کے ساکت نہیں رہا تو پھر سجدہ سو نہیں ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اس قدر دیر گزری کہ فکر میں حالت تغیر ہوئی تو اس پر استسحاناً سجدہ سو ہے۔ المحیط الذخیرہ ص ۲۰۔ اگر ناز میں اس پر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسے مسح سر کا نہیں کیا تھا اس میں اسکو یقین ہو یا اسطرح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسے حدث نہیں کیا یا اسے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکر رحمہ اللہ فرمایا کہ جس حالت میں اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے ناز پڑھے ورنہ اپنی ناز تمام کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر جانا کہ اسے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا اسکو حدث ہوا یا نہیں۔ یا اسکے کپڑے کو مجاسف ہو چکی یا نہیں۔ یا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو ناز از سر نو پڑھے ورنہ ناز پوری کرے اور اس پر وضو یا کثر اجماع لازم نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ عثمانیہ میں ہے کہ ناز میں شک ہوا کہ وہ تکبیر ہی یا مسافر ہو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارغانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھائیں جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو چر حین یا اسکو تیسری یا چوتھی میں شک ہوا تو اسے گن اکھیون سے پیچھے داؤن مقدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر دے لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہوں اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤں اسے اس طریقہ پر احتیاط کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اس پر سو لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مصلیٰ تھا پھر حی یا امانت کی جب اسے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس ناز ظہر کو تین رکعات پڑھیں تو فقہار نے کہا کہ اگر مصلیٰ کے نزدیک اسے چار چر حین تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں تو سر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الظہیرہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو ان کے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلیٰ کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو ناز پھر سے اور اگر خبر عادل ہو تو اسکا قول قبول نہ ہو گا۔ المحیط۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ ان کے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں شک ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی کتہہ پر بنا کر کرے۔ و۔

باب صلوٰۃ المريض

مريض کی ناز کا بیان۔ اذا عجز المريض۔ جب عاجز ہو مریض۔ ف ناز سے پہلے یا ناز کے اندر۔ عن القيام کھڑے ہونے سے۔ ف تنی یا علی ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعداً تو ناز پڑھے جیسے ہوئے۔ ف۔ اگرچہ بیٹھا ٹیک سے ہو۔ برکع وسیجد۔ در حالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا رہے۔ فتنہ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو ہی
 صبح ہو۔ انتر ناشی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انصیر روح والدہ سایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلیٰ کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیرین
 ایچے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہو یا جو۔ انتہیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشانی پر
 غدر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نو۔ ۵۰ ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہو۔ م۔ اور اگر
 قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہو تو ترک جائز نہیں۔ الکافی۔ اور اگر بوجہ قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
 دو کچھ تورات کر سکتا ہو یا فقط کبیر تحریر تک قیام کر سکتا ہو تو جہد قدرت ہو یا بقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیچہ جاوے نہیں لگے
 طوائف نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو بیچہ اسکی ناز جائز ہونے کا خوف ہو۔ انصاف صراحتاً بقدر قیام سے
 یہ کعبہ سجدہ کے قدرت ہو۔ م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو صحیح یہ کہ بون ہی کرے اسکے سوا اسے جائز نہیں ہے اور اسطرح
 جب عصا یا خادم پر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو بون ہی لازم ہے۔ انتہیین۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہو اور باہر مسجد جاکے
 پر دبان قیام نہیں کر سکتا تو صبح یہ کہ مسجد جاوے۔ انصاف۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ
 گھر میں کھڑے پڑے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المختصرات۔ میں لکھا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی قیام
 فرض کو ترک نہ کیا جیسے مختصرات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی ادب یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جائز
 حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ پھر جب بیٹھے پڑے تو صبح یہ کہ چار زانو یا اتیمات کی بیشک وغیرہ
 بسطج اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ انصاف۔ اور اگر بیٹھنا استوی ممکن نہ ہو تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
 ممکن ہے تو بسطج بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت بیٹھ جانا جائز نہیں ہے مختار ہے۔ انتہیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس
 مریض کو تحریر وغیرہ کی قدرت قیام جانتا ہو یا تک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجدہ کی قدرت ہو چنانچہ او بیٹھا
 اور جب قیام کی قدرت نہ ہو تو بیٹھ کر رکوع و سجود سے پڑے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع
 قاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومی ایماؤ۔ دلیل اسکی واسطہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لاعمرا بن حصین رضی اللہ عنہ
 کے واسطے ہے (جنگو ابسرا کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑے پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہ ہو تو بیٹھے پڑے پھر اگر اسکی استطاعت ہی نہ
 تو کروٹ پر پڑے۔ ورنہ حالیکہ تو ایماؤ کرے۔ فتنہ۔ اس حدیث کو سوائے اہل مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
 ردو کیا اور نسائی رحمہ کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقیماً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو چٹ بیٹھ کر پڑے۔ اس
 ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چٹ ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا مستعذر ہو اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ بشارت
 ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ۔ بیشک مریض کو جواز اسلئے کہ نماز پڑھا
 مواخی طاقت کے ہے۔ فتنہ۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ لا یكلف
 اللہ نفسا ما وسعوا منہ اسکے آیات میں طاقت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگر بہ مشقت کے ساتھ
 ممکن بلکہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جہد و مشقت جس سے حرج لاحق ہو وہ دکر دیا تو بدو دن مشقت
 و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی تومی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطون آیت سے اشارہ ہے۔ م۔ قال فان لم
 یستطع ان رکوع و السجود۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجود کی نہ ہو۔ فتنہ۔ جیسے قیام کی استطاعت
 نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضی خان۔ اومی ایماؤ۔ توروہ اشارہ کر لے یعنی قاعدہ اپنی بیٹھے سے رکوع و سجود
 کا اشارہ کرنے۔ لائے وسیع مثلاً۔ کیونکہ یہی ایماؤ سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کی وسعت و طاقت ہے تو وہ بیٹھے ہو۔ ایماؤ سے
 اندا کر لیا۔ پھر چونکہ ایماؤ میں رکوع و سجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ وجعل سجودہ خفض من رکوعہ۔ اندا کر دے اپنے سجود

زیادہ پست تھا مہاجر نسبت رکوع کے۔ **ف**۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہو۔ لاندہ قائم مقام تھا۔
 کیونکہ ایسا قائم مقام رکوع و سجدہ کے ہو۔ **ف**۔ فائدہ حکم کا۔ تو ایسا رکوع و سجدہ کا حکم پایا۔ **ف**۔ لہذا ایسا رکوع سے یا سجدہ
 زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہر حتی کہ اگر دونوں کا ایسا برابر کر دے تو جائز نہیں ہر مکانی البتہ۔ اور یہ شخص نہو کا سجدہ بھی
 ایسا سے کرے۔ **الحدیث**۔ ولایرفع ابی وجہ شئی لیسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز پر
 سجدہ کرے۔ **ف**۔ یعنی اگر اپنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہو
 تو جائز نہیں۔ **فقوہ علیہ السلام** ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاقم براسک۔ کیونکہ حضرت صلعم
 کی حدیث میں ہے کہ اگر کچھ قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر دے نہ اپنے سر سے ایسا کر۔ **ف**۔ اور حدیث
 مع شان و ردیہ ہے کہ امام ابو بکر البزار نے مسند میں اور بیہقی نے المعرفین بطریق ابو بکر اسخفی روایت کی۔ قال اسخفی
 سفیان الثوری حدثنا ابو التریح جابر بن ابی نعیم صلی اللہ علیہ وسلم عامریضا الخ یعنی جابر نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ایک بیار کی عبادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر ناز ٹرختا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینک دیا پس اسنے ایک لکڑی
 کپڑی کی آسپر ناز پڑے تو اسکو بھی آپ نے پھینک دیا اور فرمایا کہ ناز پڑو زمین پر اگر کچھ استطاعت ہو ورنہ ایسا کر اور اپنے سجدہ
 کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رحم سے روایت کیا ہو سوا۔ ابو بکر
 اسخفی کے اور ابو بکر اسخفی کی متابعت کی جدا ابواب و عمار نے کہ ثوری رحم سے روایت کی ہے۔ **نعمی**۔ ابو بکر اسخفی راوی ثقہ ہے
 الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحیح کی اسناد سے ہیں جب ابو بکر اسخفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ **م**۔ اور طبرانی
 نے معجم میں اسی حدیث جابر بن عمر کے مانند حدیث ابن عمر رحم روایت کی ہے۔ **م**۔ بھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ ٹھاکر
 پیشانی سے لگاتا تھا اور یعنی رحم نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ **م**۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسوا
 کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجل وہ بمنزکہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
 پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ **م**۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض آسپر سجدہ کرنا ہو تو اسکی ناز جائز ہے۔
الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ **م**۔ **وان فعل ذلک**۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
 کیا۔ **و**۔ جو خفیض راسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکا تا ہے۔ **اجزاء**۔ لوجود الایا۔ تو اسکو کافی ہو گیا جو ایسا پائے جانے کے **ف**۔
 اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجدہ ہے۔ **م**۔ **ولیکن** اسنے بڑا کیا۔ **المغمرات**۔ **وان وضع ذلک علی جہتہ لا یتجزی لاعداءہ**۔
 اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا منہم ہے۔ **ف**۔ **یصح** ہے۔ **الخلاصہ**۔ اگر کسی کو زمین
 سجدہ کرنے کی قوت ہو مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہو تو ابھی اسکو ایسا نہیں جائز بلکہ اسکو ناک
 پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ **الذخیرہ**۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایسا جائز ہے۔ **م**۔ پھر ایسا کیلئے
 کتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ اسکا زیادہ ہو۔ **م**۔ **وان لم یستطع القعود**۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ **ف**۔
 جیسے قیام رکوع و سجدہ کی نہیں ہے۔ **استلقى علی ظہرہ**۔ تو اپنی پشت کے بل جٹ لیٹ جاوے۔ **وجہ**۔ رجلیہ الی القبلة۔
 اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ **ف**۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ **ف**۔ بلکہ ٹھٹھنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلاتا
 کر دہ ہے۔ **د**۔ **واومی بالرکوع والسجود**۔ اور رکوع و سجدہ کا ایسا کرے۔ **ف**۔ اور اسکے سر دونوں حوں کے بیچے ایک اور پٹھا
 تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ ٹھٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع و سجدہ کا ایسا ممکن ہو۔ **الکافی**۔ ورنہ بدون اسکے تو
 تندرست ایسا نہیں کر سکتا مریض سے کیونکہ ممکن ہو گا۔ **ف**۔ **فقوہ علیہ السلام** یصلی المریض قائما فان لم یستطع
 قاعدا فان لم یستطع فلی قفوا یومی ایما فان لم یستطع فاعبر تعالیٰ احق تقبول الغدر منہ۔ **م**۔ **بیریل** اس قول

کہ مریض کھڑے پڑے پھر نہ پڑے۔ جسے قویٰ ہے پھر نہ پڑے۔ جسے قویٰ ہے بل بیٹھے وہ حالیکہ ایسا کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے اور نہ زیادہ لائق ہو کہ اس سے قدر قبول فرماوے۔ ف۔ جبکہ ہندے اسکو اس حالت میں معذور رکھے ہیں یعنی پھر اس حالت میں اسکی ناز میں تاخیر ہو۔ پھر کلام یہ ہو کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے۔ نع۔ ہاں حدیث عمران رضہ میں ہمدت نسائی رحمہ صریح مذکور ہے اور اگر کیا جادے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی۔ روایت میں نوکر و ث پھر نہ کہہ ہو اسکا جواب یہ ہو کہ کچھ سناؤ نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس سبب المرض کسی جہت اور کبھی کروٹ جائز ہو جیسے عمران بن حصین رضہ کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان استغلق علی جنبہ و وجہہ الی القبلیہ جائز۔ اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس سیات سے کہ آسان نہ جانب قبلہ ہو تو جائز ہے۔ لہذا روینا من قبل بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث عمران رضہ کیونکہ امام مصنف رحمہ نے صرف کروٹ کی قدر نوکر کی ہو۔ بالکل چت و کروٹ دونوں جائز ہیں۔ الا ان الاولیٰ جو الاولیٰ عندنا۔ مگر فرق یہ ہے کہ اولیٰ ہمارے نزدیک پہلی صورت ہے۔ ف۔ یعنی چت لیٹنا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ کے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک پہلی صورت ہے۔ اولیٰ ہو۔ بہر حال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک چت اولیٰ ہے۔ لان اشارۃ المستغلق علی الی ہو اور اکلعبہ۔ کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہو اکلعبہ کی طرف ہوتا ہے۔ ف۔ اور حقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کر کے جو مقام ہے جسکو ہمارے حفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا پر مبنی خالی جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس چت والے کا ایسا اسی عمار کی طرف ہوتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولیٰ ہوا۔ و اشارۃ المستغلق علی جنبہ الی جانب قدیمیہ۔ اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب ہوتا ہے۔ ف۔ تو بدن کی توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رحمہ نے ظاہری توجہ بدن کو اولیٰ رکھا جیسے مبتدئ سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت ناز کو اولیٰ رکھا ہے۔ وجہ شادی الصلوۃ۔ اور اسی کے ساتھ ناز ادا ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایسا رکے ساتھ۔ ک۔ یعنی ہوا کعبہ کی طرف توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے۔ پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے ہرادر اگر ممکن ہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج واقعہ۔ یعنی حدیث میں فعلی جنبہ عام ہے کہ کروٹ داہنی ہوا بائیں ہو۔ ف۔ مع۔ واضح ہو کہ جہاں جگہ لٹنا مستخرج ہے ایک تو ناز مریض میں خواہ چت یا کروٹ۔ دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جادے لیکن شاعرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے۔ سوم جب نکلنے کو سختی ہو لٹا دین اور ہمارے اصحاب سے اس میں روایت نہیں لیکن متعارف چت ہے۔ چارم میت پر ناز کی حالت میں سے چت۔ جسم تہرین چت مگر دائیں پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ ہے۔ مع۔ اشد شتم تہجد پڑھنے والا بعد سنت فجر کے داہن کروٹ پر لیٹ جادے ہم۔ فان لم یستطع الا یاء براسہ اخوات عنہ۔ پھر اگر مریض کو سر سے بیمار کی طاقت بھی نہ ہو تو اس سے ناز میں تاخیر دیجائیگی۔ و لایومی یعیینہ ولا یقلبہ ولا یجانبہ۔ اور نہیں یاہر کرنا اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ ہنودن سے۔ ف۔ موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہ رحمہ سے صرف ہنودن سے جائز نہ کہہ کر اور امام محمد رحمہ سے آنکھوں سے جائز میں شک و قلب سے عدم جواز مروی ہے اور ہنودن کا ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رحمہ سے مختلف روایات ہیں ایک شل ابوحنیفہ رحمہ کے اور ایک میں ماتہ قول مالک و شافعی رحمہ کے آنکھوں سے پھر ہنودن سے پھر دل سے جائز نہ کہہ کر۔ مع۔ جیسے امام زعفر رحمہ کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ خلافاً لزعفر۔ بخلاف زعفر۔ قول زعفر رحمہ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک ان چیزوں سے ایسا جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک اگر جب سر سے نہ رت ہو چاؤ سے نہ عا ہادہ کرے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لہذا روینا من قبل بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کر چکا۔ ف۔ یعنی قولہ والا فام برأسک یعنی جب رنگی ہو جو روح کی قدرت ہو۔

تو سر سے ایسا کر۔ مع ۱۰ سین مال ہو اس واسطے کہ اس میں سر کے سوا سہ دوسری چیزوں سے مانعت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دوسری چیزوں سے ایسا کرنا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت میں نہیں آیا۔ م۔ ولان نصب الابدال بالراے المتنع۔ اور یہ مع سے کہ بدل کا مانے سے مقرر کرنا منع ہے۔ ف۔ یعنی سر سے ایسا کرنا ثبوت اور سر کے بدلے انگھون وغیرہ سے ایسا کرنا مکرر کرنا اپنی رائے سے بدل ٹھہرا نا جو اور وہ منع ہے۔ اگر بدون داد ہوتا تو ظاہر ہوتا تھا اور دونوں کا مجموعہ ایک شخص دلیل ہوتا کہ نص میں سر سے ایسا کرنا ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرا نا منع ہے۔ اگر کہا جادے کہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے ساتھ قیاس کرنے ہیں تو جواب دیا کہ لا قیاس علی الراس لانہ یتاوی می بہ رکن الصلوٰۃ دون العین واختیما۔ اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن لازم کا ادا ہوتا ہے نہ آنگھ و اس کے اعتبار سے یعنی بھون دون و قلب سے ف۔ حاصل یہ کہ آنگھ و بھون دون و قلب نہیں اور سر میں یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اور بجائے سجدہ کے ایسا اس سے نص میں قرار پایا۔ اور ان تینوں سے رکن مذکور ان میں ہوتا تو ان کا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ بھر جب آنگھ و قلب دہرے سے ایسا جائز ہوا اور سر سے ایسا کی قدرت نہیں تو ایسے مرتضیٰ سے ناز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ دقوله آخرت عنہ۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ آخرت عنہ یعنی اس سے ناز تاخیر کی جائیگی یہ قول۔ اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ۔ اشارہ ہے کہ ایسے مرتضیٰ سے ناز ساقط نہ ہو جائیگی ف۔ بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے میں ملت ہے بوجہ اختار عاجزی کے۔ وان کان العجز اکثر من یوم ولیتہ اذا کان مفیقا۔ اگرچہ عاجزی ایک رات دون سے زائد رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ میں ہو۔ ف۔ یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو۔ م۔ اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر میں ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتیٰ کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور اگر قضاء نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ ہوا الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف مختار شیخ الاسلام خواہر زادہ و فقہ الاسلام ہر دوی و قاضی خان وغیرہ کے کہ اُن کے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ ہون تو قضاء واجب نہیں ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ البناج۔ اور فتاویٰ الغیرہ میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ بشمول اس مسئلہ کے جو نوادر میں امام محمد رحمہ سے مروی ہو کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کنیون سیت اور پانوں ٹخنوں سیت قطع ہون تو اسپر ناز واجب نہیں ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ افاقہ خان۔ لیکن اصح یہ کہ اسپر ناز واجب ہے۔ ت۔ لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد میں نہیں جیسے اغار و جنون میں ہے۔ محیط۔ مگر امام مصنف نے باقتیاد امام قدوری و کرخی کے لایا کہ سبھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا۔ لہذا فہم مضمون الخطاب۔ کیونکہ یہ مرتضیٰ جبکہ افاقہ و ہوش میں ہے تو حکم ادا سے ناز کو سمجھتا ہے۔ ف۔ تو حکم ادا کا اسپر ناز ہے جس سے اسکے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر بالفعل ادا سے بوجہ معذوری کی ملت دی گئی بنا تک کہ قادم ہو۔ بخلاف المغمی علیہ۔ برخلاف اس شخص کے جس پر اغار کی بیہوشی طاری ہوئی ہے۔ ف۔ تو وہ خطاب ادا ہی کو نہیں سمجھتا تا سپر خطاب متوجہ نہیں کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ نظر احتیاط ہے اور سجدہ اسلام سے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ میں بوقت میں بیٹھے جانے کے واقع ہے کہ آخر دن رات میں پانچ نازین مفروض ہیں۔ کما فی البخاری۔ اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا اسکے برعکس کس قسم ہو بہر حال دونوں کا مجموعہ ۲۴ ساعات سے کم یا زیادہ نہ ہوگا۔ بھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر و حقیقت ملاقات اور امین اور اصلی اسباب نہیں حتیٰ کہ جن ملکوں میں دن ۲۲۔ ساعت اور رات صرف ۲۔ ساعت ہو یا مثلاً مشارک وقت نہ نکلے اس طرح کہ عرب شفق سے متصل ہے مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچون فریضہ نازین و دروسے رمضان کے فرض میں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴- ساعت میں پانچ نازین اور ۲۴- ساعت کے اندر ۴۸- گھنٹہ روزه اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۴۸- گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب شلاچہ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نازین نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات میں اس کے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴- ساعت پر مدار اور نور حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صحیح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴- ساعت کا ایک وقت ہے ۱۰- اسی پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴- ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴- ساعت میں سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کہ امی تھی اور یون ہی اس کے جواز کے لیے رہا۔ اور طیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روزہ کے تغیرات زیادہ ہیں چونکہ علم الہی غریب میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو کھڑی غیر نبوتی جادوئی توفیق نزول القرآن کی کوئی توضیح نہ تھی صرف حضرت علی امیر علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نارون کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ چلو خطاب کیا آنگاہ وجود اسوقت قطعاً ہو گا مگر مقصود اشارة تعلیم ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پرہیز میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جہاں بھی سمجھ جادو سے کیونکہ کمال طاعت و خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بہ و ن بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالکل پانچون نازین اسوقت ۲۴- ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ میں پھر ہر ایک اس میں تفصیلی حصہ پانی ہے۔ اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغواء کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اسے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پاپا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہے تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گزر چکا ہے اس واسطے محفل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہو گا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اسے عصر پائی یعنی چارون رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پاپا تو اس کے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر بیان بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا و ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغواء دن رات سے زائد نہ ہوا پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر حقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اسپر خطاب متوجہ ہو گا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رحم نے یہی اشارہ فرمایا کہ لا ینفی عنہ من الخطاب بخلاف النعمی علیہ کیونکہ معنی علیہ تو خطاب ادا کرنا سمجھتا ہے مین قیاس پر مریض مذکور کا قیاس درست نہیں کیونکہ مریض مذکور تو متیقن فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بافضل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نازین اس کے ذمہ واجب لاداً رہیں حتی کہ جب معذور زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو طی الامح کر وہ تعمیری ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ دیدہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چارون فاتحہ پانچون کے ہونے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح مین ہے اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نازہ ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ جنون کے مثل ہے کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہو گا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت کا قصہ لائق خطاب ہے پھر بھی اسپر ناز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ ہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اسپر قضاء نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہو بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر وجہ حشد یہ کہ اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

وہاں جیسے عمارتیں معمول ہر بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حالتہ کے روزہ کے ہر جگہ کسرتا ہے پھر نماز میں حسیح نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مہنف رحم نے تصحیح فرمائی ہو وہی صحیح و خارج ہے لیکن قنادی الظہیر سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتویٰ قول مرجع پر دیا کہ دن رات تک توفضاً لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پادے پھر اگر توفضاً نہ کرے توفذیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو توفضاً واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور ہر کوئی عقیدہ کے واسطے یہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی ادگاہ آتی جاتی ہو کہ اس پر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار شائبہ ہو جاتا ہو تو اس پر نماز اور اگر لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اس نے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ اقلیہ۔ یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے جس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رحم حتیٰ کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہو گئی یا نہیں تو مفسر ظاہر دلیل شرعی کی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی ہے۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہو گئے انہیں قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولیٰ ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایہ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ البتہ۔ پھر قیام کرنا جانتا کہ ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ابھی قیام سے عاجز ہو چکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلئے کہ یہی قیام معتبر ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی اقیام ولم یقدر علی الركوع والسجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہو مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ فن۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت ہو تو بھی کم بلزمہ اقیام۔ اس پر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ فن۔ بلکہ چاہے کھڑے ہو جائے بیٹھے اور بیٹھا افضل ہے لہذا فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایما۔ اور بیٹھے کھڑے در حالیکہ ایما کرتا ہو۔ فن۔ یعنی رکوع و سجود کا ایما کرے۔ لان رکعتیہ اقیام للتوسل بہ الی السجود۔ اسلئے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس فرض سے کہ قیام کے وسیلے سجود ادا ہو۔ لما فیہا من نہایت التعلیم۔ کیونکہ ایسے سجود میں انتہائی تعلیم ہے۔ فن۔ حضرت سجود غرضی کی یہی قیام کا ان لایعقبہ السجود لایکون رکناً فیخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اس کے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ کون نہ ہو تو مصلیٰ کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہو گیا۔ فن۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔ والافضل ہو الا یا وقاعداً۔ اور افضل تو یہی کہ ایما و سجود کرے در حالیکہ بیٹھا ہو۔ فن۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشہر بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایما کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ فن۔ بخلاف کھڑے ہوئے ایما و سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی علی الجحیم بعض صلواتہ قائم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جب کو قیام سے عاجزی اس طرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ فن۔ یعنی خواہ بالکل پیدا ہو گیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اس طرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ اتمہا قاعدا۔ تو بیٹھ کر نماز کو تمام کرے۔ رکوع و سجود در حالیکہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ فن۔ بشرطیکہ یہ دونوں کر سکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ بارکوع و سجود کا ایما کرے اگر انکی قدرت بھی نہ ہو۔ فن۔ بشرطیکہ بیٹھا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ بایست کر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہ ہو۔ فن۔ اور چت بیٹھا افضل اور کھڑے جائز ہے بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو ادلی ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ نبی الا علی الا علی فصار کا لا مقدار۔ کیونکہ اسنے ادنیٰ کو اعلیٰ پر مبنی کیا تو اقدار کے مانند ہو گیا۔ فن۔ چنانچہ اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اس کے اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجل جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہو یعنی پہلے فرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا

تو اختلاف ہو گا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آدیکہ لفظ فرمایا۔ ومن صلی قاعدا۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہے۔ یرکع رکعت مسجد بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ فن۔ یعنی یہ دونوں رکن حقیقہ ادا کرنا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ مطلق۔ بسبب مرض کی عاجزی کے۔ ثم صحیح۔ پھر وہ تندرست ہو گیا۔ فن۔ یعنی نازبن اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہ ہو۔ تو ایسی صورت بن۔ نبی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی ناز پر بنا کر بے۔ فن۔ یعنی جس قدر بیٹھے پڑھتا ہے۔ بانی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کرے۔ وقال محمد استقبال۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ نئے سرے پڑے۔ بنا علی اختلافہم فی الاقتداء۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ وقد تقدم میاں۔ اور اسکی بیان گذر چکا۔ فن۔ یعنی باب الامامہ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی کہ توسی کی بنا ضعف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر واسد اعلم۔ بہر حال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح بیان بھی قواعد کی ناز پر قیام کو مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی ناز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود بھی ہو تب جواز بنا ہے۔ وان صلی بعض صلاتہ بایا۔ اور اگر تھوڑی ناز کو ایسا سے پڑھا ہو۔ فن۔ یعنی رکوع وسجود کو ایسا سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ ثم قدر علی الركوع والسجود۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود برقرار ہو گیا۔ استأنف عند ہم جمیعاً۔ تو مینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے ناز پڑے۔ لانه لا یجوز اقتدار الركوع بالموسے فکذا الیہ۔ کیونکہ جو شخص رکوع برقرار ہو اسکا اقتدار کرنا ایسا کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے جو جب ابتدا نہیں جائز تو بنا بھی نہیں جائز ہے۔ فن۔ اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جان اقتدار جائز ہے تو مصلیٰ عاجز کو اپنے حال میں بھی بنا جائز ہے اور جان نہیں وان اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع جماع الفقہ من اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایسا کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریر پر تمام کرے۔ ف الجواب۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایسا پڑھا ہو پھر وہ ایسا کے ساتھ بیٹھ کر پڑھنے برقرار ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے پڑے۔ اطلع۔ بہ سب کلام فرض میں تھا۔ ومن التمتع التطوع قائما اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ ثم اعجمی۔ پھر وہ تسک گیا۔ فن۔ اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہو تو بھی لا باس ان تیو کا علی عصا یا وحائط او لقعہ۔ مضائقہ نہیں کہ یک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بٹہ جا دے۔ لان تہذا عذر۔ کیونکہ نفل میں یہ تمکان عذر ہے۔ فن۔ تو نیک دینا اور بیٹھا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر قدر میں دونوں میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وان کان الاتکاء بغیر قدر یکرم لانه اساتو فی الادب۔ اور اگر ٹیک دیدینا بغیر قدر ہو تو مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ فن۔ یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ وقیل لایکرم عند ابی حنیفہ لانه لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام رحم کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھا گیا تو جائز ہے۔ فن۔ مع قول پر حیا کہ فقر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ فکذا لایکرم الاتکاء۔ تو یوں کیا ٹیک دیدینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ تو بیٹھا جانے سے کم ہے۔ وعندہما یکرم لانه لا یجوز القعود عندہما فیکرم الاتکاء۔ اور صاحبین نے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے قدر بیٹھا نہیں جائز تو ٹیک دیدینا بھی مکروہ ہے۔ فن۔ مگر فقر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دیدینا امام رحم کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھا۔ ف۔ مگر قدری رحم نے کہا کہ۔ وان قعد بغیر عذر یکرم بالاتفاق۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھا گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما۔ اور امام رحم کے نزدیک اسکی ناز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقد مر فی باب النوافل۔ اور باب نوافل میں یہ

مسکند گذرا۔ فـ اور وہاں گھما کر صبح نفل پر امام کے نزدیک بے قدر بیٹھا کر وہ نہیں ہے جیسے نماز اسلام نے بنو طین نصیر
کی اور محیط میں کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ نماز یا کہ امام رحم کے نزدیک کراہت یعنی خلاف اولیٰ ہے حتیٰ کہ نماز جائز ہے اور حاکم
کے نزدیک کراہت تحریری ہے اور بنا بر تفسیر کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور کردہ کے فقط سے عدم جائز لینا جائز ہے اور چونکہ شامین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و بیٹھا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریراً اور امام رحم کے نزدیک قیاس میں بھی تمنا لیکن تمنا یا
مکروہ تحریری نہیں مگر خلاف اولیٰ یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ ملاحظہ و ملاحظہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے۔ نفل میں ایسا نہیں جائز جبکہ رکوع و سجود کی قدرت ہو۔ التا نارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے شروع ہو میں درمیانی
تشدد بھول کر جب بیٹھا تو قنات در کوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھا بنکر نہ قیام کے ہے۔ القاضی خان۔ و آخر میں
سودا سجدہ کرے۔ التا نارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھا پڑھنے کا پھر سجدہ
پڑھنا تھا کہ سو معلوم کر لیا تو تشدد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضی خان۔ مریض نے جو بھی رکعت کے بعد آخر سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایسا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قنات در کوع و سجدہ کیا اگرچہ ایسا ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قنات کی پھر چنانکہ تیسری رکعت ہے تو تشدد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قنات
پر چلا جاوے اور آخر نماز میں سودا سجدہ کرے۔ محیط۔ مریض اپنی نماز میں قنات و تسبیح و التعمات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التا نارخانیہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہو گا جس میں مریض
عاجز ہو اور جس میں قدرت ہے مریض مثل صبح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ بچا تھا ہے ولیکن اسطرح توجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو توجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الزام ہے جد جریح ہو یوں ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا اگر اس سے قبل رخ
پھیرنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں۔ یوں ہی جب سچو نا بھس ہو اور بدلتے دالے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں اور اگر
بدلتے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ محیط۔ اگر محسب بچو نا بدلتے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے محسب ہو جائیگا یا بدلتے
میں مشقت لاحق ہوئی ہے تو اسی طرح محسب بچو نا پڑھے۔ القاضی خان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
نماز پڑھ لی عواہ عدا یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہو گا تو جائز نہیں ہے اور یوں ہی
اگر بغیر قنات یا بغیر وضو پڑھ لے تو بھی جائز نہیں اور اگر قنات سے عاجز ہو تو بغیر قنات کے ایسا سے پڑھے اور مرد و عورت
مریض جو رو کو وضو کرنا لازم نہیں ہے۔ محیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
مثلاً سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال میں وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھا ایسا سے رکوع و سجدہ کرے اور
اگر اسنے قیام یا قعود میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھا ایسا کیا تو جائز ہے مگر اول فضل ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی اگر کھڑے ہونے
میں پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قنات نہیں کر سکتا اور بیٹھے میں ایسا نہیں تو بیٹھا پڑھے۔ السراجہ۔ کھڑے پڑھنے میں خون
کا نفث ہے یا مجرم ہونے سے پیشہ سیدھی نہیں ہو سکتی اور باہر کچھ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نماز میں مضار ہو یوں
اگر حالت صحیح میں چند ستون کی طرح پڑھے اور اگر مریضوں کی طرح پڑھے تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی تضامین
مرض میں جسطرح ہو سکیں اور اگر بگاڑا ہو بیٹھا یا ایسا سے۔ السراجہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بیٹھا یا جو اسکو رکوع و
سجدہ کے شمار و سود سے خبردار کرنا ہے تو جائز ہے اگر بدو ن اسکے ممکن نہ ہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز میں اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فایع ہو ورنہ مکروہ ہی بھی صحیح ہے۔ المفہرات۔ ومن صلی فی السفینہ قاعد امن غیر علیہ اجزاء عند

ابی حنیفہ و اقیام افضل۔ جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے ناز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے۔ وقال لا یجزیہ الا من غدر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں ادا ہوگی مگر جبکہ غدر سے بیٹھے۔ و۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ لان اقیام مقدمہ و علیہ فلا یشترک۔ ہوا کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ حرکت نہ کیا جائیگا۔ و۔ برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے۔ و۔ شترجم کتاہ کہ قول ابو حنیفہ صحیح و نفی باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہو گا۔ م۔ و لہ ان الغالب فیما دوران الراس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سرگوشا ہے۔ و ہو کا متحقق۔ اور یہ اند متحقق کے ہے۔ و۔ جیسے سفر میں قعر ناز کی رخصت ہو جائے کہ غالباً مشقت لاحق ہوئی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق ہو تو بھی قعر جائز ہے کیونکہ بظرف غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ہر مسافر کو قعر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھ کر پڑھنا جائز ہوا۔ الا ان اقیام افضل لانه بعد عن مشتبہ الخلاف۔ لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ مشتبہ خلاف سے دور تر ہے۔ و۔ یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ قعر جائز قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو تب ہر دو کا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ اس شبہ سے دور رہے۔ اور واضح ہو کہ کشتی میں مصلیٰ کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بظاہر جانور پر سواری کے۔ ذکر شمس الائمۃ السرخسی۔ مع۔ بصرہ حکم عام ہے خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں۔ و انحر ج افضل ما کمہ لانه اسکن ثقلیہ۔ اور کشتی سے باہر نکل آنا جائز ممکن ہوا افضل ہے کیونکہ اس میں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے۔ و۔ لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی میں ناز پڑھی تو بھی جائز ہے۔ ابن حزم رحمہ نے علی بن حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ بکو صحابی سردار نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مہاجر رحمہ نے فرمایا کہ بکو جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ مع۔ و الخلاف فی غیر المربوطہ۔ پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں ہے جو بندھی ہوئی نہ ہو۔ و۔ یعنی کنارے پر ٹکریے نہ ہو۔ و المربوطہ کا لفظ موطع ہے۔ اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی فہم ہے۔ و۔ اگرچہ عامہ مثل رخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی تنہا مربوطہ کی تفسیر نہیں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجلع بیٹھ کر جائز ہے اور اگر لاحق نہ ہو تو بھی امام رحمہ کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک بین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجلح بیٹھ کر نہیں جائز ہے۔ یعنی والد راہ و غیرہ۔ اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو صحیح ہے کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھے کے مثل ہے۔ ا۔ التمرناشی۔ اگر غدر ہو تو بالاجلح ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے۔ محیط میں ہے کہ کشتی میں اشاہہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ غدر ہو۔ ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے۔ اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ لی ہوں جیسے دریا دونوں پر نفل کی جماعت جبکہ آپس میں بندھے ہوں۔ امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور دریا میں رہتے یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز مدہ نہیں۔ اگر کشتی گھومنے بہاں جماعت و غیرہ پھرے تو مقتدی امام سے آگے بیٹھ جائیگا تاں فاسد و رد نہیں۔ اگر کنارے ناز پڑھا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا یا تاج کی چوٹی یا کھمبے کا ٹھونڈا ہوا ناز طبع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بجائے یا چرواہے لاری کو گلہ بردار نہ لانا وغیرہ

لہذا نہ جانہ بظاہر اگر دوران سر و حال میں اسکا کھڑا ہونا یا بیٹھنا یا ناز پڑھنا جائز ہے یا نہیں

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئین میں گرنے کا یا جھٹ سے گرنے یا غرق ہونے یا جہل جانے کا خوف ہو تو ناز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع ناز بڑھ کر اولیٰ جائز ہوگی۔ مع۔ ومن انعمیٰ علیہ خمس صلوات او دونہا قضی۔ اور جس شخص پر بیوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نازوں تک یا کم تو وہ ان نازوں کو قضاء کرے۔ وان کان انشد من ذلک لم یقض۔ اور اگر پانچ نازوں سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضاء نہیں ہے۔ ف۔ جبکہ اغار علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر شفا صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغار اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغار دوسرا شمار ہوگا البتہ میں۔ امام احمد کے نزدیک نائید میں بھی قضاء ہے چاہے جب قدر ہوں۔ و ہذا الاستحسان۔ اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہے۔ والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الانحاء وقت صلوٰۃ کا ملاحظہ البغرف شبہ البغون۔ اور قیاس یہ تھا کہ منعمیٰ علیہ پر قضاء نہ ہو جس صورت میں کہ اغار نے ایک ناز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہو گئی تو اغار شبہ جنون ہو گیا۔ ف۔ بقول بعض۔ اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک وشافعی رحمہما کی ہے مگر جبکہ اغار بوجہ جوری وغیرہ کا محبت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے۔ الحلیہ۔ واضح ہو کہ مذرتین طرح کے ہیں اول مستحبیہ میں تو وہ بالاجل علی نفع فرست ہے۔ دوم قاصر حبیبے فہم کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتیٰ کہ قضاء واجب ہے۔ سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جنون داغدار پس اگر وہ در او ہو جاوین تو مستند کے ساتھ لاحق ہونے حتیٰ کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونگے حتیٰ کہ قضاء واجب ہوگی۔ پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتیٰ کہ حبشی ناز کا وقت نکل جائے النافع۔ پھر ارجح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون مند ہو۔ مع۔ پس امام مصنف رحمہ نے جنون سے تشبیہ اس معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک ناز کا ل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ حبشی ناز کا وقت خارج ہو کر بعد کثرت ہو جاوے۔ م۔ وجہ الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوات فیصح فی الاداء۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغار جب دماز ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جائیگی تو انکی قضاء کرنے میں حج میں بڑ جائیگا۔ ف۔ اور حج کو امر تعالیٰ نے اٹھا دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں۔ و اذا قصرت قلت فلا حج۔ اور جب مدت ٹھوڑی ہوگی تو قضائیں ٹھوڑی ہونگی تو حج میں نہیں بڑیگا۔ ف۔ پس قضاء واجب ہے میں کتنا ہوں کہ یہ شعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حج کی جہت سے کثرت کی صورت میں ساقط ہو گئیں۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اغار ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ عامل انبی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجودیکہ وہ حقیقت باقی ہے تو یہ شخص جو الاداء کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو ناخیر لازم آئی نہ آگے دراصل واجب نہونی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے۔ مع۔ یہ توجہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغار کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ حقیقت باقی گراؤمی ناز کے فحال ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے۔ مترجم کے نزدیک کا بوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغار جس کا ترجمہ بیوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بدست کے خلاف ہے بلکہ اوپر تقریر مقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذرے تو ساقط ہو جیسے خمس الاثمہ شخصی کا اغار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو۔ بشا بہت جنون لیکن احتمال شائبہ خواب ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ شل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حج نہیں اور حد کثرت میں حج کی معاصدت سے ساقط کیا۔ والکثیر ان تزد علی یوم ولیقہ لانه یدخل فی حد کثیر اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاوین کیونکہ دس کے بعد دورہ میں داخل ہو جاوے گی۔ ف۔

جب کہ چوتھی ناز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کا ناغہ کرکذاذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغار کے ہر ایسا ہی ذکر کیا
ابو سلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رحمہ نے قواعد میں۔ بخلاف النجوم لان امتدادہ نادر
فیلق بالناظر۔ بخلاف قیاس کے کہ وہ مثل اغار کے نہیں کیونکہ نیند کا استدر دراز ہونا ہر قومیند کو عذر قاصر کے ساتھ
ہو حق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغار و جنون کا الحاق قندہ عند کے ساتھ ہر جیسے بہن مگر جب ہی کہ اغار یا جنون کی حالت
مست ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ لغیر من حیث الاوقات فہند محمد رحمہ لان التکرار تحقیق ہے۔
پھر کثرت فیذات کا اعتبار امام محمد رحمہ کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہر کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔
حتی کہ جب چوتھی ناز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہو گئی مثلاً۔ نھر کے اول سے اغار طاری ہو تو دوسرے دن تمام وقت نھر
نظر کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صبح ہے۔ ف۔ یہی صبح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور
شیخین رحمہ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ اُن کے نزدیک نھر سے اغار بعد دوسرے روز طلع آفتاب کے
بعد کثرت ہوگی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول احسان ہے۔ و ہوا لما توار عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہما والحدیث علی علم
اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ والحدیث علی علم۔ ف۔ محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ انجیرنا ابو حنیفہ
عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رحمہ انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغار ہوا تو ابن عمر رحمہ نے فرمایا کہ وہ نهار
کرے۔ عبد الرزاق نے نو رحمہ عن ابی ہریرہ عن ابن عمر رحمہ روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک مینہ اغار رہا تو قضاؤں
کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحزلی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک رات دن اغار
ہوا تو افاقہ کے بعد قضاؤں میں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رحمہ سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے
بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رحمہ سے روایت کیا ہے۔ مع۔ اگر آدمی یاد نہ دے تو ذکر ایک دن رات سے زیادہ پیش
رہا تو بالاجل قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دھار سے ایک دن رات سے زیادہ مفل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں لکھا
ایک دن رات سے زائد سوا تو قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوة

باب بیان سجدۃ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسے اور اسے ناز یا قضا واجب ہونے کی قیادت
ہے تو اس پر سجدۃ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ ملاحظہ چنانچہ اگر کافر یا جنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب
نہیں الزام ہے۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اس پر واجب ہے۔ محدث و جنب و رخصت پر پڑھنے یا سننے سے
واجب ہے۔ اگر پرند یا آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوئے سے سنا تو علی الصبح واجب۔ ملاحظہ۔ اور سونے والے
جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الصبح اس پر بھی واجب ہے۔ الفتا۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ
واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھنا اس پر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صبح تول پر اتفاق واجب
ہے۔ محیط السرخسی ملاحظہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور ہرے نے پڑھا تو اس پر واجب ہے۔ ملاحظہ۔ قال سجود
التلاوة فی القرآن اربعۃ عشر۔ اہم قدری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر المآثرات
۱۔ آخر اعرات میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسجدۃ ولیدجدون۔ والرحمہ۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ ولیدجد من
فی السموات الایہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ولیدجد فی السموات الایہ۔ ونبی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ
تہ اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون لا ذخان سجدا یقولون الایہ۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ عزرا
سجدا دیکھا۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ بلا سجدہ سورہ حج میں ہے۔ ف۔ قولہ اقم تراتن اسر سجدا من فی السموات

باستناد حسن۔ یہ صحیح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیانِ واجب سجدہ تلاوت میں ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو روایت ہو کہ دوسرا سجدہ نازی ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ان سجدہ نہیں بلکہ یہ معنی ہے کہ وہ ان سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایتِ ائمہ ابن عباس رحمہ اللہ کے کہا کہ ہمارے قول موافق اثر ابن عباس کو جتنے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ جتنے ہیں کہ سورہ حج میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بغیر میت یعنی واجب ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ ص میں امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آئی ہے ہم۔ و موضع السجدة فی حکم السجدة عند قولہ لا یسأملون اور سورہ حم السجدة میں موقع سجدہ کا لا یسأملون۔ پھر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کا تہدید قول تھا۔ اور مصنف رحمہ اللہ کا کہ۔ فی قول عمر بن الخطاب۔ حضرت عمر بن الخطاب کے قول میں۔ ف۔ یعنی حضرت عمر بن الخطاب نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا۔ لیکن یہ اثر غریب ہے۔ کتب میں نہیں ملتا ہے۔ ان اسی کے مثل ابن عباس رحمہ اللہ سے عبد الرزاق داہن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ف۔ و هو المأخوذ للاحتیاط۔ اور یہی قول بغیر احتیاط ہم نے لیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر موقع اس سے پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے میں حج نہیں بخلاف اسکے مقدم کرنے میں ادا ہو گا۔ یہی امام شافعی کا جدید قول دائی مذہب میں صحیح و مختار ہے۔ مع۔ و السجدة واجبة فی ہذہ المواضع علی التتالی والسماع سوا قصد سماع القرآن اولم یقصد۔ اور سجدہ کرنا انی مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام السجدة علی من سمعها و علی من تلاها۔ کیونکہ فرمایا کہ سجدہ ہے جس نے اسکو سنا اور اس پر جس نے اسکو پڑھا۔ وہی کلمۃ ایجاب۔ اور یہ کلمۃ ایجاب کا ہے۔ ف۔ یعنی جب یوں کہا جائے کہ علی السامع۔ اس پر جو سنے۔ تو ظاہر مراد یہ کہ اس پر واجب ہے۔ پھر بیان مطلقاً سننے والے پر رکھا۔ و ہو غیر مقید بالقصد اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ یوں نہیں کہا کہ سجدہ اس پر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا۔ بلکہ مطلقاً کہا کہ جس نے اسکو سنا۔ تو خواہ قصد کر کے یا نہ کر کے سنا یا بغیر قصد کے سنا بہر حال اس پر سجدہ واجب ہوا۔ شیخ زودی رحمہ اللہ نے کہا کہ اتفاقاً شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت ہو کہ نہ ہو اور ہمارا یہ مذہب ہے بنا بریکہ بعض نے واجب اسکو شامل قرار دیا۔ مع۔ ظاہر مذہب تو واجب ہے ہم۔ لیکن وہ سواری پر ابابار سے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور رکوع کے ساتھ جب کہ سجدہ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہوتا ہے۔ ت۔ پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت میں قسم میں بعض میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالیٰ و اسجد واسر و اعبدوا۔ یعنی تم سجدہ کرو اور تعالیٰ کے لیے اور اسکی عبادت کرو۔ اور بعض میں کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے مخالفت ہے پس صحیح حکم سے واجب اور یوں ہی کافرون سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے۔ لیکن دلالت ظنی اور غیر وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض نہیں بلکہ واجب تھا۔ اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا۔ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کی کہ سجدہ اس پر جس نے اسکو سنا۔ یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت عثمان رحمہ اللہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دھر کر سنا۔ طحاوی بخاری۔ اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رحمہ اللہ نے باوجود سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق بسند صحیح۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اس پر جو سننے کے لیے مستعد و طیار رہے وغیرہ سے خارج ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیان تلاوت بکثرت پر واجب ہونے میں مطلقاً مخصوص سورہ میں ملتا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے نہیں کھدے مگر ان کے ہم چاہیں اور غلبہ رکھ کر سجدہ ہو جاتا ہے۔

دیکھا اور لوگوں کو روکا۔ الموطاء۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورج پڑھی اور دو سجدے کیے۔ رداء المطاہی۔ دوم یہ کہ زید بن ثابتؓ نے سنت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ النجم سنائی اور آپ نے سجدہ کیا۔ کما فی الصحیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ سجدہ ص۔ غرائم سجود میں سے نہیں لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہیں۔ رداء البخاری والاربعة۔ اور ابو سعید الخدریؓ نے کہا کہ ایک خطبہ جمعہ میں جس پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اتر کر سجدہ کیا۔ رداء ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں تو واجب ہونے میں کچھ خل نہیں۔ اور حدیث ابو سعید خدریؓ میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہوئے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجالاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں ہے صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم پڑھی یعنی مکہ میں قبل ہجرت کے تو وہ لوگوں نے جن میں مومنین و کافر و جن و انس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے نہ انھیں۔ تاو۔ لیکن مفسر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں تو قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اصرار اسلٰی ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اُس کے عہدہ سے برآمد ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند نوامہ ہیں۔ اول یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورہ ق کے سورہ ص بھی سنون ہیں سوم خطبہ میں سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں۔ چارم سورہ نجم و مفعلات سورہ نون میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے بیجسم۔ تاخیر ادا سے سجود میں خارج نماز جائز ہے۔ واذاکما الامام آیت السجدة سجدہا۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے۔ فن یعنی ناز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ف۔ و سجدہا الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ فن۔ اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سنانا صحت کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لا لزامہ متابعہ۔ اس لیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے۔ فن۔ جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی ہے۔ لیکن سری نماز میں امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے بلکہ جو اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی ناز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے اور کر تشدد و سلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آدیکام۔ واذاکما الماموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی۔ فن یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرات سے بالاتفاق مانعت ہے اس نے آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوۃ۔ نماز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سننے اور نہ مقتدی فن بالاتفاق۔ ولا بعد الفرائع۔ اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ گریہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا مذہب ہے۔ فن۔ اور یہی مذہب امام مالک و شافعی و احمد کا بلکہ عامہ علماء رحمہم کا ہے۔ وقال محمد یسجد و نما اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہوں تو امام و مقتدی سب سجدہ کریں۔ فن بشرطیکہ آنھوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سنا تو مقرر ہو چکا۔ ولا مانع۔ اور نماز سے باہر کوئی امر ادا سے سجدہ سے مانع نہیں رہا۔ فن۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالت الصلوۃ۔ بخلاف حالت نماز کے۔ فن۔ کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانه یؤدی الی خلاف وضع

الامامة او التلاوة۔ کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلافت وضع امامت یا تلاوت کے۔ **ف**۔ وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اس طرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جاوے یعنی جو اہمیں اسکی پیشوائی کی ہیں انہیں اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین۔ پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدی نہیں دہاں اسکی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف۔ اور اگر امام سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا باقی مقتدی پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نازین نہیں بلکہ خارج ناز واجب ہوا۔ **ف**۔ یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو تاکہ اسکا اثر پیدا ہو۔ ولہذا ان مقتدی مجبور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیہ۔ اور شیخین رحم کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قرات قرآن سے اس حالت میں مجبور ہے کیونکہ اسپر امام کا تصرف نافذ ہے۔ **ف**۔ پس اگر مجبور نہ ہوتا تو مائل بلنہ پر غیر کا تصرف کیوں نافذ ہوتا۔ و تصرف المجبور لاحکم لہ۔ اور مجبور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی کہ مجبور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر شرعاً غائی نے کسی شخص کو مجبور کر دیا ہو پھر اسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بیفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو دامون کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب المجہدین مسائل آویگے بالجلہ جب امام کی قرات وہی مقتدی کی قرات ہوئی اور مقتدی خود قرات سے مجبور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متعلیٰ ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر۔ کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے۔ بخلاف الجنب والحاکض۔ بر خلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حاکفہ عورت کے۔ **ف**۔ کہ ان دونوں کو مجبور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ لانہما منہیان عن القراءة۔ کیونکہ جنب و حاکض کو قرات سے نہی مانعت کی گئی ہے۔ **ف**۔ اور منوع میں و مجبور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا اگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اسی پر انکشاف حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر انکشاف کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ بخلاف مجبور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ جبر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حاکض جب مجبور نہیں بلکہ منوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمین یہ دونوں برابر ہیں الا انہ لا یجب علی الحاکض تبلاً و تہاکماً لا یجب لیساعیما۔ مگر اس بات میں جنب و حاکض میں فرق ہے کہ حاکض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حاکض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ لافہم اہلیتہ الصلوۃ۔ کیونکہ ناز کی اہلیت منعدم ہے۔ بخلاف الجنب۔ بر خلاف جنب کے۔ **ف**۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمین اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے میں ناز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادا یا قضاء۔ اور حاکفہ عورت میں ناز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر ناز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا۔ الحاصل جنب و حاکض کی تلاوت تو جب سجدہ ہے کیونکہ مرتب منوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ مجبور ہے۔ تلج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حاکض کا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قرات سے منوع ہے اور جنب و حاکض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رحم نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہو تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر پودھی سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا۔ اسکو شخص الائمہ ہر کسی نے شرح کتاب الصلوۃ میں ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ شل حاکض کے نفاس دالی و کافر و مفل و مجنون ہے۔ **ف**۔ قتادی اصفری و ابوہریرہ۔ لیکن

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سنتے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل بن مقبرہ یون ہوگا چاہے کہ اگر وہ
 غیر ذرا ہو تو اس سے شکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ و۔ نشہ کاسست مانند جب کے ہو۔ محیط السخسی۔ رکوع یا سجدہ
 میں تلاوت کی تو شل تقدی کے ہو۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر ناز فاسد ہو گئی اگر حیض آجائے یا قمر ہو جانے کی وجہ سے
 ہو تو سجدہ ساقط ہو اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ لازم نہیں۔ محیط قاضی خان ت۔
 ولو سمعہ رجل خارج الصلوٰۃ۔ اور اگر تقدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو ناز میں داخل نہیں ہو۔
 سجدہ پا۔ تودہ سجدہ کرے۔ و۔ بشرطیکہ امام سے شکر اسی ناز میں شامل ہو گیا ہو۔ الحجہ برہ۔ ہو اصحیح لان الحجر ثبت
 فی خضم ظہر بعد وہم۔ ہی قول صحیح ہو کہ نہ مجبور ہو نا تو تقدیوں کے حق میں ثبوت ہو اگر تو اسے تہجد از نو گا۔ و۔
 پس غبر دان پر اسکا اثر ہوگا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ۔ اور اگر لوگوں نے درحالیکہ ناز میں ہو خواہ بطور امام یا بطور
 تقدی انھوں نے سنا۔ سجدہ من رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو انکے ساتھ ناز میں
 شامل نہیں ہو۔ و۔ تو اگر سجدہ واجب ہو لیکن لم یسجد وہا فی الصلوٰۃ۔ یہ لوگ ناز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔
 لانہا لیست بصلاتیہ لان سماعہم نہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نازی سجدہ نہیں ہو کہ نہ نماز
 اس سجدہ کو سن لینا کچھ ناز کے افعال سے نہیں ہو۔ و۔ بلکہ حق ناز کا تو ایسا استغراق و ادب سے توہم و خصوصیت ہو
 کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی ہو تو سن لینا خلاف ادب ہو نہ نفل ناز۔ و سجدہ وہا بعد پا۔ اور بعد ناز کے یہ سجدہ کریں۔ تحقیق
 سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا۔ و لو سجد وہا فی الصلوٰۃ لم یخبر ہم۔ اور اگر ان لوگوں نے اس سجدہ
 کو ناز ہی میں ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہیں ہو۔ لانہ ناقص کان النہی فلا یتاویٰ بہ اکمال۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہو
 بوجہ مخالفت کے تو جس طرح پورا ادا ہونا چاہیے ہو وہ ادا ہوگا۔ و۔ اور جو چیز کا ناقص ادا ہوئی ہو اسکا اعادہ واجب ہوتا ہو
 لہذا فرمایا۔ و اعادہ وہا تقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کریں کیونکہ اعادہ کا سبب تقرر چکا۔ و۔ یعنی ناقص ادا کرنا
 موجب اعادہ ہو تو اعادہ کریں۔ اور علامہ عینی رحمہ نے تو تقرر سببہا کی شرح میں لکھا کہ وہا السماع من غیر مجبور۔ توضیر بجانب
 سجدہ راجع کی اور یہ سو ہو ادر صحیح یہ کہ فنیہ جانب اعادہ راجع ہو جیسا کہ ترجمہ نے ترجمہ کیا ہو۔ م۔ و لم یعیذ بالصلوٰۃ۔ اور
 اس ناز کا اعادہ نہ کریں۔ و۔ جس میں خارج سے سنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرد السجدۃ لا یتانی احرام الصلوٰۃ کیونکہ
 خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا ناز کے احرام سے منافی نہیں ہو۔ و۔ تو ناز میں نقصان ہوگا تو اعادہ نہیں ہو کہ نہ کریں
 م۔ ادر صحیح روایت پر ہی اکثر امامون کا مذہب ہو۔ الخاصر ۵۔ و فی النوادر انہا تفسد لانہم راو اقیہا مالیس
 منہا۔ اور نوادر میں روایت ہو کہ ناز فاسد ہو جائیگی اس واسطے کہ ان لوگوں نے اپنی ناز میں ایسا سجدہ پڑھا یا جو ناز میں
 نہیں ہو۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ ناز فاسد ہونا امام محمد رحمہ کا قول ہو۔ و۔ ادر صحیح یہ کہ بالاتفاق
 فاسد نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام نے شیخ مبسوط میں لکھا ہے۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہو کہ اگر ناز میں کوئی فعل عمد آئے
 کرے تو ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ سو آئادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہو بنا بر آنکہ سو میں گذرا۔ فاحفظ۔ م۔ اگر منفرد امام
 نے عوامیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سنا تو ظاہر روایت میں اس پر اعادہ نہیں ہو اور اگر پہلے خارج سے سنا
 پھر خود عبادت کیا تو بھی سرایح میں ختم کیا کہ اعادہ نہیں ہو۔ انہر الخافق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کر
 اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سجدہ سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کر دیا
 اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کہیتے ہیں اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد میں آیات پڑھیں تو فوراً
 جائز ہوا اب سدا سے سجدہ کے رکوع کافی نہیں ہو۔ القاضی خان ۵۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے میں نیت ضرور ہو۔

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو اظہار یہ کہ جائز نہیں ہے رکوع سے آنکھ نہ اٹھائے بلکہ جمع نہیں جائز ہے۔ ۲۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا کہ داخل ناز سے کسی خارج ناز سے سنا تو اس پر سجدہ واجب ہے۔ بیان اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرا یا الامام وسمعنا رجل یسب معہ فی الصلوۃ فدخل معہ بعد ما سجد یا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو کسی شخص نے سنا جو امام کے ساتھ ناز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ۳۔ اور ہنوز سجدہ نہ کیا۔ لکن علیہ ان یسجد یا۔ تو اس پر واجب نہیں۔ ہاں کہ سجدہ کرے۔ ۴۔ یون ہی اصل میں مطلقاً مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ آیت سے پہلے آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لاناہ صائر مد رکعاً لبا وراک الرکعت۔ کیونکہ شخص تو رکعت پانے سے پہلے سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ۵۔ اور اگر اس نے پہلے رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ ۱۔ کافی ۲۔ نفع۔ ۳۔ وان دخل معہ قبل ان یسجد یا سجد یا معہ۔ ادا اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لاناہ لو لم یسمعنا سجد یا معہ فمنا اولی۔ کیونکہ اگر اس نے سجدہ کو سنا ہی نہ تو امام کے ساتھ سجدہ اس پر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ ۴۔ وان لم یدخل معہ سجد یا۔ ادا اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ ۵۔ تحقیق السبب۔ کیونکہ سبب تو تحقیق ہو چکا یعنی اب سنا۔ ۶۔ اور اگر امام بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت ناز کے ادا کرے۔ ۷۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوۃ فلم یسجد یا فیہا لم تقض خارج الصلوۃ۔ اور ہر سجدہ جو ناز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو ناز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ ناز سے خارج میں ادا نہ ہوگا۔ ۸۔ مگر جبکہ ناز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے جفس ومرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد فراغت ناز ہو تا تو استثنائے ضرورت نہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو تب تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ خارج ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ ۱۔ البدل ۲۔ لاناہ صلوۃ ولہا مرتبۃ الصلوۃ فلا تاوی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نازیہ ہو گیا اور نازیہ کو فضیلت ناز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہ ہوگا۔ ۳۔ کیونکہ اس ناز سے خارج ہو کر غیر نازی حالت میں سجدہ ہوگا تو یہ ناقص ہوگا۔ اور اگر دوسری ناز میں اسکو قصد ادا کرے تو وہ ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس ناز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اسی آیت کو اس میں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہوگا اور پہلا بوجہ نازیہ ہونے کے اب متداخل نہ ہوگا۔ ۴۔ سجدہ تلاوت واجب ہونانی الفور نہیں۔ ۵۔ یہی مختار ہے۔ ۶۔ اور ناز میں فی الفور ہے۔ ۷۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں مدہ ہے۔ ۸۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ۹۔ یعنی ناز سے باہر۔ ۱۰۔ فلم یسجد یا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ۱۱۔ اور تاخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوۃ۔ ۱۲۔ ہاں تک کہ داخل ہو کسی ناز میں۔ ۱۳۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ ۱۴۔ قاعدہ و سجد اجزائہ عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو ناز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ۱۵۔ اگرچہ اس نے ناز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ ۱۶۔ الا خلاصہ۔ لان التلاوتی قومی لکن ہما صلاۃ فاستبعت الاول کیونکہ دوسرا سجدہ توادل سے زیادہ قوی ہے پوجہ اسکے کہ وہ ملائم ہے تو اس نے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگایا۔ ۱۷۔ یہی ظاہر اولیہ ہے۔ ۱۸۔ و فی النواذیر سجد آخری بعد الفرائض لان الاول قوۃ السبق فاستوتا۔ اور نواذیر میں مذکور ہے کہ ناز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ۱۹۔ اور جب پہلا کمزور نہ رہا تو ناز پر اسکو بھی نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ ۲۰۔ قلنا للتلاۃ قوۃ لاتصال المقصود فقرہ صحت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاۃ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاۃ بہا مترجیح ہو گئی۔ ۲۱۔ اتصال مقصود سے مراد ادا سے سجدہ ہے مع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نازی تو علی الفور

واجب الا اذا هو توہم متصل بقصود ہوا اور دوسرا فوری نہیں واجب تھا اول کے پیچھے لگ گیا۔ م۔ وان تلا ما فسجد۔ اور اگر
خارج ناز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ قیاماً۔ پھر ناز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم
یہ ہر کہ پھر سجدہ لیا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر سجدہ
ثانیہ تابع اول کا ہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جزا ہی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا ف۔
تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا
خارج ناز ہو جائیگا تو اس صیغہ میں پہلے سجدہ اور کرنے کے ساتھ اور ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ
ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجه الی الحاقہ بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے
ف۔ بلکہ لاحق کرنا منوع ہے۔ لانه یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ ایسے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم
مقدم ہو گیا۔ ف۔ یعنی سبب تو بیان تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادا سے سجدہ کا واجب ہونا ہے اور تلاوت بیان پیچھے
ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ منوع ہے۔ م۔ ایک شخص
بیٹھا تلاوت کر رہا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نازی نے شکر ناز میں اسکی شایستگی کی نیت سے سجدہ کیا تو ناز
قاسد ہوئی۔ ہاں اگر ناز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ لفظ صر
اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ نفع البصر۔ واضح ہو کہ سجدہ
تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہر کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم متداخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ
واجب ہونا تلاوت اور صلح دونوں سے متبع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو متداخل
ہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحده فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر
تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ ف۔ تو متداخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزائہ سجدۃ واحده۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا
ف۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ م۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت
سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فی المحیط۔ کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رحمہ اللہ مسجد بصرہ میں لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور باوجود ذکر آیت سجدہ
پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پراکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ
تالیفی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کرتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأ فی مجلس
فسجد ما تم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے بان طہ کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا
ف۔ حتی کہ مجلس بدل۔ فقرا یا سجدۃ ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ ف۔ اور پہلا سجدہ کرنا واجب
بتدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر
تو وہ کافی ہو جاتا ہے۔ برخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجدۃ لاولی فعلیہ
سجدتان۔ اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ ف۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس
متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جدا گانہ واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل ففعل الصحیح
اور اصل بیان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا جہی متداخل ہے ہر واسطے منع حج کے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ
ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حج کے استحساناً متداخل ہو جاتا ہے۔ پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ
سبب میں متداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہو وہ باہم متداخل ہو جاوے تو یہ حکم
میں متداخل ہے۔ پھر بیان جو متداخل ہے اسکو بیان فرمایا بقولہ۔ وہو متداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ متداخل ہو جاتا

تلاوت میں ہر سبب میں تداخل ہر حکم میں۔۔۔ اور سبب سجدہ کا بیان تلاوت پر یا اسکا سنتا۔ اور حکم اسکا یہ ادا سے سجدہ واجب ہر پس بیان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا ساعت کا کر رہنا تداخل ہو کر ہنزلہ ایک ساعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوتا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں تداخل ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا ساعت سے جدا گانہ ادا سے سجدہ واجب ہوتا ہر ادا سے سجدہ جو کہ حکم ہر اس وقت متعدد ادا میں تداخل ہوتا حتیٰ کہ ایک ادا ہنزلہ سبب کے فعل کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن بیان تداخل سبب قرار دیا۔ وہو الیق بالعبادات اور عبادت کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہے۔۔۔ یعنی سبب میں تداخل قرار دینا عبادت کے ساتھ زیادہ مناسب ہر اس لیے کہ اگر سبب متعدد شہر ادین تو ہر ایک سبب سے جدا گانہ وجوب ہوتا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کر کے میں متعدد سجدہ ہر بار کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اس میں جمع ہر اور شرح نے جمع کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرح نے عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہر اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا طعنے سجدہ کرے اور جب جمع سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو جملہ اسباب تلاوت و ہنزلہ واحد کے ہیں تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور جمع بھی نہیں رہا تو یہی تداخل سببی بیان زیادہ لائق ہے۔ واثما نے بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہے۔۔۔ یعنی شرح نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب قرار دیکر ان کے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولیٰ ہر اس واسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہیں کیا گیا بلکہ مشبہہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہر اور سجدہ یہ کہ عقوبت تو دو گون کے زجر کے لیے ہر اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہر پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اسد تعالیٰ کے حق کی طرف مسوب ہے۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دی جائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔ پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد ماری گئی تھی کہ دوسرا دوسرا غیرہ زنا کیا پھر اس پر حد ماری جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام ہو گیا شمس الائمہ شریعت نے سجدات میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احتسام کے واسطے ہر وہ ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب اگر اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پرورد شریف کے ایک قول پر ہے۔ خافہم۔ بالکل مدار سجدات کا تداخل سببی پر بغیر جمع ہے۔ و اسکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس میں تداخل کا شرط ممکن ہونا جس کی مجلس متحد ہو۔ لکن نہ جامعاً للمتفرقا کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔۔۔ یعنی نظائر شرعی میں شرح نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ عقد توبہ بجا قبول کے ملنے سے بندہ جاتا ہے حالانکہ دونوں کے ملنے کی یہ کیفیت ہے کہ مثلاً عقد نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم ہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اس وقت میں موجود ہوا اور اسکا قبول آئندہ ہو گا جب ہندہ کے کہ میں نے قبول کیا مہر حال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا راد مستقبل ہر اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ اسی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں ہندہ دوسرا دوسرے زمانہ میں ہر تو دونوں کا ملنا کیونکر تصور ہو کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شیخ نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس واحدہ دونوں کے ایجاب قبول کو جمع کر دی۔ اسی طرح خدیجہ میں بلکہ و مشتری کا ایجاب قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے ختم ہو جاتا ہے۔ یوں ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہے پس اگر کسی بندہ خدا سے ناسزا دے

ہوا اور اسے قوی کی اور اپنے اوپر اس امید سے حد چاہی کہ اللہ تعالیٰ معذکر دے اور اس نے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے۔ یہ چاروں ملکر ایک ہو گئے اور اگر چار مجلسوں میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہو گیا پس حد ثابت ہو گئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو کمر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں جمع مقصور ہے اور شرعاً جمع اشعاع دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور اسے سجدہ واجب ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدوں میں داخل ہو جاوے حتیٰ کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوے لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی دہراندہ داخل کرے یعنی سب تلاوتیں ہنتر کہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کر دینی تو جہ بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف بھی نہ ہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو ہنتر کہ ایک کے شمار کرنا شرعاً مکمل جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کر لگی جیسے وہ عقد میں یا چار بار اقرار دینا میں جمع کر لگی ہے تو تلاوتوں کا داخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو چہ کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں متحد داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ جمع شرعاً دور ہو۔ فاذا اختلفت عباد الحکم الی الاصل۔ پھر جس صورت میں مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا۔ ونب یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو خمد کر دے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے۔ پھر وضع ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ سے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو کمر تلاوت کیا تو حقیقتہً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شرح نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چوٹی کو شہری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو ہنتر کہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت سے ٹھہر کر کھانا دین کھانا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ ولایختلف بمجرود الیقام۔ اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوئی۔ ونب اور اگر کھڑے ہو کر بائیں کین یا کئی قدم کھائے وامتد اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلتی بخلاف الخیرۃ۔ ہر تلاوت اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ ونب طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹی تھی اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسے اسی مجلس میں کما کہ میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کما تو واقع ہوگی۔ اس سے دم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے لہذا ہم مصنف مع نے وضع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہ ہو اور غیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوا تو۔ لاناہ دلیل الاعراض۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے ونب اصل عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ مڑا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ وہو مبطل ہونا لک۔ اور اعراض کرنا یا نہ اختیار کو باطل کرتا ہے۔ ونب تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق ایسے نہیں پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ مڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا عین دیکھتے کہ اگر کھڑا ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور منہ مڑ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ منہ مڑنا کچھ منہ مڑنے پر دلالت نہیں کرتا۔ ونب تسبیح الثوب تکرار الوجب فی المنقل من خصن الی خصن کذلک۔ اور تانٹنے کی آمد و رفت میں وجوب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ اور کبر و لم یرفع یدیه۔ تکبیر کے بغیر دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر بظاہر مستولی ہے۔ تسبیح۔ و سجد۔ اور ایک بار کی زمین پر سر ٹکڑ سجود کرے۔ ف۔ یا ایہا در کوع کرے جن موزون ہیں جائز ہے۔ م۔ اور سجود میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کہتہ پھر تکبیر کے۔ ف۔ باواز بلند۔ ظ۔ و رفع راسہ۔ وہ حالیکہ سجود سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ف۔ یہ طریقہ سجود کا مستحب جامع ہے۔ اعتباراً بسجدة الصلوٰۃ۔ بقیاس سجود تالیف کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے بقدر اہل حال کی سرٹیک کر اٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجود نماز میں ہے۔ و ہوا مروی عن ابن مسعود رحمہ۔ اور یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں لی لیکن حضرت ابن عمر رحمہ نے کہا کہ حضرت صلعم قرآن ہم لوگوں کو سناتے ہیں جب سجود پر گھڑتے تو تکبیر کبکڑ سجود کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجود کرتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابوقلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبر و ابو عبد الرحمن السلمی سے متنبہ ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ و سبہ التیمات نہیں اور نہ سلام ہے۔ ف۔ ادیہ جماعت تابعین سلام نہیں پھرتے تھے۔ ع۔ ن۔ ادیہ ہی مالک رحمہ کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام شرط ہے۔ م۔ اصح یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے خلال ہونے والے کے لیے مشروع ہے۔ و ہو مستعدی سبق التخریج۔ اور محل چاہتا ہے کہ پہلے تحریم ہو۔ ف۔ تاکہ اس سے تحلیل کرے۔ وہی مستعدی و تحریم بیان شیعہ ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجود میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرا السورۃ فی صلوٰۃ او غیرہا ویدع آیتہ السجدة۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ نماز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور اس میں سے سجود کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے۔ ف۔ بکراہت نحو ہی و۔ لانه یجوز الاستغاثہ عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجود سے تشہد ہونے کے مشابہ نظر آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت علی الصراطیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجود پڑھ کر سجود کیا تو شیطان ایک طرف ہو جاتا اور رد کر دیتا ہے کہ ہاں اسے افسوس کہ آدمی کو سجود کا حکم ہوا ہے سجود کیا تو اسکے لیے خست ہے اور شیطان حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا ردنا بطور زناست کے نہیں بلکہ آدمی کی طاعت اور اپنی خواہش پوری نہ ہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورہ ص گھستا ہوں تو جب میں آیت سجود پر پہنچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجود میں گر گئیں تو میں بھی سجود میں گیا۔ پھر میں نے یہ خواب حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورہ ص میں سجود کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے ایک صحابی رحمہ کے واقعہ کا درخت کے سجود کرنے و سجود میں حمد و ثناء و دعا کرنے کا حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجود کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجود میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجود ہی اسرائیل میں ذکر کی ہے۔ م۔ و لا بأس بان یقرا آیتہ السجدة ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجود پڑھے اور باقی کو تلاوت نہ کرے۔ لانه مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجود کی طرف مبادرت و اشتداد ہے۔ ف۔ اور نماز غنی میں جو اسکو مستحب نہیں کہا تو اسلئے کہ امام ربیع بن جابر نے فرمایا کہ کیونکہ انکو خیال رکھ کر آیت سجود پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے۔ م۔ قال محمد احب الی ان یقرا قبلہا آیتہ او آتین وفعلا تویم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجود سے پہلے دو ایک آتین پڑھے تاکہ یہ دم نہ کہ آیت سجود کیا اور وہی پر تفسیر ہے۔ ف۔ حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ ہے۔ نہیں۔ و لا یستحبوا ان یخطوا یا شفقۃ علی السامعین۔ اور علامہ نے مستحسن بھی کہا کہ آیت سجود کو سننے والوں سے مٹتی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ ہے۔

میں دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ ان پر ادا سے سجود میں کچھ گرائی ہوگی تو آواز جیسے پڑھنا چاہیے اور اگر وہ لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ دسے شکر سجود نہ کرینگے یا ان پر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ ملاحظہ فرمائیے کہ نماز فریضہ جو چیز سے پُر جی جانی ہے اس میں آیت سجود کو بحال نہ کرنا آہستہ پڑھنا وغیرہ نہیں ہے کیونکہ جبر واجب ہے اور یہ جو غلطیہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا تو اہل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہو کہ سجود نہیں سنا تو اجماع یہ کہ زجر آہستہ سجود واجب ہو۔ و۔ نماز سے باہر یا سوائے فریضہ کے سجود میں چاہے یہ دعا پڑھے۔ اللہم اکتب لی عندک بما اجر اوضع حتیٰ بما اذرا واجلہالی عندک فزعرا و تقبلہما منیٰ کما تقبلہما من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ میں لکھی وارد ہے جسکا ادب پر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطافت اشارات کا ہے۔ م۔ اجماع یہ کہ نمازی سجود سے تلاوت کا سجود بھی عامۃً مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر نوامیٰ حدیث میں نہ رہا تو ادا ہونے کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہر حال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجود بغیر وضو آیا۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رحم نے تیم جائز رکھا ہے۔ مع۔ شاید یہ علی انور سجود کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجود پڑھ کر ادا کرنا بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجود میں گر پڑے پھر اٹھ کر رکوع کرے اور آخر میں سو کے دو سجود کرے۔ کافی الاصل۔ ع۔ اگر سجود میں یاد کرے تو وہیں اسکی نیت کر لے لیکن روایت الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع میں ہو چکر رکوع سے ادا سجود کی نیت صحیح نہیں ہے۔ م۔ صریح۔ سجود شکر ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکروہ تخریجی ہے اور صاحبین کے نزدیک جہاد ثمر ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا لگی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفا سے بیمار یا اسکے مانند کوئی نعمت جو مصیبت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجود تلاوت کے مانند طہارت سے قبل پنج ایک شکر کا سجود مع حمد ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجود شکر میں جہاد و عاجزی ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجود میں وارد ہیں جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا ہونے کے وقت جہاد تھا۔ م۔ ہاں جو سجود کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن ادا سے نماز کے بعد جو سجود کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اسطر مودی ہو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزامی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے بہاحات جنکو جاہلون نے منجر بدعت کر دیا ہے مکروہ ہوتے ہیں فافہم۔ واللہ اعلم۔

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوئے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت صوم روزہ کی تین رات دن پڑھ جانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ پڑھنا اور عورت آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ ملاحظہ فرمائیے۔ السفر الذی یتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان بقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام و لیلایہما۔ یہ ہے کہ قصد کرے زقارتین سفر و شب کی۔ و شب یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے جو تین روز و شب میں طر ہوگی۔ لیسیر الابل۔ ہذیرتہ زقارت اوٹ کے۔ و شبی الاقدام۔ یا قدموں کی چال سے شب یا بیل گاڑی کی چال سے۔ و۔ ہر قصد اس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ باقت حاصل ہو۔ اور میں دن ہر ملک کے سال ہیں۔ جموع کے موسم کے معتبر ہیں جیسے ہمارے بیان خوب جائز ہے میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ صریح۔ اور صریح ہے کہ صبح صلاوات تک چنانچہ شرط نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک ہر طرح پر پوچھو اسراحت کر کے تین صلاوات دن میں طر ہو تو وہ مسافت

مسافر جو المسیر المصطح - اور جو وقت استراحت کا ہو وہ مقدار میں شمار ہوتا ہے۔ بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہو جو اس
استراحت کے ساتھ چل کر تین دن رات میں طے ہو تو مسافر کے لئے مسافر نہیں بلکہ زائر محکم ہونے کے لئے جو استراحت لازم ہو
اس کا وقت ہو لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہنچے وہ مسافر ہو گا حالانکہ شمس الاثمہ نہ ہو
نے کہا کہ صحیح یہ کہ جیسا کہ وہ مسافر ہو گیا۔ کافی یعنی سم۔ لقولہ علیہ السلام یسبح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثہ ایام
ولیلۃ لیسوا۔ کیونکہ حضرت علی السمر علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسیح کرے پوری ایک رات و دن اور مسافر مسیح کرے تین دن و
رات۔ ف۔ یہ حدیث صحیح تو موزون پر مسیح کرنے کے واسطے ہو لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات
کا ہو گا۔ عمت الرخصہ الجنس۔ یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہیں بلکہ کوئی مسافر ہو
سب کو یہ اجازت عام ہے۔ ومن ضرورتہ عموم التقدیر۔ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے۔ ف۔
یعنی جب اجازت ہو مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لئے تین دن رات کی مدت ضرور ہو ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن
مسیح نہیں کرتا۔ حالانکہ حدیث میں عام مسافر کے واسطے اجازت ہے۔ حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر
مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانوں میں ہے جن میں دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار
سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسیح کی اجازت ہو جو مسافر ہونے کے
حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن میں پہنچ گیا تو اب اسکو باقی دن و رات لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات
مسیح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسیح نہیں کر لگا حالانکہ
حدیث میں ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسیح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہیں ہے۔ اس پر اعتراض ہوا
کہ تمہارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہنچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سرسج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ
پہنچ کر باقی دن و رات سے مسیح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسیح کیا۔ ابن العمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات
کی صرف یہ صورت ہے کہ کما جاد سے کہ شخص مسافر ہی نہیں مگر شمس الاثمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتداء ریت سے مسافر ہو گیا مسافر
ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ ہر روزہ زائر کے اندر جیسے قصر نماز ہو ویسے ہی اس روز منزل پر قصر کر چکا کی وجہ سے قصر کی اجازت
رات میں بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن میں پہنچا تو اس مسکن کا شمار اس رات تک ہونا چاہیے
اگر قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن میں بغیر نیت مقیم ہو گیا تو جیسے مقیم ضرور وطن میں سکے اس پر قصر نہیں ہو گا
مسافر پر قصر نہیں۔ پس یہی محل اجتماع ہے۔ فاسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقدر ابو یوسف بیومین و اکثر ایوم الثابت۔ اور ابو یوسف
نے سفر کی مقدار دو روز کا ل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی۔ والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول۔ اور امام شافعی رحمہ
ایک دن رات قرار دی ایک قول میں۔ ف۔ اور دو دن رات میں دوسرے قول میں۔ وکفی بالسنۃ حجت علیہما۔ اور
کافی ہے حدیث مذکور دونوں پر حجت ہونے کو۔ ف۔ یعنی حدیث المسح۔ پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق میں منبر اوسط چال ہے
حالانکہ اوپر ادمت قدم کی چال سے حساب لگایا۔ تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ والسیار المذکور ہوا اوسط۔ اور جو چال ذکر
کی گئی بھی اوسط ہے۔ وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمر اعل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے مراد وہ چال ہے کہ اندازہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی
تین مرحلہ جو مسیح یعنی جیسے وقت میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں۔ جو قریب من الاول۔ اور یہ بھی اول قول سے قریب
ہے۔ ف۔ کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوصاً جو مسافر کے دونوں میں تو وہی تین دن رات کا اندازہ ہوا۔ پھر
حادثہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا۔ المرحضانی یعنی فرسخ جسکو دھیان کہتے ہیں اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف
فراخ ہے تین میل پر ایک ہزار اثنان بنانے سے جیسے اس زمانہ میں ہر میل پر ہوتا ہے۔ م۔ بلکہ فراخ سے اندازہ بعض مشائخ

کتبتہ میں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱- فرسخ اور بعض نے ۱۵- اور بعض نے ۱۵- قرار دی اور درجہ
شرح المسایہ میں ہے کہ ۱۸- پڑھوئی ہے اور جو اربعہ الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مختار بن گیا کہ اکثر ائمہ خواہ مذہب کا فتویٰ ۱۵- ہے۔ پھر
مع- اسامیہ مصنف رحمہ نے ان سب کو ضعیف کیا بقولہ- ولا معتبر بالفراسخ ہوا تصحیح- اور کچھ اعتبار فراسخ سے لیا
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف- اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵- فرسخ سے بھی کم ہو
مگر حدیث نص سے وہ قصر کر لگا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نوگاتوں نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر کہ تین
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کر لگا۔ پس ظاہر ہے کہ
قصر کا مدار مقدار مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک
میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسیح نہیں کر لگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسیح کیا۔ مع- اور شیخ نے یہاں کلام
دقیق کو طول دیا اور دعویٰ کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے جو
کتا ہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے جو از مسیح کے اوپر سے
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی میں انکی راہ سے کلام نہیں ہے۔ م- ولا یعبر السیر فی
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ ف- یہ فرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے ہوگا۔ لکھ- معناه لا یعبر
بہ السیر فی البر- اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھ کر خشکی کی رفتار معتبر ہوگی۔ ف- یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واجبے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر ایسی بر اندازہ کیا جاوے۔ م- جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے۔ البوہرہ
فاما المعبر فی البحر فمالیق بحالہ کما فی الجبل۔ رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے پہاڑ میں۔ ف-
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو۔ م- اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ جو
اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پہاڑ میں بھی تین دن کی مسافت ہے اگرچہ ہو خشکی میں یہ مسافت ایک
روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے دو مائتہ جون ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس پہنچتا جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے۔ البوہرہ قاضی
البحرہ۔ حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ ف- قال وفرض المسافر
فی البر یا عیتہ رکعتان۔ امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ ف- یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و شام میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت چار سے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم۔ حتیٰ کہ کہا۔ لا یرید علیہما۔ مسافر ان دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف- کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمدتاً گھٹا دے بڑھاوے باطل ہے۔ م- وقال الشافعی۔ اور فرمایا امام شافعی۔ ف-
اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربع۔ مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ والقصر رخصۃ۔ اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے۔ ف- یہ قول انکا۔ اعتباراً بالضعف۔ روزہ پر قیاس کر کے ہے۔ ف- چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو جو بوجہ مشقت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرے تو اجازت ہے بوجہ حرج سفر سے فایح ہو کہ مقیم ہو
تو قضاء کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے روزہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اس پر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چوتھیں انکی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ لہذا امام
مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لایقضی۔ اور ہماری حجت انہی پر ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو گانہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ **ف** یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دو گنا نہ قضا نہیں کرنا۔ ولانا ہم علی ترکہ اور قضا کرنے پر وہ کھٹکار بھی نہیں ہوتا۔ **ف** اس پر اجماع و اتفاق ہے۔ و ہذا آیت انفسیۃ۔ اور یہ علامت اسکے اقل ہونے کی ہے۔ **ف** کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دو گنا نہ فرض نہیں تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض ہی دو رکعت تھیں تو ان کے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دو گنا نہ اخیر اسکے ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضا ہوئی۔ بخلاف الصوم فانه یقضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ **ف**۔

تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اس قدر کہ مسافر پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ عمر بن عبد العزیز نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں ان کے سواے نہیں صحیح ہیں۔ حسن رحمہ نے کہا کہ عدا چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اور زامی نے کہا کہ سو آئین سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر علی دابن مسعود و جابر دابن عباس و ابن عمر و امام محمد بن اسماعیل شافعی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ قصری بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ غزالی نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رحمہ نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسماعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم الا یہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تلو خوف ہو الخ۔ پس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا و مردہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ لا جناح علیہ ان یطوف بہا۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نہ آیت بن قصر مراد ارکان میں سجدہ امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجا لا اور کہا نا۔ یعنی حالت خوف میں سوار دہیا وہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں روا ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کرین مثلاً بیٹھ جا دین یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر سفر میں چار پڑھیں رواہ ابی داؤد و سلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتہ فرض مگر سواے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کہانی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رحمہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز سفر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ و رواہ الطبرانی البیضا۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جبین ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید و رکعت اور نماز عید و رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نماز میں پوری ہیں قصر نہیں ہیں زبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی دابن ماجہ و ابن جان۔ چارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جبین صحیح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز پوری پڑھنے والا جیسے سفر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلیٰ بن امیہ رحمہ میں بواسطہ حضرت عمر رحمہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ سلم و الاربعہ۔ اس میں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشکوٰۃ ج۲ اوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کر دی کہ اے اہل کہ تم اپنی نماز میں پوری کرو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں مع۔ ان حضرت عائشہ رحمہ سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رحمہ نے کہا تو عہدہ میں نے کہا کہ عائشہ رحمہ نے ماتم عثمان رحمہ کے تاویل کی اور یحییٰ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عہدہ نے کہا کہ اگر آپ قصر کرنا تو حضرت عائشہ رحمہ نے فرمایا کہ اے میری بن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جہر مشقت نہ وہ پوری پڑھے۔ منع لیکن حضرت عثمان

لکھ یہ تاویل مشکل ہو کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ مسافر میں من ساتھ ساتھ حضرت علیؓ کے بعد رکعت پڑھنا زیادہ ہے
 حتیٰ کہ وفات عمرائی اور حضرت ابو بکرؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور حضرت عمرؓ کے تو زیادہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور
 حضرت عثمانؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی رواہ البخاری۔ اس میں حضرت عثمانؓ نے سے صریح مصر کرنا وفات مروی ہے
 اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف جمع میں تمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء سے خلافت کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
 منیٰ میں پوری تہجد پڑھی تو صحابہؓ نے انکار کیا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے بیان وارد ہو کر تامل کر لیا ہے یعنی ابی
 کرلی ہے اور میں نے حضرت علیؓ اسرطیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تامل کرے تو وہ عقیقہ کی مانند پڑھے۔ لہذا رواہ احمد
 وان صلی اربعاً۔ اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں۔ فس۔ سوائے عقیقہ کے اقتدار کے۔ یا سلام سے پہلے اقامت
 کی نیت کرنے کے آٹھ چار رکعتیں پڑھیں۔ وقعد فی الثانیۃ قدر التمشد۔ اور دو رکعت کے بعد قدر التمشد کے پشویا
 اجزئہ الاولیان عن الفرض۔ تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جائیں گی۔ والا احریان نہ نافلہ۔ اور پشویا
 دونوں رکعتیں اُس کے واسطے نافلہ ہو جائیں گی۔ اغبنا رأیاً نفی۔ قیاس فجر کے۔ فس۔ کہ جب فجر چار رکعت پڑھیں اور دربار
 میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پشویا دونوں نفل ہو جائیں گی اور نماز جائز ہو گئی۔ ویصیر مسلماً تاخیر السلام
 اور فرض کا سلام پھرنے میں تاخیر کی وجہ سے بڑا کرنے والا ہوگا۔ فس۔ جبکہ آئے عمداً ایسا کیا ہو۔ تو حاصل یہ کہ اسکو عمداً
 ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر سو آئے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سو کا سجدہ کر لے اور بڑائی نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ عمداً فجر میں
 چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت نذر قرار دیا جائیگی اور قیاساً قاسد ہونا چاہیے۔ اور اگر اسے فرض
 دوہی رکعت رکھ کر اسپر عمداً دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
 اور اگر سو آئے تو سو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے۔ پس اسی بنا پر مسافر کا چار گناہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمداً چار فرض کرنا قطعی
 معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے بخان اسارت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا
 اور یاد نہ رکھا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہیں حتیٰ کہ امام مالک وشافعی واحد کے
 نزدیک چاروں فرض ہی رافع ہو گئی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دوہی فرض ہیں تو جب وہ میان قعدہ کیا تو فرض پورا
 ہو گیا۔ وان لم یقعد فی الثانیۃ قدر ہا۔ اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر التمشد نہیں بیٹھا۔ فس۔ یا اسے اگلی دونوں
 میں سے کسی میں قرات مجبور دی تو۔ بطلت۔ یہ ناز باطل ہو گئی۔ لاخطا لا نافلہ ہا قبل اکمال ارکانہا۔ ہوجہ
 لمجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے۔ فس۔ کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے۔ رافع ہونے
 چار گناہ میں مسافر کا فرض دو گناہ ہے اور فجر و فرب میں مسافر و فقیر کیساں ہیں حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا
 پھر آٹھ مشاء پڑھی اور وہ صاحب غریب ہے تو مشاء بھی قاسد موقوف رہی۔ اور قدر نہ جانے کا قبول نہیں ہے۔ ملتوان بن
 قصر نہیں۔ صیلا السرخسی۔ اور مختار یہ کہ حالت رقتا۔ و خوف میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے۔ الوجیز۔ اسی طرف
 ابن الامام کا بیان ہے اور یہی احسن ہے۔ م۔ رافع ہو کہ خالی قعدہ کرنے سے مسافر نہیں ہوتا بلکہ شک کہ میں منزل کے قعدہ پر نکلا۔
 اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر قاست کی نیت کی تو خالی نیت سے بقیم ہو جائیگا۔ اور اگر وطن میں آگیا تو بدوی نیت کے
 بقیم ہو گیا۔ اگر مسافر نے نکلنے میں میں منزل کا قعدہ کیا ہو تو اسکو کسی مسافر کی رخصت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں
 کوس طر کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھائی کے ہوسے غلام یا قرضدار کو تلامش کرنے لگا اور کسی روز آئے میں منزل پر جا کر
 جب قرا قعدہ کیا تو وہ مسافر نہیں۔ پھر جس نے میں منزل کا قعدہ کیا جو بعد کسی سے قرا کر یا غریب کر لیا اگرچہ انجام میں عظیم
 کہ وہ وہاں تک چلیگا یا نہیں پس یقین شرط نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے۔ غلطی ہا۔ اگر میں منزل سے پہلے اسکا اور قفس ہو کر

لو انما تواب نماز چار گناہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصد میں اقبال لیاقت کا ہر حتیٰ کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کر چلے اور دور دراز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہو گیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ۱۔ نفع۔ ریل پر لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہووے۔ ۲۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتیٰ کہ مسافر ہو گیا تو کسی جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھردن کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ۳۔ ۴۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پٹیہ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے۔ ۵۔ یہی صحیح ہے۔ ۶۔ محیط۔ اور یہی مختار و اسی پر فتویٰ ہے۔ ۷۔ القابلیہ۔ لیکن اگر یہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ کھیرے ہوں تو ان کھیروں سے بھی گزر جانا شرط ہے برخلاف اسکے قناتے شہر سے متصل گانوں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گزرنا شرط نہیں ہے۔ ۸۔ محیط۔ ۹۔ اور ریفہ بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ۱۰۔ خلاصہ یہ کہ قناتے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ریفہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور قناتے شہر سے شرط نہیں ہے۔ ۱۱۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیں گے کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ ۱۲۔ تبیین اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہو گیا تو اس سے گزر کر قصر کرے۔ ۱۳۔ خلاصہ۔ لان الاقامۃ یتعلق بدخولہا۔ ۱۴۔ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھردن یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ ۱۵۔ یتعلق السفر بالخروج منها۔ تو سفر کا حکم ان گھردن سے باہر ہو جانے پر متعلق ہوگا۔ ۱۶۔ ۱۷۔ لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا فرض نماز دو ہی رکعت رہا۔ ۱۸۔ و فیہ الاثر عن علی بن ابی طالب و ابیہ انما یخص بقصرنا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قول آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس شخص سے تجاوز کریں تو قصر پڑھینگے۔ ۱۹۔ ۲۰۔ حالانکہ آپ شہر بھر سے بقصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر جہاد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی شیبہ سے اسے ابو المحرب بن ابی الاسود الدیلمی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھرہ سے نکلے آخر تک۔ ۲۱۔ ۲۲۔ اور یہ اسناد التوحید ہے اور خص نہ کل کا جو پڑا۔ بخاری منقوط و صمد مملہ۔ ۲۳۔ اور اس باب میں حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے ساتھ طبر میں نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الخلیفہ میں معرہ دو رکعت پڑھی۔ ۲۴۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اگر کما جاد کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی قناتے شہر شروع ہوگا کیونکہ قناتے شہر مختار قول پر ایک عہدہ تک ہوتا ہے اور قناتے شہر بھی شرفا شہر سے ملحق ہے حتیٰ کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ قناتے شہر سے گزرنے سے پہلے قصر نماز جائز نہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ قناتے شہر میں ملحق کرنا مقیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضی خان میں کہا کہ اگر شہر و قناتے کے درمیان ایک عہدہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی حریم نہ ہو تو قناتے سے تجاوز ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تجاوز معتبر ہے۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ولایزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ ۲۷۔ ۲۸۔ شخص جو اہل اسے مسافر قرار پایا ہے۔ حتیٰ یموی الاقامۃ۔ یہاں تک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ۲۹۔ بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور نظام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدہ او قریۃ۔ شہر یا گانوں میں۔ ۳۰۔ ۳۱۔ یعنی اس کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے پھر۔ ۳۲۔ ۳۳۔ عشر یوما او اکثر۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ ۳۴۔ حتیٰ کہ پندرہ دن سے کم ہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ۳۵۔ ۳۶۔ وان لوی اقل من ذلک محصر۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا ہے۔ ۳۷۔ ۳۸۔

لا بد من اعتبار مدة - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری ناز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے۔ **ف**۔ مدہ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں۔ لان السفر بجامع اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ میں ٹھہراؤ موجود ہو اگر ناسی۔ **ف**۔ حتیٰ کہ ہر روز منزل پر آنے کے باقی دن و تمام رات ٹھہراؤ رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو تاڑ پوری کرے تو اس ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجل منزل پر مسافر کا فرض جائز نہیں بلکہ تصریح تو ضرور ہے کہ چار ہونے کے لیے کوئی خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا۔ فقہرنا ہا بعدہ الطہر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا۔ **ف**۔ اور کثرت طہر کی پندرہ روز میں اور دونوں میں وجہ اتفاق موجود ہے۔ لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں۔ **ف**۔ چنانچہ مدت الطہر تو پھر ناز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر میں ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کثرت میں روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کثرت میں روز کا تھا تو دونوں کا مسقط بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روز میں۔ مع۔ و ہوا ثور عن ابن عباس و ابن عمر رحمہ۔ اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے۔ **ف**۔ رواہما الطحاوی۔ **ق**۔ اور اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا۔ مع۔ اور یہ تقدیرات شرعیہ ہیں جن میں سوا صاحب الشرح کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں۔ والا شرفی مشکہ کا ترجمہ۔ اور قول مجاہی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قطعاً معلوم کہ مجاہی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکریہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر کر سکتے تھے۔ پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گائون میں ہو۔ والتقصیر بالبلدۃ والقریۃ یشرای انہ لا تصح نیتہ الاقامۃ فی المفارۃ و ہوا الظاہر۔ اور شہر و گائون کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **ف**۔ اور ظاہر الروایۃ میں تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں اوردہ آبادی مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بالون کے مسکنوں میں۔ القاضی خان۔ پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جان نیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بابت یتیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا غم کر لیا تو وہ پوری ناز پڑے اور یتیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل میں ہو۔ کس ذکرہ فخر الاسلام۔ مع۔ اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یا تک کہ مدت سفر پوری کرنے سے پہلے واپسی وطن کا غم کرے اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن میں آجھاوے یا مدت پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام دار الحرب کا نہ ہو اور یہ شخص لشکر کا نہ ہو۔ **ف**۔ اور نہ تابع ہوا متذہب فلام وجہ رد کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو۔ مع۔ واضح ہو کہ اقامت کی نیت بھی پانچ شرطوں سے گوار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتیٰ کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتیٰ کہ اگر بایان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ ویران میں اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ سوم ہر موضع ایک ہی ہو حتیٰ کہ دو جگہ ملا کر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس تصریح کیا۔ چہاں مدت پوری پندرہ روز ہو جو جسم مائے مستقل ہو اس میں تردد نہ ہو۔ المعراج۔ **ح**۔ خیمہ تو بوجہ میں اور مسکن نہیں تو میدان میں اس کے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں کیانی محیط۔ ہر وہ شخص جو دوسرے کا سطح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اس پر لازم ہو تو اسکی اقامت سے یتیم اور اسکی مسافرت سے جبکہ ساتھ اسے مسافر ہو جائیگا۔ محیط الرضی۔ تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے یتیم ہو جائینگے۔ لگائی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے تعیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ بیت سے تعیم ہوگا جیسے جو روم و خولہ باہر معجل پانی ہوئی اپنے شوہر کے کعب اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے اور مزدور و نوکر اپنے متاجر کے اور سپاہی و قلعہ دار اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایہ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے تعیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں مجبوس یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگایا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہر بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر نقد والا ہو تو خود اسکی نیت معتبر ہو۔ اور اگر تاج کو اپنے قبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی ہوئی تو اسے یہ تعیم کا حکم اسپر لازم ہوگا تو جسطرح تاج پر سے اسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی تاج کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو تعیم ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے باتویہ ضرورت پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۶۔ مراد یہ کہ اسنے دن نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہروں گا اور اگر درمیان میں کام ہو گیا تو چلا جاؤں گا پس یہ نیت تحبیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہو تو زیادہ ٹھہروں گا تو یہ نیت صحیح ہے۔ ۷۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے۔ ۸۔ خلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ ۹۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال مشتی کے مالک اور طاح کا ہے۔ ۱۰۔ ان اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے تعیم ہو جائیگا۔ ۱۱۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح السنہ کی حدیث انس رضی عنہ میں حضرت کے سفر کے میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر و رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجتہ الوداع کا سفر ہے ورنہ نفع کے زمانہ میں تو۔ ۱۲۔ روز کا قیام تھا اور سب سے قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رضی عنہ سے روایت کی بعض الفتح و لو دخل مصر علی غزم ان یخرج غذا و بعد غد لم یؤدہ الا قاتمۃ حتی یقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسون کوچ کر دنگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یا تنگ کہ اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو ناز قصر کرتا رہیگا۔ ۱۳۔ اور مصنف رحمہ نے جو غم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اسکا غم واقعی کل پرسون جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں جمی لیکن بطور جلد گیری کے نہیں بلکہ وحقیقت اسکا امر و فرما میں ارادہ تھا۔ ۱۴۔ امام ترمذی رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اسکا غم اقامت پر مجتمع ہو اگرچہ سبین گز جاؤں ابن المنذر نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ ۱۵۔ لان ابن عمر اقام باذریحان ستۃ اشھر و کان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذریحان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ۱۶۔ رواہ عبد الرزاق اور یحییٰ نے اسناد صحیح حضرت ابن عمر رضی عنہ سے روایت کی کہ ہم پر برف گرا شروع ہوا اذ ہم ایک لشکر غازیون میں اذریحان میں جمع ہوئے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رضی عنہ کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبدالرحمن بن عمرہ رضی عنہ کے ساتھ حارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبدالرحمن رضی عنہ جمعہ نہیں پڑھتے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے انس بن مالک رضی عنہ سے روایت کی کہ دواۃ تک شام میں عبدالملک بن مردان کے ساتھ رہے مگر وہی رکعت پڑھتے رہے۔ ۱۷۔ وعن جماعة من الصحابة مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رضی عنہم سے مثل عمر رضی عنہ کے مروی ہے۔ ۱۸۔ چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رضی عنہم سے نوادۃ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رضی عنہ سے۔ ۱۹۔ روز تک اقامت میں قصر ناز و فطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتویٰ ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ ۲۰۔ غرض کہ ہمیں

کثرت حیات میں حتی کہ مرنے سے شاکر دام شافی نے قول شافی چوڑ کر محمد کی معافیت کی سمجھ و ادراک میں
 اور فی الحقیقت قنود اللہ قاتلہ بہا قصہ وہ۔ اور جب لشکر اسلام ملک کفرین داخل ہوا اور وہاں اقامت کی نیت کی
 تو بھی نازقہ کرین۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ و کذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصن۔ اور یوں ہی
 جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو۔ ف۔ تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور نازقہ کرین۔ لان الدخول
 کیونکہ داخل ہونے والا لشکر۔ ف۔ دو باتوں میں داخل ہو۔ بین ان ینرم فیہ۔ ایک درمیان اس بات کے شکست
 کھاوے تو بھاگے فرار کرے۔ ف۔ ٹھہر نہ سکے۔ و بین ان ینرم فیہ۔ اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے
 تو فرار کرے۔ ف۔ تو وہاں خالی فرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت سبک نہیں ہو سکتی۔ فلم یکن وارا قاتلہ۔ تو وہ
 اقامت کا مقام نہوا۔ ف۔ پس خالی نیت وہاں کافی ہوگی جیسے دارالاسلام میں جنگ میں نیت اقامت کافی نہیں ہے
 بلکہ ابھی نیت طعی نہیں کیونکہ دے بجھے ہوئے ہیں کہ اگر نپدرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرر بھاگنے اور
 یہی معنی نیت کے مترادف ہونے کے ہیں۔ و علی ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے ہو
 دوسرے قصد کے داخل ہوا اور نپدرہ روز اقامت کی نیت کی تو ناز جا رگاہ نہیں پڑے گا۔ اور جو قیدی کہ کافروں کے
 پنجہ سے جھوٹ بھاگا اور کسی فاروقیہ میں چھا اور نپدرہ روز کی نیت کی تو بھی قصہ پڑے۔ الفتح۔ اور اگر دار الحرب میں لشکر
 نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر آسکوا بنے رہنے لگا مگر بنایا تو ناز پوزی پڑ جائے اور اگر خالی ایک جینہ یا زیادہ تک تبسام
 کا قصد کیا تو قصر کرین۔ انجیس۔ و کذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر۔ اور یوں ہی جب لشکر
 اسلام نے دارالاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں۔ ف۔ یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر
 جنگ دہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا۔ او حاصروہم فی البحر۔ یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا۔ ف۔ اور وہاں
 نپدرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑ جائے۔ بالجملہ دار الکفر میں خود سرخرب کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا
 جنگ میں اور دارالاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سوائے یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح
 نہیں ہے۔ لان عالم مبطل حریمتہم۔ کیونکہ انکی حالت آنکے غرض نیت کو باطل کرتی ہے۔ ف۔ کیونکہ دے و مطلوب
 کرنے کے واسطے گھرے ہوئے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار رہنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہو کہ انکا غرض طعی
 نہیں رکھتی۔ مع۔ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو آٹے شہر میں بھی محاصرہ کرین تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں
 ہے۔ انصاف۔ یہ بعد تو فائدہ ثنوں میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا کافروں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت
 صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔ و عند زفر یصح فی الوجہین۔ اور زفر کے نزدیک دونوں
 صورتوں میں نیت صحیح ہے۔ ف۔ خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دارالاسلام کے صحرا میں باغیوں کا محاصرہ
 ہو۔ افاکانت الشوکۃ لہم۔ بشرطیکہ شکست و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو۔ لیکن من القرار ظاہرا۔ کیونکہ
 حسب الظاہر ایک شہر نے کا قاپو حاصل ہے۔ ف۔ تو ظاہری حالت برادر ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی۔ و عند ابی یوسف
 یصح اذا کانوا فی نبوت المدبر لانہ موضع اقامتہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
 کا شہر ادیشی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مسکن شہر نے کی جگہ ہیں۔ ف۔ بخلاف خیمہ و خگاہ کے۔ ابن الامام رحمہ نے
 اصرار کیا کہ نیت مترادفاتی ہے خواہ خیمہ میں ہو یا شہر کے گھروں میں ہو تو گھروں کو کچھ داخل ہوا۔ ہا۔ ہا۔
 مسئلہ کہ۔ وینۃ الاقامۃ من اہل الکفار و ہم اہل الاخیۃ۔ اقامت کی نیت کرنا اہل الکفار سے اور دوسرے اہل ایمان میں
 ف۔ آیا صحیح ہے یا نہیں۔ لا و ہر ہی گھاس پس اہل الکفار سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانور دنیا پر ہو تو وہاں گھاس

دوبالی دیکھتے ہیں وہ بن جگلوں میں اپنے خیمہ گلوں کے پاس کیون کے بطور چھوڑے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس
 چوٹی تو آگے روانہ ہو کر موضع پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کچھ جانوروں والے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں دیتے
 فرمایا وہ اہل الاخصیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جایا جگلوں میں اپنی سرکیان و گلوں کے ڈیرے بے پھرتے اور
 گلوں کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے
 ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہا کرتے اور جایا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی
 قیل لا یصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحراؤں میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے۔ تو حاصل
 یہ کہ وہ ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گلوں میں آباد ہو
 تو مدتوں کے رمضان انپر قضا کرنے لازم ہونگے اور شکل ظاہر یہ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والا صحیح انہم مقیمون۔ اور صحیح
 یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں بعد الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروسی ذلک عن
 ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ محیط میں ہے کہ انکا
 مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحراؤں میں رہنا انکی عادت ہے۔ مع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور
 سفر اسپر عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرتے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرتے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر
 آوے۔ فلا یجوز بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف
 منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے
 مقام کا قصد کیا جو بین دن کی راہ ہے تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ محیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے۔ مع۔
 حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحراؤں میں اگر کسی شہر یا گلوں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو
 لوگ صحراؤں میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وہ مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس دے پوری ناز
 پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ و عید کے لیے شرط ہے۔ میں گنتا ہوں کہ اگر گلوں کے مسافر نے صحرا
 میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جان اہل الاخصیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن
 شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں۔ اور قبول ابو یوسف رحمہ اللہ کے گھر بھی نہیں ہیں ہم بعض محدثین مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔
 وان اقدم المسافر بالمقیم فی الوقت اتمار بجا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ
 بدرک ہو یا لاقی ہو یا مسبوق ہو حتیٰ کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقداء صحیح ہونے کے لیے ابداء میں وقت
 ادا موجود ہونا ضروری اگرچہ انہما سے میں نکل جاوے تو اقداء سے چار تمام کرے۔ لانه یتغیر فرضہ الی اربع للتعبد۔ کیونکہ مسافر کا فرض
 دو گنا متغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے پوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ گنا متغیر بنتیہ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ ماضی
 نصف امکی اقامت کی نیت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ لا اتصال بالمتغیر سبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب
 اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادا سے ناز کا سبب تو اس ناز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا مل گیا یعنی اقداء اگر ناز اس
 ناز میں مقیم کا۔ تو آپ سبب اسی تغیر کے ساتھ ہو تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا سے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ
 میں تغیر دینے والا متصل ہو تو سبب لینے وقت تو صرف دو گنا فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہوگا چنانچہ
 منربا۔ وان دخل معہ فی فائتہ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضا ناز میں متغیر ہو جائے تو نہوگا
 لانه لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے
 اور اقداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کار آمد ہوتا ہے تو قضا میں کار آمد نہوگا۔ لا نقص

السبب - کیونکہ سبب تو گزر چکا۔ کما لا یتغیر نتیجۃ الاقامۃ۔ جیسے قضا ناز بوجہ نیت اقامت کے نہیں بدلتی۔ ہر وقت
 حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضا ہو گئی تو وقت نے دور رکعت
 مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دور رکعت کی قضا واجب ہوگی۔ پس جب قضا میں اقتدار کچھ تغیر نہیں دے سکتی
 تو فی کون اقتدار المفترض بالمتغیر فی حق القعدۃ ادا القراۃ۔ نتیجہ یہ ہوگا قضا میں اقتدار گویا فرض پڑھنے
 والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدار ہوئی قعدہ یا قرات کے حق میں۔ **فتـ** کیونکہ دربیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض
 نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے۔ البسوط ح۔ یہ اس وقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدار کی ہو اور اگر اخیر دو گانہ
 میں طو ان غیر میں امام کی قرات نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار
 دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے سامنے جیکہ شروع سے مقتدی ہو یا قرات کی راہ سے جیکہ اخیر میں شامل
 ہو۔ (فسر و ح) اگر وقت میں اقتدار کی سہر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نفل گیا تو سبھی مسافر کی ناز فاسد ہوگی کیونکہ
 اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چار گانہ ہو چکا۔ لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دور رکعت پڑھے لیکن
 اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضا واجب ہے۔ اگر وقت میں اقتدار کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر
 مثل لاحق کے چار پڑھے۔ اور اگر بعد دور رکعت کے اقتدار کی تو مثل مسبوق چار پڑھے۔ اگر مقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر
 امام کو حدث ہوا اس نے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اس کے پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چار گانہ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دور رکعت پر
 قعدہ نہ کیا تو اس کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر کو کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دور رکعت پر قعدہ راتحتات
 کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے لام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی
 تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا ان کا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کہ
 کلام کر کے خارج ہوا اس کی ناز بھی صحیح ہو گئی اسلئے کہ اس کی ناز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے۔ حتیٰ کہ اگر
 امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اس کی ناز فاسد ہوگی۔ الفتح۔ امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر مثل
 ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی ناز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے۔ بون ہی اول سے شریک ہو گیا
 مدرک بھی۔ رہا لاحق پس اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے نیت کرے تو امام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں۔
 اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر ناز میں وقت نفل گیا پھر
 اقامت کی نیت کی تو یہ ناز وہی رکعت رہیگی۔ الظاہ۔ اگر مقیم نے دور رکعت پڑھی مگر کہ وقت نفل گیا پھر مسافر داخل ہوا
 تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے۔ م۔ ح۔ مسافر نے سلام پھیرا اور پھر سجدہ سو داتی ہے پس سجدہ سو کی طرف
 ہو کر نہ سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا اور ناز ہو چکی اب تغیر ہوگا اور اگر سجدہ سو کی طرف ہو کر نہ گیا
 پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ ناز چار گانہ ہو جائیگی۔ اگر مسافر نے ناز کو اول وقت میں دو گانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا
 کہ اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر ہنوز پڑھی نہ تو چار ہو جائیگا۔ تاضیحان۔ وان علی المسافر
 بالمقیمین رکعتین سلم۔ اور اگر مسافر نے اقامت کر کے مقیموں کو ناز پڑھائی جب دور رکعت ہو جائے تو امام مسافر سلام
 پھیرے۔ **فتـ** بعد قعدہ قدر تشدد کے۔ وانتم المقیمون صلا تم۔ اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی ناز تمام کر لیں
 لان التقدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین۔ کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جان کر دور رکعت میں موافقت کا اثر
 کیا تھا۔ **فتـ** نہ چار میں۔ فی فردی الباقی کالمسبوق۔ تو باقی دور رکعت میں وہ خود تنہا ہوگا جیسے مسبوق۔ **فتـ**
 کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل سفر کے ہوتا ہے۔ الا انہ لا یقرانی الا صح۔ لیکن فرق تھا کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراۃ

نہ کرے گا۔ **ف**۔ اور مسبوق قرات کرتا ہے۔ لانه مقتدر تحریرتہ لافعل۔ کیونکہ مقتدی بقیم تو از راہ تحریرہ کے مقتدی ہر نہ از راہ
فعل کے۔ **ف**۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ان تحریرہ میں اول سے اظہار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق
کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قرات حرام ہو تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرات حرام ہو اور ایک راہ سے
مقبوق کے مشابہ تو قرات جائز ہے۔ والفرض صار مودعی۔ اور ناز میں جن دو رکعتوں میں قرات فرض تھی وہ تو ادا
ہو چکی ہے۔ **ف**۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قرات مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم
ہوئی ہے۔ **ف**۔ قیصر کہا احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قرات کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المنسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔
ف۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لانه اور ک قراۃ نافلہ۔ کیونکہ مسبوق نے فعل قرات پائی ہے۔ **ف**۔ اس لیے
کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قرات کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر ناز ہے۔ فلم یتاوا لفرض۔ تو اسکی فرض
قرات ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قرات کرنا اولیٰ شہرا۔ **ف**۔ یعنی یہی مع شہر کہ اس
قرات کو پڑھے اور یہ قرات فرض ہو تو پڑھنا فرض شہرا۔ مترجم کتاب ہے کہ اس میں اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ
عملی رہ گیا نہ قطعی۔ کما لا یغنی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم ہو کہ اسکا امام مقیم ہو یا مسافر تو اقتداء
صحیح نہیں ہے۔ مینی وغیرہ کے کہا کہ مراد یہ کہ اول ناز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ ہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع
کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کتاب ہے کہ اس سے مسبوق کیونکہ آگاہ ہو گا لہذا امام مصنف رحمہ نے
فرمایا۔ **و**۔ مستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ **ا**۔ تمواصلو تکم فانا قوم
سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی ناز تمام کر دو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ **ف**۔ یہی لکھ مستحب ہے اگرچہ امام نہ مسافر ہو۔ لانه علیہ السلام
قالہ حین صلی بالہ مکہ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نواز
پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ **ف**۔ حدیث ابو داؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ **ف**۔
یہی آگاہی اقتداء صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاویٰ قاضیخان وغیرہ میں ہے اور ابھی سے یہ مراد نہیں کہ اجتداء سے اقتداء
کے لیے امام کا حال جانتا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانوں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی
کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہو تو قوم کی ناز فاسد ہے خواہ یہ لوگ بقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اس کے حال
سے ظاہر ہے کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بناے کار واجب ہر دو یا تک کہ اس کے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا
اور اس نے بتا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب اسکی ناز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم ٹھہرا ہو گیا اور ہنوز
اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتیٰ کہ سجدہ کر لے
تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ نہ تمام کرے حتیٰ کہ اگر متابعت کی طرف عود
کیا تو بھی اسکی ناز فاسد ہوگی۔ **ف**۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوٰۃ وان لم یتوا المقام فیہ۔ اور جب مسافر
اپنے وطن میں داخل ہوا تو ناز پوری پڑھے اگرچہ اس میں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ **ف**۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں
بلکہ بدو نیت کے مقیم ہو جاتا ہو۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ میں
وطن چھوڑتا ہو اس میں سے گزرتا ہو داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر قدرت مسافر
خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر اسے بدلی اور ملک
ہو کر آیا۔ لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اسنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت
کر لی تو واپسی میں جان ہو پھر کی ناز پڑھنا آدے۔ اگر میں روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو مینی کم سے کم تاکہ مسافر ہو چکا ہو

گذا کر قریب شہر وطن ہوا اور اس نے غم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی میں داخل ہوا ہو مسافر کی ناز پر ہے اور جب داخل ہوا
پھر غم یہ کہ شہر وہ یہ لیکر یا اولاد کو دیکھ کر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی ناز پر ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی میں ناز
خبر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہکشی چوت گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہو گئی تو ناز چار رکعت تمام کرے
م مع۔ لانه علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کا نوا یا سا فرون و یعودون الی اوطانہم مقیمین من غم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطن کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی غم جدید کے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں
ہے۔ جہنی نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ مصنف نے یہ کہاں سے لیا اور اس معنیوں کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے۔ پھر
مینی رحم کے شارحین کے کلام و ان کے اعتراضات و جوابات ذکر کیے۔ مترجم کتاب کہ مجھے تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر مبنی
رہا۔ حالانکہ مقام تو چند ان شکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم مرد
ہے اور وطن میں داخل ہونا بھفت مقیم بھی مردی ہے کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا۔ حالانکہ پندرہ
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مردی ہے پس اگر غم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں مقیم ہو جانے کے واسطے غم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اس واسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور احتمال کہ شاید آپ نے دل میں غم کیا ہو۔ یہ خارج از اصول شیعہ ہے کیونکہ شیعہ میں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے غم طبعی پر کفایت تو جب کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن ہو چکر مقیم ہونیکے لیے
جدید غم و نیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت فردی بیان
کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہیں ہے۔ ان یہ امر متحمل تھا کہ جب درمیان ماہ بین وطن آجاوے اور اس میں ہو کر
راہ راہ گذرے گا کیا قصر کریگا۔ مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وطن میں بھفت مسافر آتا جن میں معلوم ہوا تھیں
اسی پر جزم رکھا۔ علاوہ ازیں بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لینگے حالانکہ ایام قیام وطن جن تھوڑی چوڑی شریعی یہ مقوی ہے کہ وطن میں کسی مقدار اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہیں ہے۔ مخالفہ و اسر تعالیٰ اطلع ہم۔ واضح ہو کہ وطن دو میں وطن اصلی و وطن اقامت۔ یہی متفقین کا قول
اور یہی صحیح ہے۔ اگلیا۔ وطن اصلی وہ آبادی جان آدمی پیدا ہوا ہے اور تیرہ بھی جہاں آئے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا۔ پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر ہوا اور
ایک قول میں مقیم ہو گیا۔ اخصج۔ میں کشاہون کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اسی پر اکتفا کر کے کہ میں نکاح کرنے سے مقیم کی ناز
پر جی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو رکعت پڑھتے تھے۔ گمانی روایت ابن ابی شیبہ۔ اور اصل اس میں
حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر میں تامل کرے تو وہ مقیم کی ناز پر ہے۔ لیکن مترجم کتاب کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صرف اس حدیث
کو عموم پر رکھ کر مقیم کی ناز پر جی اور یہ نہیں کہ تامل سے کہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو صحیح صحابہ رضی اللہ عنہم سے منوع رکھا
گیا کہ ہجرت کو تو ردی اور کسی نے نہیں توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے۔ دینی حدیث الصحیح اطمینان لاصحابی
ہجرتم وکن البائس سعد بن خولہ یعنی سعد بن خولہ کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انوس پتھانے تھے کہ بعد فتح مکہ کے
ہجرت چھوڑ کر کہ میں چلے آئے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تامل اس قصد سے ہو کہ وہاں سے چلا جائیگا تو وہ
شہر اسکا وطن نہیں ہو جائے پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث تصدیر محمول ہے کہ جب وہاں جو ہو کر
گھر کر لے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا وہاں رہے خلافت اسکے کہ جب جو ہو کہ وہاں سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا فاعلم وادع تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے۔
 الجملہ۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جان کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ فتح تو یہ آیتوں
 ملک وطن ہوتا ہے جب تک وہاں موجود ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافت ہو جانا
 شرط نہیں ہے۔ شرح المینہ للامیر والجز۔ ومن کان له وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فاشغل منه
 واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتی کہ اول کو توطن کے امور سے
 سب طبع چھوڑ دیا۔ تم سا فر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو
 پہلے اس کا وطن تھا۔ قصر۔ تو ناز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑے الا انک وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
 کرے۔ بالجملہ بدو نیت وہاں قصر کرے۔ لانه لم یبق وطنالہ۔ کیونکہ وہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا۔ الا میری انہ علیہ السلام
 بعد الحجۃ عد نفسه بکلمۃ من المسافرین۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
 کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر ناز پڑھ کر فرمایا کہ تم اپنی نازین تمام کر لو اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافرین ہیں معلوم
 ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جو رو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
 میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اس کا مکان وزین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رحمہ نے اصل میں اشارہ کیا کہ وہ وطن چھوڑا
 اور اگر اسے اہل و عیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
 دونوں میں سے جان ہونے کے ناز تمام کرے و تقیم ہے۔ اگر کیا جاوے کہ کہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے
 مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اس وقت دار الحرب ہونے سے
 انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال کہ میں تھے جیسا کہ صحیح کے فقہ نعیم رحمہ
 و اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبور سی تھی۔ م۔ و نہ لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن
 سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی منٹ
 جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا
 تو اول منٹ گیا۔ لیکن ولایت کی راہ سے تو وہ نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب
 ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول منٹ گیا۔ و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ و بالسفر و بالاصلی۔ اور وطن اقامت
 منٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر
 سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا منٹ گیا اگر وہاں جا کر
 تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ منٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ منٹ گیا۔ م۔ و اذا نوسی المسافر ان یقیم
 بکلمۃ و منی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے کہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
 مستقل ہے۔ محیط السحری۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
 میں کی۔ لم تقیم الصلوٰۃ۔ تو ناز کو پورا نہیں پڑے۔ لان اعتبار النیت فی موضعین یقتضی اعتبار ہما فی مواضع۔ کیونکہ
 دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
 ملا کر پندرہ روز اقامت سے تقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے ناز دو مقاموں میں بھی ملا کر تقیم ہونا جائز سمجھیں۔ البسوط ن۔
 و ہو متنع۔ اور یہ تجویز متنع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہ ہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
 ضرور ہے۔ لوسط میں متحد مقاموں پر اقامت ضرور ہوتی۔ لان السفر لا یرعی عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف۔ موجب مسافر کے ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقاموں میں پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر رہے بلکہ تقیم ہو جاوے۔ ن۔ م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقاموں میں اقامت مقبض نہیں ہر جگہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ مقبض ہے پس دو مستقل مقاموں پر مانند کہ دینی کے پندرہ روز کی اقامت بھی نہیں جائز ہے۔ الا اذا نوى ان يقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جو از اس وقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات میں ان دونوں میں سے خاص اس مقام واحد میں رہا کریگا۔ ف۔ اور دن میں چاہے دوسرے موضع میں رہیگا۔ محیط السرخسی فیہ یقر بحدیثہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع میں داخل ہو نیکی ساتھ ف۔ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اطرع صحیح ہوگی تو حکم تقیم ہونے و ناز پوری کر نیگا کہ سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع میں داخل ہوا جان رات میں رہنے کی نیت نہیں کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع میں ہو چکا جان رات میں رہنے کی نیت کی ہو تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا اقامت وغیرہ۔ لان اقامۃ المرقع مضائقہ الی حدیثہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا کسی شب باشی کے تمام کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ ف۔ اور اگر شخص پہلے اسی موضع میں آیا جان شب باشی کی نیت کی ہو تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہو اور وہ لنگر دوسرے موضع میں گیا تو تقیم کی ناز پڑے کیونکہ تقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہاں آجا و لگام۔ یہاں اس صورت میں کہ دونوں موضع مختلف ہوں جیسے کہ دینی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگوں پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ روز اقامت کی نیت سے تقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بمنزلہ واحد کے ہیں۔ البعد والتفرع محیط السرخسی ۶۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے جسکی لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو تابع نہیں بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المثل دو موضع مستقل میں ہے م۔ حاجی جب المجمع کے عشرہ ذی الحجہ میں داخل کہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں کیونکہ اسکو عرفات چنانچہ درج ہے ۶۔ اور اگر ایسے کہ عرفات دینی ملا کہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور اگر بعد واپسی دینی کے اقامت کہ کی نیت کی تو صحیح ہے م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضا ہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی ناز سفر میں قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر میں قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف۔ کیونکہ دو رکعت اس پر مقرر ہوتی ہیں اور وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر ہو گا م۔ یہی قول مالک رحمہ اللہ کا ہے م۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضا ہا فی السفر اربع اور جسکی ناز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر میں قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ بالاجماع ہے م۔ لان الغضاء واجب الا اذا۔ کیونکہ قضا تو موافق ادار ہے۔ ف۔ یعنی جو تعداد ادار کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضا ہوئی تو وہی قضا واجب ہے۔ یہ تازہ کے ذاتی ارکان میں ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض میں ناز کہ بیشک اشارہ سے پڑھا واجب ہوا تھا مگر قضا ہوئی پھر حالت صحت میں اسکو قضا پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یوں ہی اگر صحت کی قضا کو مرض میں پڑھے تو جس طرح ممکن ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یوں ہی ممکن ہو۔ م۔ ح۔ ح۔ والمعتبر فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس ادار کے موافق قضا ہوتی ہے اس میں آخر وقت مقبض ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت میں مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت ناز یا ذاتی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہو تو اس پر وہی رکعت کی قضا واجب ہے کیونکہ آخر وقت میں وہ مسافر ہو چکا اور یہی مقبض ہے م۔ لانا المعتبر فی السبب عند عدم الادار فی الوقت۔ کیونکہ دو وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں مقبض ہے جبکہ وقت کے اندر ادارہ کی ہو۔ ف۔ اور اگر اول وقت ظہر ادار کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا آخر وقت ظہر لاہانی تھا تو اس پر دو رکعت لازم نہوگی کیونکہ وہ چار ادار کر چکا ہے۔ یوں ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر آئے دو رکعت پڑھے لیکن پھر آبادی میں داخل ہوا تو اس پر چار واجب نہوگی اور اگر نہیں پڑھی یا نہ تک کہ جب آبادی میں داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر چار

رکعت قضاء لازم ہو اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو دو ہی رکعت قضاء واجب ہو۔ یہ سب اسلئے کہ معتبر آخر وقت ہو۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اسکے ذمہ نازین و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالاتا اور منیات سے اجتناب کرنا فرض ہوا پھر نازین ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہو گئیں کہ فوراً ایمان لاکر نازین پھر حنا شروع کر دے بلکہ نادون کا جو اسنے قرا کیا اسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی ناز کا وقت آوے تو اسوقت ادا کرنے کا حکم اسپر دیا گیا پس اسوقت اس ناز کو ادا کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض ناز ادا کرینگے لیکن حکم الہی غرضل ہوتا ہے مگر بندہ کو اسکی شناخت وقت سے ہی گئی تو جب شناخت کا وقت شروع ہوا تو اسنے جان لیا کہ مجھ پر سے رب غرضل کا حکم آیا کہ یہ ناز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اسنے پچاناکہ مجھے حکم ملا کہ روزه پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اس دن باقی نہیں بچا اور نازین یہ صورت ہے کہ جب وقت فجر شروع ہوا اور حکم پچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسین دوبارہ پڑھنے کا حکم اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہو قضاء نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر میں گناہ ہوگا لہذا ہم نے جاننا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجائش ہے کہ تاخیر کر دو حتیٰ موجب ہوا پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے غرض میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجائش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے غرض کی طرف حتیٰ کہ اخیر جز تک پہنچ کر تنگی ہو جاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی اور حقیقت ہو را وجوب بھی ہو کہ نکل نہ سکے اسلئے امام مصنف رحم نے جرم کیا کہ سب اصل میں وقت کا آخری جز ہے۔ اسی کو امام کرخی و متقیین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر شریعہ کتاب کے ظاہر و دلیل اسکو مقتضی حتیٰ کہ اخیر وقت جب نقطہ اتنا رہ جاوے کہ اسین اسوقت کا فرضہ ادا ہو جاوے مثلاً ظہر کی چار رکعت پوری ہو جاوے تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عادت ظہر کے آخرین پاک ہوئی جب کہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہو تو ظہر کو قضاء کرنا اسپر واجب ہو یوں ہی جب کا فرض سلمان ہوا یا غفلت یا مانع ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریر یہ وقت ہے تو اس ناز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تحریر یہ واسطے اسباب قضاء کے ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت وہی کہ پوری نازیہ وجہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے اور اس لئے اعلم۔ اور سید وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جیسا ملاحظہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات شب و روز میں پنج نازون کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و شام وغیرہ کی صرف ان گھنٹوں میں پانچون نازون کی تفصیلی شناخت کیے ہیں کیا جن میں دیکھتے کہ دیگر گھنٹوں میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتیٰ کہ ۱۲۔ ساعات کا دن اور ۲۔ ساعت کی رات تو ہر یکا وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الہی غرضل ہے حتیٰ کہ بوم الدجال کی حدیث میں ایک روزہ ناز کافی نہیں ہوتی بلکہ اندازہ کر کے ایک روز میں ایک سال کی نازین ہو یوں لہذا جب حیض والی عورت سے نازین ماقطعین یا تک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تحریر یہ کا وقت اس ناز میں سے ملا تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ ناز بھی ماقطعین داخل ہے یا نہیں تو ہمارے اندہ فقہاء نے کہا کہ نہیں اور سید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعتہ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الفجر۔ نو ایک رکعت پانچ سے وظیفہ فجر پانچ یا تین فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا آخر قضاء میں بحسب الظاہر ہو ا کیونکہ ادا میں تو غور گنجائش دو رکعت نہیں ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندہ مکلف کو ظاہر ہی محسوس کے اعتبار سے باندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر اس لحاظ سے حتیٰ ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اسکی نظر میں آئندہ گنجائش نہیں ہے اور نظر اس کے کہ تحقیق وظیفہ چوگانہ ان اوقات میں ہے تو اسپر سے قضاء ماقطعین ہے اسی نظر سے قضاء میں اول امکان سے تاخیر کرنا کہ وہ ہے اور ترغیب رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ

پوری ۲۴۔ ساعات کو قضاء کر ڈالے تو ایک وظیفہ کمال اپنے گم کر دیا۔ فافہم فادہ دقیق و دقیق و اسیر تعالیٰ ہوا لا علم بالاصواب ہم۔
والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو دونوں۔ فی الرخصۃ
سوار۔ رخصت میں برابر ہیں۔ فن۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پڑھ کر کرنے میں یکسان اجازت ہے۔ شال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پینے کو میں منزل جاتا ہو۔ شال فرمانبردار کی یہ کہ طلب علم کو حتیٰ کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہو۔
یہ دونوں ناز کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ فن۔ پس اس پر چار مجتہدین میں ہم۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ لانہا محبت
تحقیقا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دینی ہے۔ فلا تعلق بالیوجب التعلیل۔ تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں حلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ فن۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اس کے ساتھ رخصت و تخفیف
نہیں تعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملے گی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہو گا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلے ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ
دونوں باتیں وہ جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ فن۔
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شال ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اس کے اطلاق پر رکھتے ہیں ازاں بعد قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اس میں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہے۔ ازاں بعد قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اس میں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہو اخواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ فن۔ اور یہی ذات سفر
سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ ما یكون بعدہ۔ اور یہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ فن۔ جیسے
شراب خریدنا میں منزل پہنچ کر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او بجاوردہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
فن۔ جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتیٰ کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے فیصلح متعلق الرخصۃ والامر اعلم۔ پس سفر اس لائق ہو کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ فن۔ جب کہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم و اسیر تعالیٰ اعلم۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ
و حرام۔ پس سفر واجب تو اس کا سفر جس پر فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے فرار مہارگ کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہر و شہر مارا پھرے۔ میں کتا ہوں کہ خالی سیر و تاشاکی غرض مکروہ ہے جیسے وہان کے اذیاء و اطوار
کی معلومات۔ بان اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نافرمانی قصر جائز ہے اور ترجمہ کتا ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں
در حقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شال ہے کہ ناقص
اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اس کو
بالاجل عہدہ عہدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملے اور نفع کے وقت مردار کھانے کو مباح کتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کے آئینے خطا کی۔ قرطبی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ یہ قول تو ابن العربی سے منقول ہے اور صحیح اسکے خلاف ہے کیونکہ یہ عامی اگر ایسے وقت میں مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہے تو اسکو کھانا جائز ہے اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور غصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہیں بلکہ وہ تو واجب ہے حتیٰ کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مردار جوے تو اپنی جان مارنے کا گناہ گار ہو گا مع۔ اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء و محققین کی ظاہر عبارت ہے کہ وہ افضل مستحبات و قریب بوجوب ہے اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق میں ہو اس کے نورایمان کا طور اور وہ اس قریب بوجوب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہو گا اگرچہ مومن کی شان یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا جامع الراحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہے۔ خلاصہ۔ یہی اصح ہے۔ خلافاً للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور مفتی میں ہے کہ ایک شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہیں کہ کہاں لیجاوے لگا تو فرمایا کہ ناز تمام کرتا رہے یہاں تک کہ تین روز کی راہ لیجاوے تو پھر قہر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر ایسے اول سے قہر کیا تو رو رہے پھر اگر وہ تین روز سے کم لے گیا تو ناز و نوح کو اعادہ کرے۔ مع۔ بعد ایک منہ کے ذکر کیا کہ اقامت میں لادنے والے کی نیت مستحب ہے۔ مع۔ جامع الفقہ میں ہے کہ جسکے دو زوجہ و دو شہر دن میں ہوں تو دونوں میں سے جس شہر میں داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط میں ہے کہ اگر ایک شہر کی زد وجہ مرگئی اور وہاں صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول میں وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول میں من رہا۔ مسافر نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیم ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی کے قہر کرے۔ حائضہ جب سفر میں پاک ہوئی اور وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری ناز پڑے اور بھی صحیح ہے۔ یوں ہی جب عورت سفر میں طلاق سے ہٹے ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہیں ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں مکروہ ہے اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہیں ہے۔ رمضان میں سفر اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہے اور اگر بدیہی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ دونوں کے حال سے آگاہ ہے۔ مع۔ سفر میں دو ناز و نوح کا حقیقتاً جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ جمع کرنا صحت میں ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی اس طرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہاں تک کہ آخر وقت ہو جاوے پس آخر کو ظہر پڑے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہاں تک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو آخر کو مغرب پڑے پھر شروع وقت عشاء میں عشاء پڑے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور دلیل ہمارے حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی ہمارے کو بلوت میں پڑھا ہو یعنی جماعت اختیار ہی سوائے مقام مزدلفہ کہ وہاں مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے وقت کے یعنی غلے میں۔ اور حدیث صحیحین میں ہے اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر شہرت کی وجہ سے نہیں بیان کیا اور فقہ میں مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلافت وقت میں پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم میں یلۃ القریس کی ناز و نوح افطار ہو جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے اور ساری اوج تو اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہیں جب اسنے چاہا تو انکو چھوٹا اور کوتاہی و تفصیل تو جاکے میں ہے یوں کہ ناز کو تاخیر کرے یہاں تک کہ دوسری ناز کا وقت آجاوے۔ یہ حدیث صحیح ہے کہ آپ نے اختیار میں بے وقت نہیں کی اور یہ کہ ایک ناز کو دوسرے وقت میں لیجانا تفصیر ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کا نصف علی المومنین کتباً یا سوتوا۔ یعنی مومنون پر ناز نہیں آتا

فرض کی گئی ہو اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ من جمع میں الصلوٰۃ میں فقہاء کی یا باسن الگیا کرتے ہیں سنے وہ نازوں کو جمع کیا وہ ایک دروازہ کباب پر آیا۔ شیخ ابن کثیرؒ نے اسکی اسناد کو حید قرار دیا۔ اور خود تعالیٰ تھلک من بعد ہم غلط اٹھاوا۔
اصولہ آقاہ۔ یعنی پھر ان بنکوں کے پیچھے اگلے قائم مقام ایسے نافع ہوسے جنہوں کے ناز کو خلع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں علامہ صلی علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ ناز میں تاخیر کر دی یا ملک کہ دوسری ناز کا وقت آگیا۔ شرح کتابہ کہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ اس آیت میں تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور مفروضہ مذکور میں شرعی حجاز پر حتیٰ کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔
یوں ہی قول حضرت عمرؓ کے مرجح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور ہنور کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی کو نضار کرنے میں کبیرہ کا مرکب ہوگا۔ پس اس قول سے جو صریحاً جو از نکل گیا اس میں ہوشیاری و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمیٰ یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس میں وقع ہو جائے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اس کے گرد نجاوے اور ناز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذرناجیح کے سنا فی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے مفروضہ میں جمع و دفع ہونے سے ایک بار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں ناز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے مفروضہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں از انجل حدیث انسؓ کہ جب حضرت صلی علیہ وسلم کو رفتارین جلدی ہوتی تو نفر کو تاخیر کرتے اول وقت حضرتک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یا ملک کہ مغرب و غشاء میں جمع کرتے جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمرؓ میں ہے کہ بچے لفظ دیکھ شفق چھپ جاتا تھا یوں ہے کہ (بعد اسکے کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ مرجح ہے کہ مغرب گذرنے پشاور میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ شفق کا لفظ مشرک ہے جو ستر اور اسکے بعد کی سپیدی وہ دونوں پر پولا جاتا ہے تو منحل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتیٰ کہ بقول امام ابو حنیفہؒ یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی غشاء کے وقت میں غشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کتابہ کہ حق یہ کہ یہ جواب دوجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ مرجح اس میں اول وقت عصر مذکور ہے اور اور جب اس میں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت غشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اول وقت غشاء میں شروع وقت غشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور بیان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت غشاء ہے شیخ ابن الامام رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل ہو تو حدیث ابن مسعودؓ میں اور اس حدیث انسؓ میں معارضہ ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعودؓ کو جو راویوں کے نفع ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعودؓ مرجح ہوگی۔ مترجم کتابہ کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اس واسطے کہ حضرت ابن مسعودؓ میں جمع کرنا تمام عرفہ کا مذکور نہیں اور لیلۃ القریٰ میں فجر کو خلاف وقت فجر حاتمہ کو نہیں ہے جو جب کلمہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علامہ اسکے معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انسؓ نہ وغیرہ میں عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الامام رحمہ اللہ نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع کرنے کی احادیث میں ایک طبع کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباسؓ رحمہ اللہ سے حضرت صلی علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر عذر سفر اور بخوف اور بغیر بارش کے پانچ احادیث کو جمع کرنا۔ صحیح مسلم میں مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ مترجم کتابہ کہ ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس پر صلی علیہ وسلم سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہاں مفروضہ کی احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نویں اسلحہ کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے بالکل

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوتا اگرچہ ابتدا میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں حق واجب ہے سو اسے چار کے ایک ملک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی مارواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اور تمیم الدارسی رحمہ اللہ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ بڑے شدید وارد ہے حتیٰ کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجلہ ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہے۔ منع م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض میں ہے۔ التہذیب ۱۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں آئین سے چھ شرطیں تو خود مصلیٰ کے اندر چاہئیں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی ملک نہ ہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا واجب نہیں ہے۔ سوم تقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اس پر مشقت ہو۔ پنجم پانون سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ گھٹیا واسلے پایا سچ پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لا ذکر ہو چنانے والا تھا ہوا ازاں ہی ششم آنکھوں کا سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر یا دے۔ السراجیہ۔ اور پورے حاضیت بھی بجز کمرہ میں کے ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظلم بار شاہ سے رو پوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری وغیرہ پر کام کرنا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو ضروری سے کچھ کم ہو گا اور اگر دور ہو تو جعفر و دیگر ناز میں مشغول ہوا اتنی ضروری ساقط ہے۔ محیط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت کہ مفسر نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت میں کمی نہوگی م۔ غلام مکاتب و غلام سامعی پر جمعہ واجب ہے۔ اگرچہ بھرجن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر آنھوں نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکفر۔ یعنی اب ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطیں مصلیٰ سے باہر میں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ خطبہ۔ ۶۔ عام اجازت۔ ۷۔ منع م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر و غیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ لا تصح الجماعۃ الا فی المصر جامع۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی اسے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین و سیفان ثوری و غیرہم کا ہے۔ مع۔ اومنی مصلیٰ المصر۔ یا شہر جامع کے مصلیٰ میں۔ ف۔ یعنی نازگاہ میں م۔ اور مراد اس قنارے مصر یعنی شہر کا گرد اور قنارے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے جد گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور قنارے اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلیٰ کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں کراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے کی تعلیم اور نازجد ٹھہرنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہ ہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رحمہ اللہ سے نوادر میں مذکور ہے۔ مع۔ اور غنیہ المغنی میں ہے کہ مختار ایک فرسخ ہے۔ مع۔ و لوالجی نے بھی اسی کو فتویٰ کے لیے مختار کیا۔ و۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ قنارے وہ موضع جو مصلیٰ شہر کے واسطے متصل و ملتصق ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے خررہ وغیرہ پنج میں پڑ جاوے تو وہاں والوں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پونہ ہے۔ قاضیخان میں ہے کہ نقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس اللہ حلوانی نے اختیار کیا ہے۔ ۸۔ بان اگر وہاں کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اس پر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل ناز یا بعد ناز کے واپس جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے۔ اگرچہ ۹۔ لے تو وہاں پایا گیا۔ محیط و انجیس و قاضیخان۔ پھر ظاہر کلام تفسیری ہے کہ جمعہ پڑھنا اس پر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اس پر نقل تھا۔ نا حلف م۔ بالجلہ شہر جامع یا قنارے شہر شرط ہے۔ لا یجوز فی القری۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہے قری یعنی گناہوں میں۔ **ف** غنائاً فاشاً یعنی۔ نقولہ علیہ السلام لا جمعة ولا تشرقی ولا تفر ولا تضحی
 الان فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت علی الصدیق علیہ السلام کہ جمین جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر
 جامع میں۔ **ف** اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام
 یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت علی الصدیق علیہ السلام کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملتا ہوا ان ابن ابی شیبہ
 نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہیں جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر جامع یا شہر عظیم
 میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ
 یہی حدیث روایت سے مروی ہے۔ خواہر زادہ رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ نے اسکو امام ابن مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے
 سے انکار کیا اگرچہ مسلم نہیں کرتے اور اگر ان میں تو یہ موقوف صحیح بخاری مرفوع کے ہے کیونکہ اس میں اسے کو دخل نہیں ہے اور حضرت
 علی رحمہ کا اس میں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ منع۔ شرح کتاب ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالا جامع جمعہ کے واسطے
 خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر جو ترک ہوتا ہے مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اس پر
 ادا سے ظہر ہی یا قضاء میں بھی ظہر ہی بعد اس اجاع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضرور ہے جو جمعہ اپنے مختل کے
 ساتھ ایسا ہو کہ اس میں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت علی الصدیق علیہ السلام سے متحقق ہوا ہے کیونکہ
 جب موافق اجتہاد و علم شریع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو باخلافت اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی
 اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اس میں اس حالت و ان امور کی رعایت میں تصور ہو جنکے ساتھ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے ادا کیا
 ہے تو جمعہ بھی نہ ہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہ ہو کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ
 احتیاطاً جمین جمعہ میں احتیاط ہے ترک ظہر میں۔ کما لا یخفی۔ پھر خلافت نہیں کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع
 تھا یا آپ کے حکم سے قناتے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رہتے ہیں اور امام شافعی رحمہ نے دیہات میں بھی جمعہ
 واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رحمہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صحابہ
 و عترت کے قریہ جو ان میں ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گائون میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ
 کا لفظ ہے اور وہ جیسے گائون کے حنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت
 موجود ہے حتیٰ کہ مکہ کو ام القریٰ کہا ہے اور فرمایا۔ و قالوا لولا انزل ہذا القرآن علی رجل من القریین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریہ
 کہ و طاقت مراد ہے۔ اور فرمایا۔ تلک القری نقص علیک منی ابنا تھا۔ اور فرمایا۔ تلک القری ابکنا ہم الایہ۔ اور معنی نہیں
 کو قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے مگر قریہ کے معنی گائون کے لیے۔ بلکہ یہ جو انما ایک شہر جامع تھا
 صالح میں ہے کہ جو انما ایک حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ منع۔ و المصرا للجامع
 کل موضع لہ امیر و قاض یفقد الاحکام و یتقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا دار۔ و قاضی ہو جو حکام
 کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ **ف** یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو جو۔ یہی ظاہر ہے
 ہے۔ الدیایہ۔ و نہ اعم الی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ **ف** پس کوئی بڑا شہر جو حاضر و نہوا کہ اسکے لوگ
 بڑی مسجد میں نہ سماویں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جس میں سردار تھی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور جو رکابا تھو
 کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جو انما کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر
 ہے کہ مصر جامع سے مراد ہے وہاں سپر صاوت ہے۔ و جنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مسا جہم لم یسعیم۔ بعد ابو یوسف سے مصر
 جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جان کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی ساری ساری

فتنہ یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اس قدر کثیر ہو۔ والا اول اختیار اگر فرمایا ہو تو قول اول کو کرنی نے اختیار کیا ہے۔ وجہ الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ فتنہ پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ و ثانی
اختیار الثانی۔ اور قول دوم کو بھی نے اختیار کیا۔ فتنہ بھی منسوب ہے بن عمر بن مالک بن جندبہ جلی اولاد میں سے
اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو
وکیع و ابو سیامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور سند ہے بن مازعصر کے سجدہ میں یکایک فضا کی صاحب تصانیف کثیرہ میں
مع مصنفی میں ہے کہ بہتر قول یہ کہ حسین بن علی کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم ہائے جاوید تودہ مصر جامع ہے۔ ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع حسین گلیان و بازارین ہوں اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو
واقعات میں فتویٰ دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المقید و المقتہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
کر دے تو مصر ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اس نے کسی گائون میں اپنا نائب بیجا یا جو حدود و قیود حاصل کرنا چاہے تو وہ مصر ہو جائیگا
جب نائب کو وہاں سے اٹھائے تو وہ گائون ہو جائیگا۔ ابن حزم نے علی بن ابی طالب کے ذکر کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ربیعہ بن ابی
بجیرہ یا تھا اسکے پیچھے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ وغیرہ چند صحابہ و مہاجرین پر حاکم بنے تھے۔ قاضیان بنے کما کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے
کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اس قدر پہنچیں کہ جتنے مقام منی میں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود و قیود قائم کرے اور احکام
تاکد کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
اور اسکے معنی میں جمعہ جائز ہے۔ والحق غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جو ازجہ کا صرف مصلیٰ یعنی مسجد فناء پر مقصور نہیں ہے۔
فتنہ حتیٰ کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جدھر عید گاہ ہے جو از ہوتا۔ بل پوزنی جمیع اقلیتہ المصر۔ بلکہ از جمعہ
مصر کے تمام فنائین میں جائز ہے۔ فتنہ خواہ وہاں مصلیٰ ہو یا نہ ہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلیٰ تک یعنی فناء
مصر تک میں جمعہ روا ہے۔ لاناہما بمنزلتہ فی حوائج الہ۔ کیونکہ تمام جانب فناء مصر کی بمنزلتہ مصلیٰ کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے
ضروریات کے۔ فتنہ یعنی جیسے مسئلے عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین
بھی مقابروں و چراگاہوں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر میں تو سب طرف ایک فرسخ تک
بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ اگر حاکم اسلام نے گائون میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالاتفاق
جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ و پوزنی و اور جمعہ پڑھنا مقام منی میں جائز ہے۔ فتنہ اگر حبش نہیں بلکہ۔
ان کا ان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو
صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ فتنہ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافر
یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر بیان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک ہے۔ وقال محمد لا جمعہ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی میں جمعہ نہیں ہے۔ فتنہ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
پر نہیں ہے۔ فتنہ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ لاناہما من القری حتیٰ لا یعبدا بہا۔ کیونکہ منی تو گائون میں سے
ایک گائون ہے حتیٰ کہ اس میں قبر عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ فتنہ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ
مقام اس لائق ہوتا تو نماز پھر عید وہاں پڑھی جاتی۔ لہذا انہما تمصر فی ایام الموسم۔ اور شخص کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم
حج میں شہر بن جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ وہاں باذن ملک جاتی ہیں اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں
موجود ہوتے ہیں۔ مع۔ سوائے موسم کے دہان جمعہ نہیں ہے۔ بحیث الشری۔ و عدم التعلیل للتحقیق۔ اور نماز عید وہاں
نہ ہونا آسانی دینے کے ہے۔ فتنہ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ولا جمعہ بعرفات

فی قولہم جمیعاً۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانا قضا۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے۔
 و۔ وہ مہر نہیں بتا ہے۔ و۔ یعنی اثبتہ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ و۔ تو صرف آدمیوں و حاکم و عالم کی حاجت
 رہتی ہو وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ معر ہو جاتا ہے۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری
 کا ہے۔ و التعلیق بالخلیفة و امیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہو خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ و۔ منی میں جمعہ
 جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
 تو انہیں دونوں کی ہے۔ و۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے توجیب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
 کی طرف سے حاکم حجاز کی ہو تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری لیکن بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
 حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فلی امور الحج
 لا غیر۔ اور راہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ توجع کے احمد کا متولی ہے نہ اور کا۔ و۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
 ہے۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت و ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
 خواہ فقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البتہ اے۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
 کر سکتا ہے یہ شہ ج الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو تو ہر شہر میں بروز جمعہ
 وہ جمعہ قائم کر گیا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الطبریہ و جامعہ
 قاضی خان م۔ ج۔ شرط دوم۔ و لا یجوز اقامتها الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ و۔
 یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت
 دیدی ہو۔ و۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ آتا تھا تقاضی عظیم۔ کیونکہ جمعہ توبہ
 جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ و قد تقع المنازعة فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
 میں۔ و۔ ایک کتاب ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ج۔ و التقدم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
 و۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کریں گے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو ج۔ اور یوں ہی
 ایک کتاب ہے کہ میں امام ہوں گا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کریں گے تو تقدم اور تقدم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے۔ م۔ و قد
 تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم و تقدم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا ہوتا ہے۔ و۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ
 بلکہ ہماری مسجد میں ج۔ یا جو گروہ پہلے آیا ہے نہ فراغت کر لی۔ یا جلدی و دیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
 میں جب ہر شخص اسے کامیاب ہونا شیطاں کو عوام میں سے بہت ایسے طے کے جنہاں کو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ راے
 سے قابو لے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت آنکو ہام
 بجمع کر کے اُنکے دلوں میں اہت قائم رکھے اور یہاں خود راے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو۔ م۔ فلا بد منہ تمہی الامر
 تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضروری ہے۔ و۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انصاب
 یا متعلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
 مشور نہیں ہے۔ و۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم بشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شہ و خطیب
 ج۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ اُنکے مشور میں سلطان نے
 یہ لکھ دیا ہو۔ لہذا یہ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اُسے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ لہذا یہ عورت اگر سلطانہ ہو
 تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ و۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اُسے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے۔

قاضی خان نہ حکم پر رہو تو اسکی اجازت شرط ہے۔ ۲۔ اور اگر مرچا دے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا امام اور حکام شیعہ حادین
جب تک معزولی کا حکم آگیا نہ ہو تب تک اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ ۳۔ اگر کسی نے خلیفہ
سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہو گیا تو جسپر لوگ اتفاق کریں وہ مرچا دے۔ حاکم نے خلیفہ کی اجازت اور ناز پر جانے سے
مانع ہے کی تو ناز پر حاد سے اور خلیفہ و ناز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شیعہ کو
کو جمعہ سے منع کیا تو دے لوگ کسی امام پر تفتیح ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہیں اور اگر عناد سے نہ ہو تو نہیں۔ ۴۔ جن ملکوں پر کفار حاکم
ہیں تو مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے اور مسلمانوں کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانوں کو
اپنا منوئی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ معراج الدرایہ ۲۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر امر ادیہ کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان الی
حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دیں اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھاسکتا ہے۔ یہ مسئلہ
تمام مسلمانوں کے واسطے آنکے دین میں بہت فروری ہے فیلحفظ۔ ۵۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خلیفہ ہو تو کیا وہ خلیفہ
پہنچنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو بیان نہیں قول ہیں اول یہ کہ ہاں خواہ ضرورت ہو یا نہ۔ قول دوم یہ کہ ہاں بشرط ضرورت
قول سوم ہاں لکل نہیں۔ فقہاء کی عبارات سے قول اول ظاہر ہے۔ ۶۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط
ہے۔ البتہ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ مسئلہ ۶ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ۷۔ یہ اجازت عام
جسکا ذکر کیا مخصوص ہے تو ہندوستان میں اسوقت ضرورت اولیٰ وہی کہ جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔ ۸۔ دفعہ ہیکل امام
و شافعی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہیں بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابو حنیفہ رحمہ کیونکہ وہی مورد اور احوط
ہے۔ قائم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و دالی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہیں
اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور خوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہے جمعہ۔ ۹۔ ومن شرط طحا الوقت۔ اور جمعہ کی
شرائط میں سے وقت ہے۔ ۱۰۔ یعنی وقت ادا ہے مگر وہی وقت جمعہ ہے۔ ۱۱۔ فصیح فی وقت الظہر و لا یصح بعدہ پس
جمعہ وقت ادا ہے ظہر میں صبح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہ ہوگا۔ نقولہ علیہ السلام اذا مالک الشمس فصل بالناس
الجمعہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رحمہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگوں کو جمعہ
پڑھانا۔ ۱۲۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہیں مگر کتب السیر میں کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر
مگر کے دلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھنے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور
سلمہ بن الاکوع رحمہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھنے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور
یہی مذہب شافعی رحمہ ہے اور شیخ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ علماء متفق ہیں کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہیں ہے سوائے اسکے جو امام
احد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رحمہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پڑھتے پھر چلے نوافل کی طرف جاتے تو قبیکہ آفتاب نازل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے در حالیکہ دیواروں کا ایسا سایہ ٹھوٹا کہ ہم اس سے سایہ لیں۔ رواہ البخاری و مسلم
و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قبول نہیں کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے
اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں وقت زوال ہے اور
حدیث جابر رحمہ کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نوافل کی طرف جانا دونوں بوقت زوال ہوتے تھے۔ اور حدیث سلمہ رحمہ تو دو محبت
ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رحمہ سے خود اہل حدیث مذکور میں وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث
میں اول وقت تعجیل کا بیان ہے حتیٰ کہ جمعہ کی چھٹی چھٹی دیواروں کا اسقدر سایہ نہیں ملتا تھا کہ ساچے میں چل سکیں اور تعجیل

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھانے حاضر ہو جاتے پس ناز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھادین اور قیلوہ کرین جسکو وہاں قیلوہ لفظی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دو پہر کی تیزی کے وقت کو ٹھہرون میں آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلوہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رابعید پر قیاس کرنا بقابلہ منصوص حدیث انس رضی اللہ عنہ وغیرہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھنے اور شدت گرمی میں ایراد یعنی ٹھنڈا کرتے لگائی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ دلوخرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نفل گیا۔ وہو فیہما۔ حالانکہ مصلیٰ نماز جمعہ میں ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشدد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبال الظہر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قدر تشدد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو ناز تمام ہو گئی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولایینیہ علیہما لا خیار فیہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ ظہر و دونوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ نام میں اور تعداد رکعات میں اور جہر و انشاء میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہیں تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اس وقت چونکا کہ وقت نفل چکا تھا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرے اگرچہ امام خارج ہو چکا ہو۔ المحیط۔ و منہما الخطیۃ۔ اور مجد شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی الامون کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماصلاً یا بدون الخطیۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ ف۔ اور یہی ہستی نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو کبھی جواز کے لیے اکیلا ترک کر دیتے۔ مترجم کتاب ہے کہ وجوب نکلا کر شرط وہ واجب کہ جسکے ترک سے ناز جائز نہ ہوتا اولیٰ یہ کہ یون کما جاوے کہ تو نہ تعالیٰ فاسد والی ذکر الصبر در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر جمعہ مسقط ظہر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ متصل ہے کہ خالی وجوب ہو جسکے ترک سے ناقص ناز ہو جاتی ہے اور متصل ہے کہ شرط ہو حتیٰ کہ ترک سے جائز نہ ہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فاقیم۔ م۔ پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بخلاف عید کے حتیٰ کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام ہونے سے بدون خطبہ بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ وہی قبل الصلوٰۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ ناز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی ناز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہرورت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یربوع عند البخاری و حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم اسکو اپنے مور پر لکھے ہیں۔ م۔ حتیٰ کہ اگر بعد ناز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ فرض دوم ذکر آئی عزوجل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کافی ہے۔ جبکہ اسی مقصد سے ہو۔ م۔ اگر امام کو ناز جمعہ کے اندر اپنی ناز قضا یا وائی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے وہ قضا کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولیٰ ہے جیسے عید ناز فاسد کر کے دہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولیٰ ہے۔ ف۔ اگر خطبہ نہ یا فقط عورتوں کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدہایہ۔ اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر ہو اور ناز کے وقت میں ہو گئے تو جائز ہے۔ المصلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بھر سے میں تو خطبہ جائز ہے۔ ع۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی نقابست سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور ناز دراز کرے۔ اور ابن الامام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں۔ م۔ و یخطب خطبتین بفصل بنیہما بقعدۃ۔ اور وہ خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدا کی کر دے۔ بہر جری التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یون ہی چلا آتا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے یا تک کہ انتقال فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ اسناد اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کہ آخر عمر میں جب سن

زیادہ ہو گیا تو خیف بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ تعدد استراحت ہے اور شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رحمہ نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتیٰ کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سوائے شافعی رحمہ کے مع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت ہے۔ الجوسہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ السراج ع۔ ائیس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پہنچاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ القابیہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اس نے بڑا کیا ہے اصح ہے۔ القبیہ۔ پھر ہر ایک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جو از ہو گیا اور یہی مذہب عظام و مالک و اشعری و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رحمہ نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ و یخطب قائما علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پڑھے کھڑے ہوئے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتیں فرمائیں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیہما متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صحیح میں بھی مذکور ہے۔ م۔ ابن العمام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و اذا راؤا تجارۃ اولوا القضاۃ ایسا نہ کرنا کہ قائل یعنی جب آنحضور نے دیکھا کسی تجارت کو یا لوگو کو تو چل دے اس کی جانب کو اور تجھے کھڑا جوڑ گئے۔ رسول لیکن جب کعب رنم وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ آئے نزدیک شرط نہیں ہے۔ الفسخ۔ ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کا لا اذان۔ پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی میں جائز نہیں ہے۔ مع۔ و لو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ یا لیثقی۔ او علی غیر طہارۃ جائز۔ یا بغیر طہارت پڑھا جائز ہے۔ لِحصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث ہو جو حصول مقصود کے جائز ہے اور نو اور میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولیٰ ہے۔ محیط و مسوطین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرات قرآن کے ذکر سے مانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں شل نماز نہیں حتیٰ کہ اس میں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھ کر یا ساجد جنابت وغیرہ وضو پڑھے۔ لِمخالفة التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے۔ ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا۔ و لفصل بنیاء و بین الصلوٰۃ۔ اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تھوہی ہے۔ مع۔ شافعی رحمہ کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک شل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھ کر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھا تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جامع کر کے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کر کے اوقات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ تحریم کتا ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور انہ وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتیٰ کہ خطبہ کا اعادہ نہیں چسکا کہ واقعات سے معلوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت ہن و جامہ و مقام کے قول جدید میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن و آداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں ہو تو

جو بندہ عین کی قربانیاں کیں وہ بوجہ عسرت دیکھائی گئے کہ ان کی قربانی افضل تھی مگر جبکہ بوسر مواد اسکا بوسر ہونا بہ نسبت گائے کے آسان تھا۔ غافلہ۔ دوم مستحب ہر دن نکلنے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت میں جمعہ میں آنا۔ سوم عسرت کو نہ لانا۔ چارم پیدل آنا پچیس خطبہ میں ملائکہ حاضر ہوتے ہیں۔ ششم امام سے نزدیک ہونا افضل ہر چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب میں مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہو اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہے حتیٰ کہ جنت میں پچھڑ جائیگا اگرچہ وہ جنت میں داخل ہو۔ رواہ ابو داؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا و توجہ ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص میں ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ میں خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں بھاندا اور نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارسہ ہوا۔ گائے ہون کا۔ معین روز زائد کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین میں ثابت ہے۔ اور ابو داؤد کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ میں افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے و خاموش نہ ہو اسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اپنے لغو کیا۔ رواہ السنن۔ پھر ان احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسے تو نے تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد الایہ میں جو۔ م۔ فان اقصر علی ذکر اسد جاز عند ابی خنیفہ۔ پھر اگر خطیب نے خالی اسد تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابو خنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہونہ بطریق شکر وغیرہ۔ ح۔ اور کثر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد لہ لکھ کر رکنا شرط ہے تاکہ خطبہ اسکا نام ہو۔ ع۔ وقال لا یدمن ذکر طویل لیسبی خطبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ ف۔ اور یہی عاصم غلار کا قول ہے اور امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کثر جسکا نام خطبہ ہے وہ بقدر التہیات لہ الحمد لہ و نہ لکھ کر رکنا۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہے۔ م۔ لان الخطبہ ہی الواجبہ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ ف۔ یعنی جو خطبہ نہیں۔ والقبیحة والتحمیدہ لا تسبی خطبہ اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد لہ اسکا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ ف۔ نوبہ کلام اگرچہ کثرت کیا جاوے خطبہ نہ ہوگا۔ وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہاں تک کہ دو خطبہ پڑھے۔ اعتباراً للتعارفات۔ باعتبار تعارف کے۔ ف۔ کیونکہ عرف میں اسکو خطبہ نہیں کہتے ہیں اور شاید یہ مراد ہو کہ تعارف شرعی ہی ہے تو صحیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ م۔ میں ذکر محمل ہے تو حدیث میں جب قدر آیا وہی بیان ہو گیا اور وہی شرح میں تعارف ہو تو یہی کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر محمل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کثر جسکو ذکر کہیں وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طویل ہونا سنون ہے۔ ولہ قولہ تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ اور ابو خنیفہ رحمہ کی دلیل ہے قول اللہ تعالیٰ کا فاسعد الی ذکر اسد۔ ف۔ سعی کردہ ذکر الہی کے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔ ف۔ کہ ذکر کثیر یا طویل۔ تو مطلق رہا پس کثر کافی ہے اور حکم کی فراہم ہوگی لیکن ہر پس اگر ہم ذکر کثر کی شرط لگادیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متنبہ کریں اور یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ میرے نزدیک تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اجماعاً ذکر اسد مطلق ہے اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود میں اور تعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود یعنی م نے ذکر کیا ہے۔ ابن العمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب سے لغت کا مقصود لیا جاتا ہے مگر طویل۔ میں کہتا ہوں کہ صلوة سے شرعی لیا گیا لغوی یوں ہی خطبہ میں ہے۔ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل انکہ سلف صحابہ و تابعین نے ہی تفسیر کی اور احادیث میں بھی وارد ہے اور امام ابو خنیفہ رحمہ نے کہا کہ خطبہ ذکر اسد ہے لیکن آیت میں تو مقصود خطبہ نہیں

بلکہ مقصود ذکر ہر خطبہ میں پڑھا جاتا ہو اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اس پر خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مقصود
خطبہ شرط نہیں ہر دو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبہ ہی الواجبہ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہر پس فلیل وکثیر
جس قدر ہر دو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدا اتجیات ہر حتی کہ الحمد سر کو کر کر کے
استعد رک لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد سر ایک بار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور طاہر الروایۃ بقدر زمین آیات
کے واجب ہر نما الحمد سر کو اسی قدر کر کر کرنے سے واجب ادا ہو گا۔ پس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایک بار لا الہ الا اللہ سر کہا تو واجب
الا عا دہ ہو۔ اور صاحبین رحم کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہو اور شافعی رحم کے نزدیک شرط
نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فانہم و اسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد سر۔ اور حضرت
عثمان رضو کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رضو نے الحمد سر کہا۔ فن۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارجع
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ فن۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل ر صلی۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔
فن۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد سر کافی نہو تا تو کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط خطبہ کی کتابوں میں ہر حدیث
میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ یحییٰ بن ابی اسلم رحم نے کہا کہ قطعی آیت فاسعدوا
الی ذکر اس سے جب عام ذکر مراد ہو خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی السر علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اس کے نماز جائز نہو اور لفظ ذکر معلوم ہر محل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
بریل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ مع۔ یہ تقریر عین و تحقیق ہر جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد سر علی موافقہ شیخ
المحقق رحمہ السر تعالیٰ۔ پھر طاہر کلام امام ابو بکر الرازی و کافی اسی جانب ہر کہ قد خطبہ واجب ہر ادبی احوط ہو۔ و اسر تعالیٰ اعلم۔
م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طویل مفصل کے ہوں البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ البحر۔ ومن شر الظماء البجاعت۔ اور
جمہ کی شرائط میں سے جماعت ہو۔ لان الجمعۃ مشتقہ منها۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہو۔ فن۔ یعنی الجمع والجماع مصدر سے
جمعہ مشتق ہر ادا اصول میں متقرر ہوا کہ شرعی اسون کو لغوی معنی کے ساتھ جانتک ثبوت ہو اینا واجب ہر جمعا کہ بحسب نیت تبم
میں ذکر ہو چکا۔ م۔ و اقلیم عند ابی حنیفہ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر جماعت سوے امام کے تین
آدمی ہیں۔ فن۔ یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوے ہوں۔ فن۔ یہی قول زفر و لیث داؤد
کا اور زفرنی کا مختار ہو مع۔ و قال الاثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رحم کا یہ قول ہو۔ فن۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہو۔ یہ قول حسن بصری کا ہو اور احمد ابو ثور و ثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی الشیء معنی الاجتماع
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی ثبوتہ عنہ۔ اور جموعہ خبر ہر اجتماع سے۔ فن۔ یعنی جموعہ کے
لغوی معنی آگاہ کرنے میں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔
مترجم کتاب ہر کہ شاید ابو یوسف رحم کے نزدیک جماعت مع امام کے جموعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ ولما ان الجمع
الصحيح انما هو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح توبین ہی ہیں۔ لانہ جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و
سنی دونوں طرح سے جمع ہو۔ فن۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہو اور معنی میں بھی جماعت ہو لہذا رجال بلفظ جمع میں ہر
میں یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں ہوتے۔ اور امام کے ساتھ مگر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ
اور جماعت علیحدہ شرط ہو۔ و کذا الامام۔ اور یوں ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہو۔ خلا یقیر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہو گا
فن۔ تو امام کے علاوہ کثر تین کی جماعت شر ہو۔ امام شافعی رحم نے کثر چالیس مرد شرط کیے پدلیل حدیث کعب بن مالک

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کمار واد ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے آنے سے پہلے تھا۔ دوم دسین کچھ دلائل نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہو۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر چالیس روزہ میں جمعہ ہو۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ برین کم سے کم مخالفت نہیں ہے اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعہ کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ آٹھ من شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ ال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا واذاروا تجارتهم اولوا انفسوا الیہا وترکوا کما تھا۔ امام ابوبکر الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا نہ کو نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدو چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تو صحیح نہیں بلکہ جمیع میں ہے۔ واضح ہو کہ روایت بخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحیح میں شائع ہے۔ مگر مباحثہ ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ فت۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتیٰ کہ امام کے سوا تین مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے قانع ہوا پس اگر چل دیے۔ قیل ان یرکع الامام و یسجد پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرے۔ فت۔ اور میں مرد تک نہ رہے۔ الا النساء و الصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال رہ گئے۔ فت۔ توجعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبال الطہر عند ابی حنیفہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ٹھہر پڑے۔ فت۔ جبکہ واپس نہ آوین یا بعد ٹھہر پڑنے کے آوین۔ یہ اس وقت کہ شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقال اذا نفر و اعند بعد افتتاح الصلوٰۃ صلی الجمعہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو جھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ پڑھے۔ فان نفر و اعند بعد ما رکع و سجد سجدہ۔ اور اگر امام کو جھوڑ بھاگے بعد ازاں کہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا ایک سجدہ۔ نبی علی الجمعہ۔ توجعہ برپا کرے۔ فت۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے۔ انہیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المغفرات خلافاً لفرعہ۔ بخلاف قول زفرہ کے۔ فت۔ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ٹھہر پڑے۔ و ہو یقول انه شرط فلا بد من دوامہ کا وقت۔ اور زفرہ کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر ان تک اسکا ہونا ضروری جیسے وقت۔ فت۔ کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضروری ہے حتیٰ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ لہذا ان النماز شرط الاعتقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو الاعتقاد جمعہ کی شرط ہے۔ فت۔ نہ تمام ادار کی۔ فلا یشرط دوامہا کا خطبہ۔ توجعہ کا برابر ختم تک ہونا ضروری نہیں جیسے خطبہ۔ فت۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضروری نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اس وقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ جاوین یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرے۔ ولابی حنیفہ ان الاعتقاد بالشروع فی الصلوٰۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا اعتقاد نماز میں شروع کر کے ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولایتم و لک الاتمام الرکعت۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہو گا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ فت۔ اور یہ رکعت کا تہ سجدہ ہر اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہر گئی۔ لان نادوا لیس بصلوٰۃ۔ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز نہیں ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامہا الیہا۔ تو ضروری ہوا دوام جماعت کا رکعت تک

فت۔ یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہو گیا اب تمام کر لے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبۃ فانہا تنافی الصلوٰۃ فلا یشرط دو اھما۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے پس خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ فت۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہ تو نقل شرع کر کے توڑنے سے قصار ہوگی جب تک کہ رکعت تک پڑھ کر نہ توڑے۔ جو اب یہ رکعت سے کم نماز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا پس اس جہت سے تودہ نماز ہو اور چونکہ نماز نام قراءت و رکوع سجود کا ہے یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہیں ہے پھر نقل توڑنے کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کر کے قصار واجب کی کہ اس میں بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا فا حفظہ۔ م۔ ع۔ ولا معتبر بقار النسوان و کذا الصبیان۔ اور عورتوں اور نیربچوں کے باقی رہ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانه لا ینتقد بہم الجمعۃ فلما تم بہم الجماعۃ۔ کیونکہ عورتوں بچوں کے ساتھ میں جمعہ نہیں منعقد ہوتا تو اُنکے ہونے سے شرط جماعت پوری ہوگی۔ فت۔ بخلاف انکے اگر مسافر لوگ یا بیمار وغیرہ اہل العذر چیز جمعہ واجب نہیں تھا یا جنھوں نے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو اُنکا ہونا معتبر ہے کیونکہ ان سے جماعت کی شرط پوری ہو جائیگی۔ م۔ ع۔ ولا یجب الجمعۃ۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ فت۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض میں ہے مگر ادا سے جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ فت۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہ تو عامی ہوگا جیکہ ظہر پڑھ لے۔ ولا امر ائمة۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ فت۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عید۔ اور نہ غلام پر۔ فت۔ ابن النذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے غلام پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر کتاب پر واجب ہے۔ م۔ ع۔ ولا اسغی۔ اور نہ اندھے پر۔ فت۔ اگرچہ رہبر ملے۔ لان المسافر یخرج فی المحذور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ و کذا المریض والاعمی۔ اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ فت۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ وہ جب نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پاوے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً مسلسل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے۔ م۔ ع۔ ولا یجب مشغول بخدمۃ المولیٰ۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ فت۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت نہ دے۔ الذخیرہ۔ م۔ ع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا۔ م۔ ع۔ والمرأۃ بخدمۃ الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مشغول ہے۔ فت۔ کیونکہ دیانۃ اس پر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہ ہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہیں۔ م۔ ع۔ تعدد دفعات الحج والضرر۔ پس یہ لوگ نہ صرف حج و ضرر کے معذور و سات رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے۔ فت۔ یعنی اپنا حج و ضرر برداشت کیا اور غیب شوق میں حاضر ہوئے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انھوں نے لوگوں کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہو گیا۔ فت۔ اس پر ظاہر ہے و خلعت کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن النذر۔ لیکن عورتیں بوجہ فتویٰ مانعت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سوائے عورتوں کے اگر باقی لوگ معذوروں کی جماعت ہوئی اور لوگ نمونے تو بھی جائز ہے۔ م۔ ع۔ فت۔ لانہم تھلکوا فصاروا کالمساقر اذ اصحاب۔ کیونکہ ان لوگوں نے حج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر میں روزہ رکھا۔ فت۔ حالانکہ بظہر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضاء کرے اور اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ تقیم سے زیادہ اس نے مشقت اٹھائی۔ یونہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م۔ ع۔ و يجوز للمساقر والعبد والمریض ان یومئوا بالجمعۃ۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام ہو

ف۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر فرمے کہ اگر انہیں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لائے
 لا فرض علیہ فاشبہ البصی والمرأة۔ کیونکہ اس پر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت و طفل کے ہو گیا۔ **ف**۔
 حالانکہ عورت و طفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض ہونا بطور رخصت ہے
ف۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادا سے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضرین کو
 اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ **ف**۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضاً علی ما بینا۔
 تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ **ف**۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اس کا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور
 طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما البصی فمسلوب الالہیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں
 ہے۔ والمرأة۔ اور عورت۔ **ف**۔ تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔
 وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ ویتعقد بہم الجمعۃ۔ اور مسافر و غلام و مرہض کے جمع ہونے سے جماعت
 جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا اللامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون لاقتداء بالطریق الاولی
 پس اقتداء کے واسطے بطریق اولیٰ یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن علی النظر فی منزله یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز
 اپنے مقام پر نظر پڑے۔ **ف**۔ پس اگر امام جمعہ کے خارج ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنا بریکہ جمعہ نقطہ ایک مقام
 پر یا اسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُس نے نظر پڑی۔ قبل صلوٰۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ **ف**۔ اور امام ہنوز خارج
 نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر
 نہیں ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ **ف**۔ یعنی حرام ہے۔ ن۔ و اجازت صلوٰۃ۔ اور نماز جائز ہو گئی
ف۔ یہ قول ابو حنیفہ و صاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے و ابو ثور و قدیم قول شافعی ہے۔ مع۔ وقال زفر لا تجزئہ۔ اور
 زفر فرمے کہ اگر انہیں جائز ہے۔ **ف**۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اتوال محمد میں
 بھی مع ہے۔ ایضا مع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالتہ۔ کیونکہ زفر فرمے کہ نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ وانظر کالبدل
 عنہا۔ اور نظر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ **ف**۔ اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا
 فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اسکے بدلے نظر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو نظر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البذل
 مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں ورنہ عین اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض
 ہو، النظر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر ہی ظاہر
 ہے۔ **ف**۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ مع ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ مع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے
 کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس نظر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ **ف**۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے
 ہے خود پر حسب قدرت فرض ہے۔ م۔ و ہذا لانہ تمکن من اداء النظر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اس واسطے جانا کہ ہر
 شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعۃ۔ نہ ادا سے جمعہ پر۔ **ف**۔ یعنی ہر شخص کو ادا سے جمعہ پر اپنی
 ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لانتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی
 ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ **ف**۔ تو اسکو جمعہ پڑھنا قابو نہوا۔ و علی التکلیف بدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی تکلیف
 ہونے کا مدار ہے۔ **ف**۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب داسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت و قابو ہو تو نتیجہ نکلا
 کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکہ فرض ہو گا جب کہ اسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور
 انہیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جائیں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

اداکرے سم۔ ابن الامام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہے پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہاں ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے پس اگر شہر جامع یا امام نہ تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصلی فرض ظہر ہے اور ادا کرنا اس کا دھج مجب و وسعت فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اس نے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو ادا سے جمعہ کا فرض تک کہنے سے گناہ کیا مگر فریضہ اوقات ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا میں فرق ہے اور دلیل بے شبہ تمام ہے۔ کمالاغبی۔ شیخ ابن الامام نے افادہ فرمایا کہ معتد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضا بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہ تو قضا میں ظہر کی نیت شیعین نہوتی۔ مترجم کہتا ہے کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اس وقت واحد میں مفروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے پھر شرائط کے ساتھ ادا اس کا ادا سے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے ادا سے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کر کے خاصی ہوا مگر ظہر جو فریضہ الوقت ہے ادا ہو گئی۔ ہذا ہوا الحق و اسے تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ ہو کہ ہر اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہے حتیٰ کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضا کر لیا۔ اور ثمرہ اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں تنفسے نمبر یاد آوے تو زفرح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور ان کے نزدیک فجر و ظہر وقت میں پڑھے۔ ع۔ فان بدالہ ان یحضر یا۔ پھر اگر اس کی راہ میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو وقت بعد ازاں گھر میں ظہر پڑھ چکا ہے۔ یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اس نے قصد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نہ لکھا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی۔ اگر جمعہ کا قصد کیا فتوحہ لیا۔ پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ و۔ پس اگر امام اس وقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی اور اگر جمعہ کو چلا۔ والا امام فیہا۔ اور دل یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہے۔ بطل ظہر عند ابی حنیفہ بالسعی۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی۔ و۔ یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے۔ ہو الصبح۔ و۔ اگرچہ جمعہ بانے کی ابد نہو بھی صبح ہے۔ المخط۔ اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صبح یہ کہ ظہر باطل نہوگی۔ ع۔ وقال لا یبطل حتی یدخل مع الامام۔ اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی بمانع کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ و۔ حتیٰ کہ تحریرہ باندہ۔ ع۔ جیسے مسجد میں ظہر پڑھ کر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو۔ البحر۔ پھر اگر تعدہ میں مانو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا سم۔ لان السعی دون الظہر فلیقتضی بعد تمام والجمعہ فوقہا فینقضہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھ کر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیا۔ و۔ اور اگر امام کے ساتھ داخل نہو تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگا و جہاں کہا اذ اوجہ بعد فرائع الامام۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ و۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑی ہے کیونکہ یہ بیکار سعی ہے۔ ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے۔ و۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاسعوا الی ذکر اللہ سعی کر وجانب ذکر الہی۔ اور دوسری نازون میں سعی سے عافیت اور مشی کی اجازت ہے چنانچہ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو قوم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیر چال دوڑتے ہو بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر استی و وقار ہو پس جبکہ رہاؤ اسکو پھر نہو اور جبکہ رجعت جاؤ

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمہ الستہ سبع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی احتیاط کجاوے۔ فیمنزل منزلمان فی حق ارتفاض النظر احتیاطاً۔ توسعی قائم کجاوے مقام جمعہ کے دوبارہ نہر توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف مابعد الفراغ مثلاً لیس بسیع الیہا۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اسنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہو کی کیونکہ یہ توجہ کی طرف سعی نہیں ہو۔ فترجم کتابہ کہ توڑنا کجاوے فاسعدالی ذکر اسد۔ میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہو بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری تازوں میں مانعت ہو ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہو چنانچہ عرصہ میں نے مابعد میں قفہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا ہمارے وعائہ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہو اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رحم نے اسرار امام ابوہی سے نقل کیا کہ تازہ جمعہ ایک خاص مقام پر اور ہوتی ہو تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا چلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کتابہ کہ یہ دلیل اولیٰ ہو۔ واسد اعلم۔ م۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ حق تفریر یہ ہو کہ جس نے نظر گھر پر۔ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہو کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادا سے جمعہ فرض ہو توجہ ہی وہ چلا تو اسنے نظر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ نظر ٹوٹ گئی۔ انتہی مترجم کتابہ کہ اچھی تفریر ہو لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادا سے نظر کے اسکو نظر توڑنے کا حکم ہو بلکہ اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہو کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض کے لیے چلا تو جو تازہ نظر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہو گئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کالعدم ہو جائیگی پھر عود نہ کرے گی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فانہم واسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویکرہ ان یصلی المعد ورون۔ اور مکروہ ہو کہ پڑھیں مذر والے۔ ف۔ اور جبکو جمعہ نہیں ملا۔ م۔ النظر بجماعۃ فی المصر۔ تازہ نظر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجین۔ اور یوں ہی قید خانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہو کہ جمعہ کے روز نظر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعة اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہو کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع ہو۔ ف۔ اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہو۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ مذر پر توجہ نہیں ہو پھر کیا غفل کیا جواب دیا کہ۔ والمعدور قد یقتدی بہ غیرہ۔ مذر کے ساتھ کبھی غیر مذر بھی اقتدا کر لیتا ہو۔ ف۔ تو غیر مذر کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں غفل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعة علیہم۔ برخلاف گانوں والوں کے کہ انپر جمعہ نہیں ہو۔ ف۔ اور مذر پر جمعہ تھا مگر مذر سے ساقط ہوا ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہو اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہو تو دلیل کراہت یہ ہوگی کہ ظاہری صحت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہو۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز ہو اور یہی اصح ہو اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابو حنیفہ میں یہی صحیح ہو اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر فتویٰ ربیعہ الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہو یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر و عینی و بحر الرائق وغیرہ کے عموم اطلاقات منظر میں کہ کوئی تقید نہیں ہو اور رفع الحجج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت علی السیر علیہ السلام کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل قبا و حوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہو کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کزات اپنے گھر میں گزارے اور بحر الرائق میں اتنی ذور تک والوں پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن محقق نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل انشاء اپنے بیان پر ہیں اور ائمہ شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجمہ کی حاجت نہیں رہی۔ فانہم واسد تعالیٰ اعلم۔

بالجملہ غیر میں جمعہ کے سوا جماعت معذورین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ ولوصلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے غیر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی۔ لاسبجمل ع شرائط۔ کیونکہ یہ ناز اپنی شرائط کے جامع ادا ہو گئے۔ و۔ نواد اہوگئی اور اگر بہت تو اسکی ذات سے خارج ہو جو حق جمعہ کے تھی۔ ومن اورک الامام یوم الجمعة صلی معہ ما اورکہ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا تو جہد پر پادے اسکے ساتھ پڑھ لے۔ و۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی پوجہ کو بنا کر کہ۔ یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہے۔ نقولہ علیہ السلام ما اورکتم فصلوا و ما فاکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جہد نرم پاؤ اسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اسکو قضا کر لو۔ و۔ رواہ احمد وابن جان عن ابی ہریرۃ مع۔ اور صحاح السنۃ میں فاتمہ ہے یعنی جو فوت ہوگئی اسکو تمام کر لو۔ اور نسائی کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ جسے جمعہ سے ایک رکعت پائی اسنے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہیں۔ وان کان اورکہ فی التثنیۃ۔ اور اگر پایا امام کو تثنیہ میں۔ او سبحو والسو۔ یا سجدہ سو میں۔ و۔ تو خلاف ہے۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ و۔ اور اسنے فیصلت جماعت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا۔ و۔ قال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ و۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان اورک معہ اکثر الرکعت الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اسپر جمعہ تمام کرے۔ و۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی۔ وان اورک اقلہا بنی علیہا النظر۔ اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اسپر نظر بنا کرے۔ و۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہو تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار رکعت نظر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لائے جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اسکی ناز ایک وجہ سے جمعہ ہے۔ و۔ حتی کہ بیت جمعہ ضرور پڑج۔ و۔ ظہر من وجہ لقوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر پر وجہ فوت ہو جانے بعض شرائط کے اس شخص کے حق میں۔ و۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فایع ہو چکی کیونکہ امام بالظہر در فایع ہو گیا تو جب اسکی ناز میں ہم نے دو وجہیں پائیں۔ فیصلی اربعا اعتباراً للنظر۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے و یقعد لامحالة علی راس الرکعتین اعتباراً للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر دو باقاعدہ کرے۔ و۔ یعنی جمعہ میں دو رکعت پر تعدہ فرض ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتیں فرض ہیں اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہیں تو فرمایا۔ و یقرآن فی الاخرین لاحتمال التغلیۃ۔ اور اخیر دونوں رکعت میں قرات کرے بوجہ احتمال نفل ہونے و۔ اور نفل کی سر رکعت میں قرات واجب ہوتی ہے۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہے۔ ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ المحالۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت میں وہ جمعہ کا پائے۔ الا ہے۔ حتی یشتراط جمعۃ حتی کہ اسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے۔ و۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اسکی افتد اصحیح نہیں ہے پس اسنے جمعہ پایا۔ وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہے۔ ولا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اسکی کوئی صحت نہیں ہے۔ یعنی احتیاط کر کے جمعہ و ظہر دونوں پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمہ الآخر۔ کیونکہ یہ دونوں نازین مختلف ہیں تو ایک کو دوسرے کے تحریم پر مبنی نہیں کریگا۔ و۔ حتی کہ اگر ناز جمعہ میں وقت نکل جاوے تو اسپر ظہر مبنی نہیں کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے۔ السرخسی۔ و اذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز امام نکلے۔ و۔ جمعہ سے یا نہر کی طرف جاوے۔ ترک الناس الصلوٰۃ۔ تو چھوڑ دیں لوگ ناز کو۔ و۔ یعنی تو اعل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ والکلام۔ اور کلام کو۔ و۔ اگرچہ کلام نیک و امر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبۃ۔ یا نیک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ **ف** ابن بطال رحم نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی تہجد و علماء کا قول ہے
قال و نہا عند ابی حنیفہ رحم۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف** یہی قول مالک
ہو۔ وقال لا یأبس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے
میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ و اذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ ناز کی تکبیر کرے۔ **ف** یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان الکراۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہنأ۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔
ف سنی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کما جادے کہ پھر ابھی ناز نفل بھی مکروہ نہ ہوگی کیونکہ سننے میں خلل
نہیں حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیار سی ہے جب جاوے جوڑو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمہ
بخلاف ناز کے کہ ناز کبھی دراز کھینچ جاتی ہے۔ و لا بی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ ناز ہے اور نہ کلام ہے۔ **ف**
تو یہ صاف مانع ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ **ف** کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال
میں ناز و کلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زارہ رحم نے شرح بسوطین ابن عمر زعم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور
اور بیقی رحم نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رحم کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدردار سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ
شجرہ امین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوتا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیرا ناز سے نہیں مگر یہ جو تو نے لکھا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اس میں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ رحم
نے حضرت علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے ناز و کلام کو مکروہ نہ سمجھتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یتمد طبعاً فاشبه
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخوابش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ ناز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ **ف** پس ناز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رحم نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اسے
توجیہ جاوے اور ناز نہ پڑے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رحم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لکھو کیا۔ کما رواہ الائمہ الستہ۔ اس میں دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و نعتہ المسجد پڑھنا بدرجہ اولیٰ منع ہے۔ معارضہ
کہا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے سلطان کیا تو نے ناز پڑھ لی ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور ان میں جلدی کر یعنی طول قرات وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
رد کیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمرین ایہ میں ہے کہ پھر آپ منظر رہے یا نیک کہ وہ ناز سے فارغ ہوا۔ وارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و شیعہ ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور ان میں جلدی گزر جاوے۔ یعنی یہ کہ امام کے واسطے سنت
فائز ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ مخلص الفتح۔ ترجمہ کتاب ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگوں کے

آخر وقت تک آدم سے امام خطبہ سے منع و روک جائیگا اور یہ حج شدید ظاہر ہے پس اولی جواب یہ ہوگا سو وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ شراح حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ دو رکعت نیچہ مسجد تھیں لیکن اس وقت یہ سوال کہ اگر فلاں کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ نیچہ مسجد کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہیں ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو۔ جو اس عذر سے بجا سے چار کے دورہ گئیں۔ جیسا کہ معنی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہے۔ ہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے جیسا کہ بعض علما کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ نسخہ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہو کرے تو میرے نزدیک اسکی کوئی راہ نہیں بلکہ لیل حج غدید کے۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) حالت خطبہ میں کلام مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف و نہی عنکر۔ ف۔ اصح یہ کہ تسبیح واسطے مانند مکروہ نہیں ہے۔ میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سنتا و سکوت واجب ہے۔ محیط السرخسی میں لکھا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو۔ ہ۔ یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش رہے حج غرض ہ۔ کھانا و مینا و جوانان میں حرام ہے خطبہ میں حرام ہے۔ الخلاصہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ صواب یہ کہ دل میں پڑھ لے۔ جیسے چھینک پر دل میں حمد کرے۔ ف۔ م۔ اگر کسی شخص سے منوع فعل دیکھ کر ماتم کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب میں سر ہلادیا تو صحیح ہے کہ مضائقہ نہیں ہے۔ محیط۔ منقہ نہیں کہ اگر جماعت میں سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو میں مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ لکھنا اور کتاب فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ ف۔ ہ۔ جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہیں سناتا تو بھی سکوت مختار ہے۔ م۔ م۔ م۔ کے قریب ہونے کو لوگوں کے گرد میں نہ بھانڈے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہیں جب کہ اگلوں نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو۔ اور جب پڑھنے کی حالت میں آیا تو مسجد میں جان ہے وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا اور آگے بڑھنا ایک عمل ہے۔ قاضی خان۔ بیک اسگنے کے واسطے گردین بھانڈنا بالاجماع ہر حالت میں مکروہ ہے۔ البحر۔ پھر اگر فقیر سائل نہ گردن بھانڈے نہ ہٹ کرے نہ نماز یوں کے سامنے گذرے اور سوال ایسی چیز لا کرے کہ جس سے چارہ نہیں تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہ ہو تو دینا حلال نہیں ہے الوجیز لکھو رسی۔ اور خطبہ کی حالت میں چاہے چارزانویاد و زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التجمعات کی نشست۔ ہوں لمفترات والمراج۔ اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ الخلاصہ محیط۔ ہاں جو شہر کہ برادر شمشیر فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانا مستحب ہے۔ شرح الطحاوی۔ و اذا اذن المودنون۔ اور جب اذان دی ہو مودنون نے۔ الاذان الاول پسلی اذان۔ ترک الناس البیع والشراء۔ تو چھوڑیں لوگ خرید و فروخت کو۔ و توجوا الی الجمعۃ اور جمعہ کی طرف متوجہ ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی نوکرا صدقوا البیع۔ بقول ابن قول اللہ تعالیٰ کے یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الہی کے اور چھوڑ دو خرید و فروخت کو۔ ف۔ بیان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دو پھر ایک مقام یہ کہ مودنون بلفظ جمع فرمایا۔ یعنی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف میں اذان سننا کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف میں مودنون ہوتے تھے۔ ع۔ اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے کہ بذلک جوی التوارث۔ یہ لکھا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی ثبری مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ میں بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہیں رہی۔ الشامی۔ میں لکھتا ہوں کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیسا کہ ظاہر الہدایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر میں متعدد

اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل افتادہ کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اسکے واسطے جامع مسجد میں کانفرنس نہیں ہوا۔ ہمارے روایت مصححہ کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو موزنون کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں ہر جمعہ بیٹھے یا کنارہ شہر کے اذان اس طرف سواد میں پہنچ جائیگی اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فریقہ میں بدعت اول نہیں رہی۔ خانم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیچ متروک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیچ کی تو امام ابوحنیفہ و اصحاب و شافعی و جہور کے نزدیک بیچ جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و طاہرہ کے نزدیک بیچ باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال میں سعی سے رک جائیگا لہذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہوا راہ میں چلتے ہوئے خرید و فروخت کی گنگو کرنا جادو سے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ مصرح ہے۔ پھر دفع ہو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شرع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں زیادہ ہوئی تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر پڑھوائی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیچ ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ و اذا صعد الامام المنبر جلس اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھا۔ اذان الموزنون میں یدعی المنبر۔ تو موزنون لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔ بعد لک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولکم یکن علی حمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانذار الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں مگر یہی اذان۔ و فی لینی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول دو تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان خلیفہ ہوئے اور لوگوں کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاریقہ۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہذا قبل المنبر فی وجوب السعی و حرمتہ البلیغ۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیچ حرام ہونے میں یہی اذان معتبر ہے۔ و فی یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذان فوری للصلوۃ من یوم الحجۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذکر اللہ البلیغ۔ یعنی یہ کہ جب ندا و بجا و واسطے صلوۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیچ چھوڑو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیچ میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت کہ اسلام امام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رحمہ نے کلام کیا کہ اذان سے کون سی اذان دجاوے کہ اسوقت سعی واجب و بیچ حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیا جاتی ہے جواب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نہ تھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیچ حرام ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رحمہ کا قول ہے اور فتاویٰ التناہیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے اور فتاویٰ مزینانی و جامع الخلفہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اذان فوری للصلوۃ الا یہ۔ اور اسوقت کوئی ندا نہ تھی سوا اسے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لا محالہ اسی ندا پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیچ چھوڑو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ نماز ہے کیونکہ اذان کے بکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر آئی سنا یا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الاصح ان المقبرہ الاول۔ اصح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے۔ سنت یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متواتر ہے۔
تو اسکے ہونے ہی وجوب سے و حرمتہ البیع ثابت ہوگی۔ اذان کا ان بعد الزوال۔ بشرطیکہ اذان بعد زوال کے
ہو۔ سنت اور قبول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو تب
ہر خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو شمس المائتہ سرخسی نے اختیار کیا۔ مع۔ وجہ یہ ہے
کہ اس کے لئے فرمایا اذان فوری للصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا
پس معنی یہ ہونے کہ جب تک نماز کے لیے ہر ذریعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چوڑا اور چلو۔ پس معتبر
آگاہی ہوتی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے
ہو کر آہستہ سے اذان دیکھتے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جانی پس آنکھوں سے صلوٰۃ ہی
معلوم نہوتی تو اسی وقت بیع چوڑا دینا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے
جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مرتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول باوقی و احوط ہے۔ و اذان فوج من خطبۃ اقامۃ
اور جب امام خطبہ سے خارج ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ و جیسے دیگر نماز ہمارے مفروضہ میں حکم ہے۔ ۱۔ اور
امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ اوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ ۱۔ کافی۔ اور اگر دو سرا
امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافاً للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف بیٹھنے
یا خطبہ میں اول دعا و سجدہ کر دے تو جواز ہے مگر سب کیا۔ ۳۔ امام کی طرف توجہ ہونا قبول ابن المنذر مانند
اجماع کے ہے۔ اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صفت باندھے رہے۔ ہم سب
و حرام ہے سلاطین کی جموٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو فرات
باجز ہے۔ محیط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی فرات مقدار طر ہو۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون اچانا بطور قضا
سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت از دحام میں جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجائش ہے کہ نماز کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ
نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ تاہم
سے صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کئی جگہ تو پہلو
کا جمعہ ہوگا۔ جامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جانی رہنی
یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر میں ہے۔ ۱۰۔ الخلاصہ۔
اس میں کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہوے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے۔ م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور
اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صفت میں بیٹھنا۔ معراج الدیایہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قبل جمعہ کے
چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و
اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک جو سنت ہیں۔ مع۔ حضرت
جاہل بن ساریہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرنے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہوجاتی
اور آواز بلند ہوجاتی اور قصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ٹرانے والے ہیں گھٹتے ہیں کہ صبح آیا اور
شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے سمیٹا گیا ہوں یعنی اپنے گلہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملا تے
تھے اور فرماتے آباء بعد فان خیر الحدیث کتاب الصدوق خیر الہدیٰ ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا
وکل بدعتہ ضلالتہ۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہوں پس جس نے مال جھوٹا

تو اسکے وارثوں کا ہوا جس نے قرضہ یا رانگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت میں اور مجھ پر مسلم والنسائی۔
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ میں نے سورۃ ق۔ یاد نہیں کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم داؤد داؤد والنسائی۔ جمعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرات
بعد الحمد کے سورہ جمعہ و سورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور کبھی سورہ سبح اسم ربک الاعلیٰ اور
یل ۱۶۱۱ حدیث الغاشیہ۔ بروایت ابو داؤد عن سمرة رضی اللہ عنہ اور جمعہ کے روز نماز فجر میں الم تنزیل السجدة اور بل اتی
علی الانسان جن من اللہ یسلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کثاہ
کرد۔ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین عن ابن عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھ کر بیٹھا
منع ہر بیسی مسجد میں۔ ت۔ اولیٰ آدے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ

باب البعیدین

باب عید الفطر و عید الاضحی کے احکام میں۔ اس روز اللہ تعالیٰ کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔
الس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال میں دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر
اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البخاری۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان میں فریقہ رمضان آٹرا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض
ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونوں نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہیں اور دونوں کی سونا
تھک ہیں سوائے خطبہ کے کہ جمعہ میں خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عید میں خطبہ مؤخر و سنت ہے اور عید میں اذان و اقامت
نہیں لیکن جمعہ کی فرضیت اعلیٰ و اقدم ہے۔ اور قنویہ میں ہے کہ دیہات میں نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہ ماہان
صحیح نہیں تو بیفائدہ کام میں شغل ہے۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ و تحب صلوٰۃ العید علی کل من یحب علیہ
صلوٰۃ الجمعہ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جس پر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ فہو۔ اس سے یہ بھی معلوم
ہو کہ نماز عید واجب ہے مختصر اگر بھی و جامع الفقہینہ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ ذنی جامع
الصغیر عیدان اجتماع فی یوم واحد فالاول سنتہ والثانی فریقہ ولاتیرک واجد منہما۔ اور جامع صغیر میں
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز میں دو عیدین جمع ہوئیں تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونوں میں سے
کوئی ترک نہ کیجاوے۔ فہو۔ خمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید میں مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر
کی اس عبارت میں سنت مذکور ہے۔ مع۔ قال و ہذا تنصیص علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی
جہارت مرجح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ فہو۔ بھانڈا مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔ مع۔ اور یہی ائمہ
السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول مرجح بیان واجب ہونے کا ہے
وہو۔ روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے ہے۔ فہو۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے
روایت کیا۔ مع۔ وجہ الاول موافقتہ للنبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے
اس نماز پر موافقت فرمائی ہے۔ فہو۔ لیکن معتدل ہے کہ یہ موافقت بوجہ اسکے ہو کہ عالم الدین میں سے ہو کہ اسکا

ترک کرنا خلافت ہو۔ السنخسی۔ ووجه الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوا الہ
بل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نازعید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو مسجد ہی اعرابی کے حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھ پر ان بانچون نازون کے سواے بھی ہیں
فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل مسجد میں سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گوئی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کتنا ہی پناٹک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہو اٹھا سر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بانچ نازین ہیں رات دن کین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھ پر
ان بانچون نازون کے سواے بھی ہیں فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے آخر حدیث
مک۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ف۔ لیکن متصل ہے کہ اسوقت نازعید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نازعید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المیطہ المرقیانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ اتفاقاً بخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ و تسبیحہ سنتہ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام
نے جو ایسا کام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نازعید ناز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کہ بظہر من دین الاشباہ۔ کیونکہ جوارہ حق العبد و فرض کفارہ ہے اور عید کے وجوب میں
اختلاف وضع ہے۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز میں دو عید ہیں جمع ہو گئیں (یعنی جمعہ و عید الفطر ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نازعید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پھر جینگے۔ رواہ ابو داؤد۔ و مانند اسکے صحیحین میں عثمان رحمہما قیل واسطہ اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگوں نے اکیلے اکیلے ناز پڑھی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ یہ سن
بعض نے زعم کیا کہ آس دن جمعہ کی ناز ہی نہیں اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رحمہما نے نظر پڑھی اور آئندہ بعض کلام
اور بکارم۔ و لیستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہاں سنون و مندوب دونوں کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور چھو ہارے یا فقمہ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ و
پھر چونکہ یہ محل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ و یغسل
اور نہاوے۔ ف۔ بعد انہم اور یہی جماعت الباعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں تصریح کی۔ مع۔ وبتاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جسا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نبھ جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان ینخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس رحمہما سے روایت کی کہ کچھ چھو ہارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رحمہما سے روایت ہے کہ سنت ہے یہ بات ہے کہ عید گاہ کو پیدل جادے اور ٹکٹے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغسل فی البعدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
کما رواہ ابن ماجہ ابن عباس وقائد بن سعد رحمہما۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل و التطیب کما فی الجماعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اس میں بھی غسل کرنا و خوشبو لگانا مسنون ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔

فـ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے ابتدا میں غسل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ ضرورتاً
 وکام میں مشغول ہونے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بستر ہوتا کہ تم غسل کر لینے۔ اسی پر قیاس
 کر کے اجتماع عید میں بھی غسل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور یعنی مرنے جو امیج اسکا سنت ہونا
 ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کمال بخفی۔ م۔ وعلیہ السلام حسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
 فـ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہر حال جیسے کپڑے موجود ہیں آئین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
 اس روز کی تشریف کے لیے آئے تھے قعد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا۔
 اور اگر اچھے دھرا دیں تو انکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان البنی صلی اللہ علیہ وسلم کان لم
 بیتہ فنگ اوصوف یلبسہما فی الایجاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جہ فنگ پاجھوت لاکھا اس کو
 عید دن میں پہنا کرتے تھے۔ فـ فنگ ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستیں بہت عمدہ ہوتی ہیں۔ صوف بال جو
 آنسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ نزع ف۔ اور شافعی رحمہ کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
 سے اور یحییٰ کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رحمہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے پاس چادر سنخ و حاریون کی تھی اسکو حدیث و جمعہ میں پہنتے تھے۔ نزع۔ بردا محریطہ حرا یعنی سنخ چادر سے
 حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکھ وہ بالکل سنخ تھی۔ ف۔ و یؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقۃ فطر کو ادا کر دے
 فـ یعنی ناز سے پہلے۔ اختار للفقیر لتفیر قلبہ للصلوۃ۔ یہ اس واسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز
 کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں ناز پر حکمران باتوں سے
 جو نہ کو رہو یمن جلد فراغت کرے اور عید گاہ جانے میں جلدی کرے۔ نزع۔ ویتوجہ الی المصلی۔ اور عید گاہ کی طرف
 متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عید گاہ کو پیدل آو
 رواہ الترمذی وابن المنذر۔ و ہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عید گاہ جانے سے
 ضعیف ہوں تو امام آگے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
 علی رضی اللہ عنہ سے اور یہی قول اذاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ ناز عید بالاتفاق کہی جگہ جائز ہے۔ نزع۔ و وجہ ناز عید بالاتفاق
 اور میں جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے۔ م۔ پھر نکلنے وقت موافق حدیث
 کے دعا کرے اللهم انی خرجت الیک منخرج العید الذلیل۔ یعنی اٹھی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
 مراد یہ کہ مدیا سے حرکت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ ناز عید کے لیے جانے یعنی ہاشر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں
 عید گاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گناباش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامۃ مشائخ ہیں۔ المفہرات نزع
 و لایکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ نزع۔ عند ابی حنیفہ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عید گاہ کے
 راستہ میں۔ ف۔ یہ مشائخ مادر النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
 اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا امام ابو بکر البصام نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں چہر
 نہ کرے۔ م۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ ابو ہریرہ۔ و عند ہما تکبیر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کے۔ ف۔ یعنی
 بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامۃ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے۔ اعتباراً
 بالاضحی۔ پر قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی میں بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر میں بھی
 جہراً تکبیر کہے۔ اور یہی عامۃ علماء کا قول ہے۔ م۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آتی ہے

وله ان الاصل في التنازل الاختار - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مانعت جہر میں یہ ہے کہ ذکر میں اصل تو اختار ہے۔
 فن - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے یا مستثنائے اسکے جسکو شایع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اس میں
 کوئی خاص مصلحت ہوگی۔ دلیل اس پر یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا - واذکر ربک فی نفسک تفرغاً وخفیہ - یعنی ذکر کر
 اپنے رب کو اپنے جی میں عاجزی اور خفیہ طور پر۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو۔ حدیث میں جہر کرنے والوں
 کو عرفات سے مزدفقہ آتے ہوئے فرمایا کہ انہی نفس بہا ہنگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں بکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
 نکلا کہ اصلیت اس میں اختار ہے اور جہر کی مشرعت بعض صورتوں میں کسی مصلحت سے ہے تو جہان شریع وارد ہوئی وہیں جہر بیگناہ
 و الشرح و ردہ فی الاضحیٰ لانه یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شریع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہوا ہے کیونکہ
 وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے۔ فن - یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
 کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے۔ منع۔
 مصلیٰ ہو چکر تکبیر موقوف کرے۔ ہو المختار القیاتیہ - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
 ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہیں سوائے بمقابلہ دشمن کے یعنی جہاد میں و رہنروں کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
 کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوائیل میں ہے کہ جب کسی جامعے سے
 ملاقات ہو یا جڑھاؤ دار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے۔ مع۔ پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل ناز نہ پڑے۔ ولا
 یتقل فی المصلیٰ قبل صلاۃ العید۔ اور نفل نہیں پڑیگا عید گاہ میں قبل ناز عید کے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ
 علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا
 یا جو دیکہ آپ کو ناز پر حرص تھی۔ فن - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
 و عید الفطر - ابو داؤد پس لوگوں کو دو رکعت ناز پڑھائی اور اس سے پہلے ناز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
 رواہ الائمۃ استہ - صحیح ف - ابو سعید رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو کہا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی ناز پڑھے۔ رواہ
 النسائی - ثم قیل اکر اتہ فی المصلیٰ خاصۃ - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ میں ہے۔ فن - یعنی عید گاہ
 میں نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے۔ یہ قول محمد بن قتائل کا ہے۔ مع۔ اور حدیث ابن عباس رضی
 اللہ عنہ میں قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت
 کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ناز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
 پڑھتے تھے۔ انفع - وقیل فیہ ونفی غیرہ عامۃ - اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے۔ فن -
 یعنی مصلیٰ میں بھی مکروہ اور سوائے مصلیٰ کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولولہ لجمہ میں
 اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ - کیونکہ حضرت صلعم نے کہیں نفل نہیں پڑھی۔ فن - عید گاہ میں اور
 نہ سوائے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے۔ مع۔ میں کتابوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ثبوت ہوا پس
 دلیل تام نہیں ہے۔ مع۔ قاضی خان و تحفہ میں عید گاہ میں بعد ناز عید کے نفل کو پیکر کراہت جائز کہا ہے۔ مع۔ لیکن صحیح ہے نہ نکلا کہ قبل عید
 کے مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور بعد ناز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھے تو قبول قاضی خان و تحفہ جائز ہے اور
 ظاہر ہے کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح ہے کہ بلا کراہت جائز ہے اور سیوط ابن الہمام کا اشارہ ہے جہر
 جہر میں نہ دیکھا کہ تنویر میں اسی پر جرم کیا ہم۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو دھوین شہان کی رات کی
 نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکو ن میں انکی رغبت کم ہو جائیگی۔ د - بیان وقت ناز عید کا کیونکہ طالع کے

وقت نماز حرام ہے۔ واذ اعلنت الصلوٰۃ بار تفلح الشمس دخل وقتہا۔ اور جب طالع ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ **ف**۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی ہیں۔ **ع**۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ **ف**۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذ زالت الشمس خرج وقتہا۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح اور محین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اُس وقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ **ف**۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز منع ہے یہاں تک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زمینی نے ذکر کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الفصحی کی نماز کو نکلے اور امام نے دیر کی تو اس کے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک خارج ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ **و** لما شہدوا بالاحلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عید گاہ جانے کا حکم کیا۔ **ف**۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھتے کیونکہ بارشش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ سوال کے چاند پر ابر جمع یا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار آئیں پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سواروں کا آیا اور آنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عید گاہ کو نکلیں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والد ارططنی کہہ کہ اسناد حسن ہے اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ منع۔ پھر جب مصلیٰ میں پہنچے تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحديث جابر بن جبرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم و ابی داؤد و الترمذی۔ اگر امام کی نقر قضا ہو گئی ہو تو عید میں منع نہیں البتہ۔ **و** یصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ **ف**۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ تکبیر فی الاولی للاقتلاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کے واسطے اقتلاح کے۔ **ف**۔ یعنی پہلے تکبیر تحریرہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثنار پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ **ع**۔ وثلثا بعد یا۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کے۔ **ف**۔ یعنی ہر ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام ہم سے فرمودی اور اسی پر فتویٰ ہے الباقیہ۔ **م**۔ ثم یقرأ الفاتحہ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ **ف**۔ یعنی بجز قرات کو بالاجماع جہ سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ و سورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ **ف**۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک خبری آیت سے کم نہ ہو۔ اور ستون قرات عید میں میں سورۃ ق و القرآن البیہ اور سورہ انفراحت الساعۃ و الشق القمر ہر مسلم والا ربیعہ۔ اور کبھی سجد اسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل تاک حدیث الشیخ ہے۔ مسلم والا ربیعہ۔ **م**۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو بہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یسکع بہا۔ اور بعد قراءت کے ایک تکبیر کے کہ اُس کے ساتھ رکوع کرے۔ فس۔ پس تکبیر تحریمہ زمین
تکبیرات زوائد وہ تکبیر رکوع ملا کر پانچ ہوئیں مع۔ پھر رکوع وسجدے پورے کر کے کھڑا ہو۔ ثم مبتدی فی
الركعة الثانیۃ بالقراءة۔ پھر دوسری رکعت میں قراءت کے ساتھ شروع کرے۔ فس۔ اور زوائد تکبیرات
ابھی نہ لاوے حتیٰ کہ قراءت واجبہ پوری ہو جاوے۔ ثم یکبر ثلثا بعد ہا۔ پھر قراءت کے بعد میں تکبیرات کے
فس۔ یعنی عید کے زوائد مع۔ ہاتھ اٹھانے کے۔ ویکبر رابعۃ یرکع بہا۔ اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے
ساتھ رکوع کرے۔ فس۔ پھر تکبیرات زوائد واجبہ میں حتیٰ کہ بحالت اختیار چھوڑے یا بھولنے سے ہر
تکبیر کے واسطے سجدہ سو واجب ہو اور زمینی نے نہیں مین کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھیں کے ساتھ ملتی ہے حتیٰ کہ
اسکے ترک سے سو لازم ہو لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہو۔ بالجلو نو تکبیرات میں سے سوائے ایک
تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہیں م۔ وند اقول ابن مسعود۔ اور ابن مسعود
رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فس۔ یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادا سے تکبیرات۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ روایت
کی کہ حدثنا ہشیم انا محمد بن اسمعیل عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ۔ ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ
بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عید بن میں تکبیرات سکھلانے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت
میں اور دونوں قراءتوں کو ملانے سمجھے پس پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور میں تکبیرات الزوائد اور
ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع مع۔ عبد الرزاق نے کہا
کہ انا نسیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسودان ابن مسعود کان تکبیر تسعا الخ۔ ترجمہ یہ کہ علقمہ واسود رحمہما
اللہ تعالیٰ دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم نو تکبیرات کہتے پہلی رکعت میں۔ چار قبل قراءت کے پھر
تکبیر کہ رکوع کرنے اور دوسرے میں قراءت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات لکھ کر رکوع کرتے
انا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود قال کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ
واسود سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رقم بیٹھے تھے اور آپ کے پاس
حذیفہ وابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے ناز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حذیفہ
نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے۔ اشعری رقم نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رقم سے دریافت کر کہ یہ ہم میں قدم
اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رقم نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قراءت کرے پھر تکبیر
لکھ کر رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہو کر قراءت کرے پھر بعد قراءت کے چار تکبیر بن کہے۔ منع۔ یہ
اسانید سب بلا خلاف صحیح ہیں حتیٰ کہ اسانید صحیحین میں م۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ
بن مسعود رقم کا ولید بن عقبہ کو بیان ہی بتلانا وادایت کیا۔ اور قریبی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رقم کے کہا کہ اسی
مانند بتیرے صحابہ رقم سے منقول ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم نے اسکو ایک جماعت صحابہ رقم
کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات
کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول ابو موسیٰ اشعری وحذیفہ بن الیمان وعقبہ بن عامر
والنیر ابو موسیٰ اشعری وحسن بصری وابن سیرین کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسین علقمہ واسود
وابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رقم کے جو آٹھ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عقیدہ کا قول
ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الخداع عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ہذا

عباس البید نمبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد السمیع الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہجوید کی ناز پر حالتی تو نو تکبیرات کہیں آخر تک موافق قول ابن مسعود رحمہ کے پس یہ روایت ابن عباس رحمہ سے موافق بقول ابن مسعود رحمہ اور اسکی اسناد کو حسن ہے۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ فن۔ یعنی جس طرح ابن مسعود رحمہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے۔ و قال ابن عباس یکبر فی الاولی للافتتاح ونحسا بعدہا۔ اور ابن عباس رحمہ نے کہا کہ پہلے رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے اور اسکے بعد پانچ تکبیریں کہے۔ فن۔ اور بعد قرات کے رکوع کی تکبیر کے توجہ سات تکبیرات ہوئیں و فی الثانیہ یکبر خمساً ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہے پھر قرات کرے۔ فن۔ پھر قرات کے بعد جمعہ تکبیر رکوع کرے توجہ تیرہ ہوئیں۔ و فی رواۃ یکبر اربعاً۔ اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہے۔ فن۔ پھر قرات کرے پھر پانچویں تکبیر رکوع کے توجہ بارہ ہو گئیں۔ یہ دونوں روایتیں ابن ابی شیبہ نے اسناد کہیں اور دوسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہونے پس ابن عباس رحمہ سے روایات مضطرب ہیں اور روایت ابن مسعود رحمہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہے۔ م ف ع۔ و ظهر عمل العامة الیوم بقول ابن عباس لامرؤنیہ الخلفاء۔ اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگوں کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ فن۔ یعنی اس وقت میں عموماً لوگوں کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہیں انہوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کا حکم دیا۔ اور ناز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگوں میں عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد میں اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے حکم کے موافق ناز پر حالتی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس میں امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفاء عباسیہ نے تو ہر ایک کو اسکے نشور میں یہی حکم لکھا کہ عید کی ناز کو موافق قول ابن عباس رحمہ قائم کرے۔ مع۔ بالجمہ لوگوں میں اسکے موافق عمل رائج پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ خلیفہ بھی اسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول الاول۔ رہا مذہب تو وہ پلا قول ہے۔ فن۔ یعنی قول ابن مسعود رحمہ ہے۔ فن۔ حسین زوائد کی کمی ہے۔ لان التکبیر ورفع الایدی خلاف المعمود۔ کیونکہ تکبیر میں نائذ کرنا اور ہاتھ اٹھانا معمود کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ بالاقول اولی۔ تو کتر کو بشا اولی ہے۔ فن۔ کیونکہ کتر تو ضروری یعنی بن پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رحمہ مختار اولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت علی السمریہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رحمہ میں معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی السمریہ وسلم عیدین میں اول رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قرات کے کہتے سوائے دونوں تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں ابن نعیم راوی متفرد ہے۔ اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اس باب میں ابن عمر و ابو ہریرہ سے زیادہ ولیکن اسانید میں خواہی ہو۔ عبد السمیع عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رحمہ کے مروی ہے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ ترمذی نے علی بن کماکہ بن نے امام بخاری رحمہ سے اس حدیث کو پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد السمیع عمرو بن عوف المزنی من ایہ من جدد بھی اسی کے مانند روایت

رواہ الترمذی و ابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بتر حکم صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں۔ سنن ابوداؤد میں اس کے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحیٰ و عید افطریٰ میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رحمہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رحمہ نے کہا کہ ابو موسیٰ رحمہ نے سچ فرمایا۔ پس ابو موسیٰ رحمہ نے کہا کہ میں بھی یوں ہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں اپنے سردار تھا۔ حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بہتر نہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رحمہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی ہتھون نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے۔ مان اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجھول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقرب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے نبویہ اور حبیب بن ابی مریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جمالت دفع ہو گئی۔ علاوہ برین جمالت ہمارے نزدیک حج نہیں ہے۔ م۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لبعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں مضارب ہے حتیٰ کہ وارقطنی نے کہا کہ یہ مضارب۔ ابن لبعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چوثرین تو بھی کثیر بن عبد اللہ شروک ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رحمہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں۔ نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث داہمی ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اسین کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بتلائی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسین عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائقی ضعیف ہے۔ قول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا وہم کرتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چوبیس تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رحمہ نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رحمہ نے چوبیس تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رحمہ و ایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتویٰ باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسین مردن کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے۔ و اللہ اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتیٰ بھر بہا۔ پھر وضع ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انہیں جبر کیا جاتا ہے۔ فن۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو۔ فکان الاصل فیما اجمع۔ تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے۔ فن۔ یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ جمع ہوں۔ پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں و فی الركعة الاولى یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرصۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قویٰ ہونے تکبیر تحریمہ کے ازراہ فرضیت و سبقت کے فن۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ۔ و فی الثانیۃ کم یوجد الا تکبیرة الركوع فوجب العظم الیہا۔ اور دوسری رکعت میں نہیں ہائی گئی مگر تکبیرة الركوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملنا واجب ہوا۔ فن۔ کیونکہ درمیان

میں قراوت دو رکوع و سجدہ فاضل ہو کر دوسری رکعت شروع ہوئی ہر پھر اگر قراوت سے مقدم کریں تو دونوں قراوتوں میں اتصال جائز ہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ میں اشارت ہے۔ م۔ تکبیر رکوع کی عیدین میں واجبات سے ہے۔ الانفع۔ اور لفظ الصداکبر کی رعایت بھی خاص عیدین میں واجب حتیٰ کہ اگر الصداجل یا الصدا غلظم کہا تو سجدہ سو واجب ہو گا جب کہ عیدین ہوں اور نازون میں۔ المنافع ۵۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رحمہ اللہ ابن عباس رحمہ اللہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انہوں نے زیادتی لینے میں احتیاط سمجھی کہ کم اس میں جائز نہ تھا۔ الا انہ حمل المردی کلہ علی الزوائد۔ صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد اور روایت ہر سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔ دوبارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ زمین۔ م۔ قصارت تکبیرات عندہ خمسہ عشر و ستہ عشر۔ تو شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہو گئیں۔ ف۔ یعنی ۱۲ مع۔ ۳ کے ۱۵۔ جو زمین اور ۳ مع۔ ۳۔ کی ۱۶۔ جو زمین۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونوں رکعت میں تکبیرات قبل القراۃ میں م۔ قال و یرفع ید یہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ عیدین کی تکبیر زمین دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ یرید بہ ماسوی التکبیر فی الركوع۔ مراد یہ کہ سوا سے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات میں جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہیں ہاتھ اٹھاوے۔ م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہ ہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ الغیاثیہ۔ لقولہ صلعم لاترفع الایدی الا فی سبع موطن بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاوین گریسات جگہ میں الہ۔ و ذکر میں جملہ تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہ میں تکبیرات عید و نکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لا یرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاوین۔ ف۔ جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوسی و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شیعہ نے ذکر کیا ہے۔ والحق علیہ مارونیا۔ اور امام ابو یوسف پر محبت وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی لا نرفع الایدی الا فی بعضی نہیں کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ میں گذر چکی مگر اس میں تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ و الصدا علم مصنف رحمہ اللہ کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہیں جو صف۔ اور ظاہر ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا۔ فافہم عجزی نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتیٰ کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیوں نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کہنے میں ایک طرح کی احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے تو اس میں احتیاط نہیں ہے مع۔ (فروع) مبسوط میں ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہیں ہے۔ ع۔ اور بقدر زمین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اگر دو امام کثیرین امتیاز رہے۔ تنفع۔ ایک شخص ہو نہ چاہتا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا میں جو کچھ پاوے اس میں متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کر کے امام کے ساتھ رکوع میں مل جاوے۔ ع۔ اور اگر امام کو قراوت رکعت اول میں پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہ لے۔ جو شخص لاحق ہو گیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ مترجم کتاب جو کہ ہمارے اصول میں قراوت سننا فرض ہے پس تکبیرات قضا بروقت قراوت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قراوت سننے میں مغل نہ ہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا ہے اور سابق میں بھی تنبیہ کر چکا۔ اور میں نے تفصیل دیکھی نہیں فاصدا علم۔ م۔ جسکی ایک رکعت جاتی رہے وہ قضا رکعت میں تھا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے۔ ع۔ اگر امام کو رکوع میں پایا پس اگر رکوع فوت ہونے کا ڈر ہو تو رکوع میں بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ ٹوڑو تو لکھ رکوع میں مل جاوے اور اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع میں بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھا یا تو نہ تھا۔

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں۔ مقتدی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ غلطی
مقتدی کے اعتقاد سے ناگہان کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتماع جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے
استدراک میں کہ جمیع اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے۔ پھر کہا گیا کہ ۱۳۔ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶۔ تک متابعت کرے۔ یہ اس وقت کہ امام سے قریب دُور سے سنتا ہو اگر کبر و ن سے سنتا ہو تو برابر کے جاوے
کیونکہ شاید کبر نے پہلے خطا کر کے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو۔ جس نے تشہد میں امام کو پا یا تو بالاعتقاد
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے۔ اگر پوسے فاتحہ یا سمحورے پر حکم یاد کیا کہ اس نے تکبیر نہیں کی تو تکبیر ککر قرائت فاتحہ کا
رے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا تو تکبیرات کے گھر قرائت کا اعادہ نہیں کیونکہ قرائت پوری ہو چکی اب ترمیم ساقط
ہے۔ اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اس کے قضا کرنے میں غنی موافق قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پہلے قرائت پھر تکبیرات کے
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادین ہے کہ اول تکبیرات پھر قرائت کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
نازی ہے۔ مع۔ پھر ابن العمام نے درمیان نماز میں غازی کے راسے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں
مثلاً ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول پر تھا پھر راسے بدل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر ہو گیا تو آئندہ دوسری
رکعت میں اسی کے موافق کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ تا نا رخانیہ میں اسکو جامع کبر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ نقل ہے
فاحکم ہے کیونکہ محض نقل کی کوئی رائے نہیں ہے۔ قال وخطیب بعد الصلوٰۃ خطبتین۔ معنی نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے۔ ۱۴۔ کیونکہ عید میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے صحیح ہے۔ اور یہی قول چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف و اہل العلم کا ہے۔ مع۔ اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھا یا تو خلافت سنت ہو گیا مگر وہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے۔ السرخسی وقاضیان۔ ۱۵۔ بدلتک
وروا النقل المستفیض۔ اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے۔ ۱۶۔ یعنی نقل بھی اور اس پر عمل بھی شائع ہے
ابن العمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ دو درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سوا
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا الفی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر پھر کھڑے ہوئے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ عید کے خطبہ میں معتدیہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے۔ منع۔
چونکہ عید گاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود
میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا۔ پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل ضابطہ
جاسیے اور نہیں تو معتدیہ قیاس علی الجمع ہے۔ عید کے بذریعہ نہ کو شہر لیجانا مگر وہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکرہ نہیں ہے
الفرائب ۱۷۔ اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ ۱۸۔ خلاصہ۔ بدلیل حدیث عبد الرحمن السائب رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ادا سے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
جمع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ نذر استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الہی سے شروع کرے۔ مع۔ اور میں خطبہ
ج کو۔ ۱۹۔ اور عید میں کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۱۰ تکبیرات شوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے۔ اور تنقیح میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے امام۔
تکبیرات کے۔ مع۔ وعلیہم السلام فیما صدقہ الفطر و احکامہا۔ اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر دے سکے حکام
سکھادے۔ لانا شریعت لاجلہ۔ کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے۔ ۲۰۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب تک لایا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیرہ تک۔ مع۔ ۲۱۔ اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ میں ہزار ہا عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جانا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو تھا عربی کے سوا اسے جائز نہیں یا مکروہ تحریم
ہی جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اس قدر نفہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے بے ضرر ہو فرض ہی تو انھوں نے
خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ تغیر نہ لگا۔ ناخلفہم۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہو دے
سوا اسے اس رہستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز
ایک رہستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر و عید النضی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے
رواہ البخاری۔ اور جنس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رہستہ لینے میں گواہوں
کی کثرت ہو جائیگی۔ معف۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے
جاتی رہے تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اس کے نائب جہاں میں کسی عید
سے نہ لے تو پھر اس شخص پر قضاء نہیں ہے۔ لان الصلوٰۃ بندہ الصنفہ لم تعرف قریۃ الا بشرایط لا تتم لمنفرد
کیونکہ نماز اس صفت نہ کورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوگی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں
ہوتے ہیں۔ ف۔ غلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہوگا تمام شرائط نہ کورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط
تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی اور بدو ن شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضاء واجب نہیں ہے۔ فان عم الحلال
پھر اگر جامعہ ابراہیم چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد و غبار شدید میں چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو نظر
نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو تصور ہے حتی کہ دوسرے روز لوگوں نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ و شہدوا عند الامام
بروتیہ الحلال بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یاہل
زوال کے مگر جمع کر کے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ التبتیین۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ تو زین
وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے
شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی ماحم ہے اور امام ابو حنیفہ دمالک کے نزدیک
قضاء نہیں ہے۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے
روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعد زوال و قدور و فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ قدر سماوی کے ہے اور اس میں حد
مذکور وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گزری۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں
کوئی اجتہاد نہیں سوا اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رحمہ اللہ مذہب ہے بخلاف اسکے جو اس وقت بعض
جاہل زعم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول منقاد
ہیں یا جو دیکھ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جہاں اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی
اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور نہ طبعی رحم نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر قدر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس
روز پڑھی پھر گھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر حضور تھا امام دوسرے
روز پڑھا دے۔ التبتیین۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آ رہا تھا بعد تعالیٰ۔ م۔
فان حدث قدر۔ پھر اگر کوئی غمید پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ قدر سماوی بے اختیار ہی ہو۔ منج من الصلوٰۃ
فی الیوم الثانی۔ جو تا عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام
بے حضور ہو گیا تھا شافعی بغیر علم کا شاکل گیا تھا۔ لم یصلہا بعد۔ ف۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ نہ بلقی

مدا۱ اور نہ قضاء۔ لان الاصل فیہا ان لا یقضی کالمجتہ۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضاء نہ کیا جائے
 مانند عید کے۔ و۔ جبکہ وقت جمعہ گند جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گزرتا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی
 جاوے۔ الا انما ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ و۔ اور حدیث کی
 پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گواہی بعد زوال ادا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز
 نماز کے لیے جمع ہوئے کا حکم دیا تھا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سادہ کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ وقد ورد بالتأخیر
 الی یوم الثانی عند العذر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سادہ ہی متحقق ہوا تھا
 و۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور
 ماسواے اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور
 جب عذر سادہ ہی نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع۔ م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الفطر کی شکل فطر ہے سواے
 بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل
 و یستاک و یتطیب۔ اور عید الفطر کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لہذا فرمایا۔
 بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ و۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستجاب بھی مذکور
 ہو چکے۔ م۔ اور اس میں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ و یوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوۃ۔
 اور کھانے میں تاخیر کرے یا شکر کہ نماز فجر عید سے مانع ہو جاوے۔ و۔ اور اگر کھالیا تو کراہت تحریمی نہیں
 ہوا بخلاف الکبریٰ۔ لہذا روئے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیما تل
 من اضحیتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر عید کے روز نہیں کھاتے تھے یا شکر کہ نماز سے واپس
 ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں میں
 میں م۔ بریدہ روضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتیٰ کہ کھالیتے اور عید الفطر
 کو نہیں کھاتے حتیٰ کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والبدیع۔ اور کما کہ صحیح ہے اور
 اور ابن القطن نے تصحیح کی اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان وحاکم نے واپس آتے تک روایت کی ہے۔ نفع۔ اگر
 قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہ ان نماز نہیں
 ہے۔ م۔ و توجہ الے المصلیٰ و ہو تکبیر۔ اور عید گاہ کی طرف چلتے اس حال سے کہ جہ سے تکبیر کرتا جاوے۔
 و۔ بالاتفاق اور مصلیٰ ہو چکر موقوف کرے۔ اتحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الگائی۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم
 کان یحیر فی الطريق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ و۔ یہ روایت غریب ہے
 ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابو ہریرہ وابن عمر ابوامرہ بن بازہ کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر
 کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کرنا نہیں نکلا۔ م۔ و مصلیٰ رکعتیں۔ اور امام دو رکعت
 پڑھے۔ و۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کا لفظ۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ و۔ حدیث جابر بن سمیرہ
 جو مذکور ہو چکی۔ م۔ کذلک نقل۔ یوں ہی نقل کیا گیا ہے۔ و۔ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مذکور حضرت
 عمر و عثمان وغیرہم۔ حدیث مرفوعہ۔ مع۔ و یخطب بعد ہا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لہذا مصلیٰ اور
 علیہ وسلم کذلک فعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی کیا ہے۔ و۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں
 م۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھتے تو دل میں پڑھیں۔ الحمد للہ و لعلم الناس فیہا

الاحکام فی التعلیم - اور دونوں خطبہ میں لوگوں کو قربانی کے اور تکبیر عشرین کے احکام تعلیم کرے۔ تاکہ مشرق
 والوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع بھی ہے۔ و الخطبۃ بالشرع التعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہیں ہوا اگر اسی
 تعلیم کے واسطے نہ۔ پس جو مناسب وقت احکام ہوں انکو سکھا دے۔ پھر اگر نازین یوم النحر یعنی دسویں
 ذی الحجہ سے تا غیر ہوتی تو بعد از ہجرت یا بغیر ہجرت ہوگی۔ خالیگان غدر منع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاہا
 من الغد و بعد الغد - پس اگر کوئی غدر سادہ یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت میں ناز سے مانع ہو تو
 ناز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز۔ و سنہ جبکہ دوسرے روز غدر ہو اور کچھ برائی لاحق ہوگی۔ و لا یضلیہا
 بعد و لک - اور بعد میں روز کے پھر یہ ناز کسی صورت میں نہیں پڑیگا۔ لان الصلوۃ موقوفہ بوقت الاضحی
 فیقید بایاھا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحی کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحی کے ایام تک مقید ہوگا۔ و سنہ
 پس اضحی کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا۔ حتی کہ تیسرے روز بعد زوال
 کے خارج ہو جائیگا اور اگر تاخیر کرنا بغیر غدر ہو تو بھی ناز جائز ہے۔ لکنہ مستحب فی التاخر من غیر غدر لخالقہ لثقل
 لیکن بغیر غدر تاخیر کرنے میں وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ ثقل سے مخالفت کی۔ و سنہ کیونکہ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم خلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے۔ پھر یہ ناز باوجود تاخیر کے ادا ہو نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت
 میں واقع ہوتی ہے۔ بعد فراغت ناز و خطبہ کے دوسرے رستہ سے شل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے۔ م۔
 امام نے عید الفطر کی ناز ایسی حالت میں پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو
 ناز ادا کر لے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جا کر ناز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے
 معلوم ہوا تو پھر نہیں پڑیگا۔ اگر عید اضحی میں بغیر وضو پڑھائی اور بعد ناز کے لوگوں نے قربانیاں کیں پھر اسکو
 بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں اور دوسرے روز جا کر ناز پڑھے یوں ہی جب دوسرے روز قبل از زوال
 معلوم ہوا اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب
 نہیں پڑیگا۔ اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے سادہ کرا دی تو جس نے جاننے سے پہلے
 قربانی کر لی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہیں جائز ہے یہاں تک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔
 قاضیخان - و التعریف الذی یصنعه الناس للیس فیہ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہیں وہ کچھ نہیں ہے
 و ہوان یتبع الناس یوم عرفہ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفہ - اور لوگوں کی بناوٹ کی تعریف
 یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان میں جمع ہوتے ہیں مشابہت بنانے کو ان حاجیوں کے ساتھ جو عرفہ کے روز
 عرفات میں کھڑے ہوتے ہیں۔ و سنہ یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہیں ہے۔ لان الوقوف عرفہ عبادۃ
 مختصہ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت ہاں کیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ۔ و سنہ اور وہ مقام
 عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہاں وقوف عبادت ہے۔ اور عرفات ہر جگہ نہیں ہے تو ان لوگوں کا کھڑا ہونا اس
 مقام خاص میں بطلت مختص نہ ہوا۔ ظاہر کیونکہ عبادۃ و نہ - تو بدو ان اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا
 ہونا کچھ بھی عبادت نہ ہوگا۔ کسا اثر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہیں۔ و سنہ انہ طواف وغیرہ کے۔ اور
 اگر سوائے کہہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے۔ اور امام نووی نے فرمایا ہے کہ
 بیت المقدس و مزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کما اور طوافی ریح لے مناسک میں لکھا کہ یہ جو جاہل لوگ
 گرد مزار جا کر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرتے ہیں یہ سب اجمل و بھلا ہیں اگرچہ بصورت مشائخ و علما و ہون

م۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشبیہ فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہو تو احرام کی طرح سر کھولنے کے لئے اور یہ کوئی نہیں کیونکہ یہ تو نصرائیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیوں میں اور اگر ایسی تشبیہ ہو تو ایک جائے بناوٹ کے لئے خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح اسکا طواف کریں اور اپنی بانٹوں میں دوڑنے کے لئے مضافہ مردہ کے سہی کر نیوالوں کی مشابہت پیدا ہو۔ انتہی متبرجا۔ یہ تشبیہ بیخبر ہے اور مکارہ نفس و اغواء شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کو معنی رح نے بغیر سمجھے جو اب کی طرف ظلم اٹھایا حالانکہ یہ ناجواب عبارت ہے۔ مالک رحمہ اللہ کہ اس کی گنجی تو بدعتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ پھر کلام اسعین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نمودا تو کیا مباح ہو یا مکروہ ہے۔ نہایت میں مباح نکالا۔ کافی میں لکھا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ح۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے ناز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہو تو جب خود کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ سے نکلے تو جائز ہے۔ تافہیخان التمر تاشی ح۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وہاں جا کر کھڑے نہیں ہوئے اور نہ سر کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمد رحمہ اللہ نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اس واسطے کہ ایسے لاشیٰ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ صحت النفی بالاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات اور دنیاوی میں سے بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغویں مصرح ہے اور شروع باب البعد میں فقہ کا قول دیہات کی نماز عید میں گذر آپس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے وہ اس واسطے کہ غلط ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والامام ہم فصل فی تکبیرات التشریق۔ یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ فن تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ ہے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرفة سے شروع ہو جاتی ہیں تو بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی سمع۔ یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی۔ مع التہیین ۶۔ وید ابوبکر التشریق اور شروع کرتے تکبیر تشریق کو۔ فن جہر کے ساتھ۔ بعد صلوۃ الفجر من یوم عرفة۔ بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز میں یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علماء حنفیہ رحمہ اللہ و یختتم عقب صلوۃ العصر من یوم النحر۔ اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے ککر۔ فن لیکن ختم میں اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وقالا یختتم عقب صلوۃ العصر من آخر ایام التشریق۔ اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳۔ ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے ککر۔ فن صاحبین نے قول پر فتویٰ اور اسی پر اکثر زماؤں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے۔ خلاصہ التحریر والعتابہ الاسیجالی التجلی انکال۔ مع۔ باوجود اسکے امام مصنف نے متن میں قول امام کی التزامی تصحیح کی۔ والمسائلہ مختلفہ بین الصحابہ۔ اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا۔ فاخذنا بقول علی رحمہ اللہ۔ پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا۔ فن رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہی قول حضرت عمر رحمہ اللہ و ابن عباس و عمار کالج۔ رواہ الحاکم۔ اور ابن عمر زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدار قطنی۔ اور حضرت عثمان کا۔ التحریر۔ اور حضرت ابو بکر رحمہ اللہ۔ الفیہ۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے۔ پس صاحبین نے انہیں صحابہ رحمہ اللہ کا قول لیا۔ اخذنا بالاکثر اوہو الا حنیط فی الجہادات اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادت میں ہی احتیاط ہے کہ اکثر کو پیوے۔ فن یعنی ۱۳۔ تاریخ تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کثر یعنی دسویں تک بھی داخل ہو گئی اور کثر یعنی میں زیادہ داخل نہیں ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذ بالاحول۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے قول ابن مسعود کو پیا بطریق کثر کو لینے کے۔ فن۔ اور ابن مسعود رحمہ اور ان کے شاگردوں علقمہ واسود و تھمی سے ختم عقب عصر یوم الخرابات ہو تو کثر کو لیا۔ لان الجہر بالتکبیر بدعت۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو۔ فن۔ اور یہی حسن بھری رحمہ سے منقول ہو۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رحمہ سے فقہاء کفایت تو معلوم ہو گئی ہم۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدة۔ اور تکبیر یہ ہو کہ ایک بار کہے۔ المسرا کبر المسرا کبر لا الہ الا اللہ والمسرا کبر والمسرا کبر والمسرا کبر۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رحمہ سے مروی ہو۔ ہذا جو الما ثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے مآثور ہو۔ فن۔ مبسوط وقاضی خان سے یعنی نے ایک قصہ لکھا ہے لیکن ابن الہمام رحمہ نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کیں اور کہا کہ اسناد جید ہو۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جویر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا کبروا الخ۔ میں کہتا ہوں یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم رضی رحمہ نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کتنے قبل رخ پیچھے ناز کے المسرا کبر والمسرا کبر لا الہ الا اللہ والمسرا کبر والمسرا کبر والمسرا کبر۔ یہی دارقطنی کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور ناز سے فرض تبار ہو۔ مع۔ و هو عقب الصلوات المفروکات۔ اور یہ تکبیر قبلہ رخ حالت میں (پیچھے نازوں مفروضہ کے ہو۔ فن۔ اگرچہ مجمع ہو اور اگرچہ خاص انہیں ایام تشریق کے تضاد ہو پس ناز جنازہ و وتر و عید خارج ہیں و کہا گیا کہ علی الاصح جہد داخل ہو۔ ر۔ الخلاصہ مع۔ تو تکبیر ہو۔ علی المقیمین۔ مقیموں پر۔ فن۔ نہ مسافروں پر اگرچہ غلام ہوں جب کہ مقیم ہوں۔ فی الامصار۔ شہروں میں۔ فن۔ نہ دیہاتوں میں تو تکبیر کیں۔ فی الجماعت المستحۃ۔ مستحب جماعتوں میں۔ فن۔ نہ مفرد اور نہ خالی عورتوں کی جماعت میں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو۔ فن۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کیں حتی کہ اگر نازی نے عداۃ حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیچھے ہوئی تو ایک روایت میں تکبیر ساقط اور دوسری میں نہیں۔ فن۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کھد سے طاعت کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ویس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہیں ہو عورتوں کی جماعت پر۔ اذا لم یکن معن رجل۔ جب کہ نہ جو ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد ہو۔ فن۔ یعنی امام انکار مرد نہ ہو۔ ولا علی جماعتہ المسافرین۔ اور نہ مسافروں کی جماعت پر تکبیر ہو۔ اذا لم یکن معن مقیم۔ جب کہ ان مسافروں کے ساتھ مقیم نہ ہو۔ فن۔ یعنی مقیم امام نہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط نہیں۔ پھر امام مطہف نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید وقاضی خان و جامع الفقہ میں وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و تحریر میں کہا کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ واجب ہو۔ کیونکہ شعائر دین سے ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیل ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی سنت نہیں ہے جیسا کہ شمس الاممہ سرخسی نے جہد میں فرمایا ہو۔ علی ما ذکرہ یعنی رحمہ۔ یہ سب امام رحمہ کے نزدیک ہو۔ وقال ابو علی کل من صلی المکتوبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض ناز پر ہے۔ فن۔ خواہ غیری ہو یا دینی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا مفرد ہو۔ مع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

وہ انہی کا اور سوا سے مفرد کے امام احمد کا ہے۔ لاشعیر لکھتو یہ۔ کیونکہ تکبیر تابع نازر فیض کے ہے۔ فن۔ تو جو کوئی فرض پڑے وہ تکبیر کے۔ ولہ ماروینا من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ فن۔ کہ لا جعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا انھی الا فی مصر جامع۔ تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا۔ والے تشریق ہوا پھر بالتکبیر کذا نقل عن التخلیل بن احمد۔ اور تشریق یعنی جہز تکبیر پر ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے۔ فن۔ اور خلیل رحمہ اللہ وقت التوفی سنہ ہجری ۲۵۔ پس امام ابو حنیفہ سے ۲۵۔ برس بعد انتقال کیا۔ پس معلوم ہوا کہ ہر تکبیر عوامانین بلکہ مصر جامع شرط ہے۔ ولان الحجر بالتکبیر خلاف السنۃ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہز کرنا خلاف سنت۔ فن۔ یعنی بدعت ہے ہاں شمسائے اسکے جان شرح وارد ہوئی ہو۔ والے شرح وارد یہ عند استجماع بندہ والے شرائط۔ اور شرح کا وارد ہونا جہز تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہوں۔ فن۔ یعنی مصر و جماعت مستحبہ و اقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا۔ اور سوا سے مورد کے دوسری جگہ تہجد نماز ہوگا۔ الا انہ یجب علی الفساد اذا اقتدین بالرجال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ دسے مردوں کی اقتداء سے ناز پڑھیں۔ فن۔ تو آہستہ تکبیر کہیں۔ ت۔ و علی المسافرین عند اقتداءکم بالمقیم۔ اور مسافروں پر جب کہ دسے اقتداء کریں بمقیم کا۔ فن۔ پس اقتداء سے عورتوں و مسافروں پر بھی واجب ہوگی۔ بطریق التبعیۃ۔ بطریق تالیف ہونے کے۔ فن۔ یعنی اصل میں نہیں ہے اور تسبیح پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوتی جیسے یقیم کی اقتداء سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان امام مفسر نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے۔ پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت میں ہو یا کوئی کارستانی کرے تو مقتدی تکبیر کے۔ البتہ ۵۔ امام محمد سے روایت کی کہ حال یعقوب صلیت ہم المغرب یوم عرفۃ۔ یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو عرفہ کی ناز پڑھائی۔ فن۔ یعنی ہم نے کہا کہ یعنی مسافروں کو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکہ امام رحمہ اس بدعت کے مرتکب ہونے سے یہ نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ و اصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز ہاں شاہ امام رحمہ کے اصحاب کو منرب کی ناز پڑھائی۔ فسوت ان اکبر۔ پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔ حکیم ابو حنیفہ۔ پس ابو حنیفہ رحمہ نے تکبیر کہی۔ دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یشکرہ المقتدی۔ یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگر چہ عمدتاً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑے گا۔ فن۔ پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے۔ لاشعیر لا یودی فی حرمتہ الصلوۃ۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریر ناز کے اندر ادائین کجائی۔ فلم یکن الامام فیہ حتم و انما ہو مستحب۔ پس وجود امام اس تکبیر کرنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے۔ فن۔ حالانکہ تکبیر واجب تو امام کے پیچھے واجب ترک ہوگا۔ فامکہ۔ امام رحمہ نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فائدہ پہنچے دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گناہ تھے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فائدہ پتا تھا مجھے بھی نذر کیا۔ اسوقت مجھے ابو حنیفہ رحمہ کا فرمانا یاد آیا یہ طریق کشف و کرامت تھا۔ اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب استعدہا یا کہ کئی نازین تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہے ہم مع۔ اگر ایام تشریق میں پہلی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی

تھنا بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر تین کیگا اور مسبوق پر بعد تمام کر بیٹے تکبیر واجب ہے۔ البتین۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سوچ گمن کی ناز کے بیان میں ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ ناز چھ دن ناز کسوف اور ناز استسقاء تینوں نمازیں دن میں بغیر اذان و اقامت کے ادا کیجاتی ہیں ان میں سے ناز عید واجب ہے اور ناز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء میں اختلاف ہے کہ ناز مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے متینون الیواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث میں سوچ و چاند گمن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو دیکھ کر تم لوگ ناز کی طرف مبادرت کرو۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی میں باطلع ایسا پس موجودہ حالت سے انوس و مالوف ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تفسیر میں پھنسے کا خیال نہیں کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت میں سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کریں تو روزگار و دشمنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہیں۔ کما فی القرآن۔ لیکن اسے ان چیزوں سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہیں لینے پھر جب غیر معمولی حالت سوچ و چاند کی نظر آتی ہے تو وہیں محسوس سے جو نکتے ہیں اسوقت ناز کی طرف متوجہ کیا کہ قرآن میں اپنے انجام پر جزم و یقین کر بیٹے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل بھی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وسوسے شہوت و دوسرے دل کو حق بات پر جاوے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہیں تو اپنی نیات پر اٹھائے جاویں گے اور اگر بدکار ہیں تو استغفار و توبہ کر بیٹے۔ میں کہتا ہوں لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہیں آخر انکا کاسہ سر نہو کرین کھاتا ہے۔ م۔ ناز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الائمہ ہے کسی نے انکار نہیں کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ ناز جماعت سے مسجد الجامع یا عید گاہ میں پڑھی جاتی ہے۔ نفع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ عفت۔ پس اگر بعد عصر کے سوچ گمن ہو انو ناز نہو کی کیونکہ اسوقت نفل مکروہہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المبحث اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغبانی مع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سورج کو گمن لگے تو۔ صلی الامام۔ ناز پڑھے امام۔ فن۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ بالناس۔ لوگوں کے ساتھ۔ رکعتین۔ دو رکعت۔ فن۔ اور چاہے چار رکعت۔ المبحث ما لبدائع والمفید والتحفہ مع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہیں۔ م۔ کیمایۃ النافلۃ۔ نفل کی صورت ہے۔ فن۔ بدوین اذان و اقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جائزۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاویں۔ م۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ میں ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م۔ م۔ فی کل رکعۃ رکوع واحد۔ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ فن۔ جیسے تمام نازوں میں معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی مع نے کہا کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ فن۔ اسطرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قراوت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع میں رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراوت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر مع اسر لن حمہ ربنا تک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت میں کرے حتیٰ کہ گمن سے آفتاب نکل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رہنا ہے الٰہی و مغفرت و ثواب ہو پس اگر ایک شخص نے نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھیں اور دوسرے شخص نے نماز کسوف میں سنت کا ارادہ کر کے ایسے طہ پر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اجماع رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور یقین ہو کہ رایگان ہو نیک احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ ہر رکعت میں رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کلاں اعمال میں طریق علی ہونا ثواب کے لیے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد میں چوک ہو جاوے لہذا دور رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ نہ ماروٹ عاکشتہ رقم۔ دلیل امام شافعی رحم کی وہ حدیث ہے جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ **ف**۔ اس روایت کا وہی مضمون ہے جو ہم نے دور رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوئے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر لوگوں کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الٰہی بیان کر کے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے دو نشانیاں ہیں انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گمن نہیں لگتا ہے پھر جب تم اسکو دیکھو تو ہمارے جانب مبادرت کرو۔ رواہ الاثنتہ التتہ۔ اور صحیحین میں عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہے۔ **م**۔ آخر حدیث میں چار رکعات سے چار رکوع مراد ہیں اور یہ اطلاق شائع و معروف ہے۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند خلیفہ نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبیلہ کے بطن شریف سے پیدا ہوئے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جلی نسبت فرمایا کہ جنت میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ اسی زمانہ میں گمن پڑا تو عام لوگوں نے زعم کیا کہ ابراہیم رحمہ کے انتقال کی وجہ سے ہے لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگوں کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ **م**۔ ولنا روایت ابن عمر و۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہے۔ **ف**۔ یعنی اس نماز کو جس طرح ہیں عمرو نے روایت کیا کہ اس میں ایک ہی رکوع مذکور ہے ہم اسی روایت کو لینے ہیں۔ **و** الحال اکشف للرجال تقریم۔ اور حال کیفیت نماز کا مرد لوگوں پر زیادہ واضح ہے جو کہ انکے قریب **ف**۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ تو عورتوں کی صف میں دور تھیں تو ممکن ہے کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگوں نے بار بار سراٹھانے والا مہد ہو کر پھر رکوع میں جانے سے دور کوئی خیال کیے اسی طرح امام محمد رحم نے آثار میں ذکر کیا ہے۔ کہانی یعنی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دوران میں اور دونوں روایتوں میں معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی۔ **ف**۔ نکال التزیج لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمر رحمہ کے روایت کو مہدی۔ **ف**۔ کیونکہ زیادہ قریب سے اصلی حال معلوم تھا۔ **م**۔ حرم کتنا ہے کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہے جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بموجب الٰہی عزوجل ہے کہ کسوف کا اطلاق سورج گمن و چاند گمن دونوں پر آتا ہے جیسے خسوف بھی دونوں میں مشتمل ہے اور یعنی رحم نے کہا کہ نظام کی ہدایات میں کسوف مخصوص ہے آفتاب اور خسوف ہماہتاب ہے اور یہ انصیح ہے پھر اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول میں روایات متعدد و مختلف وارد ہیں بعض میں صرف معمولی مبارک کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض میں دو گانہ اور بعض میں طویل قرات و رکعت میں ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و تیسہ رکوع و چار رکوع حتیٰ کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہیں۔ بیان النکل مختصراً۔ اول ابو بکرؓ ایک صحابی معروف کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ لگے درحالیکہ چار مبارک تسلی ہوئی تھی جانی تھی ہاتھ مبارک کہ مسجد میں پہنچے اور لوگوں نے بنا دیا کہ یہی ہیں انکو دور کعبین پڑھا لیں جیسے تم اپنی نماز

نہایت میں چار رکعات پڑھیں اور دوسرے شخص نے نماز کسوف میں سنت کا ارادہ کر کے ایسے طہ پر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اجماع رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور یقین ہو کہ رایگان ہو نیک احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ ہر رکعت میں رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کلاں اعمال میں طریق علی ہونا ثواب کے لیے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد میں چوک ہو جاوے لہذا دور رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ نہ ماروٹ عاکشتہ رقم۔ دلیل امام شافعی رحم کی وہ حدیث ہے جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ **ف**۔ اس روایت کا وہی مضمون ہے جو ہم نے دور رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوئے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر لوگوں کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الٰہی بیان کر کے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے دو نشانیاں ہیں انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گمن نہیں لگتا ہے پھر جب تم اسکو دیکھو تو ہمارے جانب مبادرت کرو۔ رواہ الاثنتہ التتہ۔ اور صحیحین میں عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہے۔ **م**۔ آخر حدیث میں چار رکعات سے چار رکوع مراد ہیں اور یہ اطلاق شائع و معروف ہے۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند خلیفہ نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبیلہ کے بطن شریف سے پیدا ہوئے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جلی نسبت فرمایا کہ جنت میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ اسی زمانہ میں گمن پڑا تو عام لوگوں نے زعم کیا کہ ابراہیم رحمہ کے انتقال کی وجہ سے ہے لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگوں کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ **م**۔ ولنا روایت ابن عمر و۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہے۔ **ف**۔ یعنی اس نماز کو جس طرح ہیں عمرو نے روایت کیا کہ اس میں ایک ہی رکوع مذکور ہے ہم اسی روایت کو لینے ہیں۔ **و** الحال اکشف للرجال تقریم۔ اور حال کیفیت نماز کا مرد لوگوں پر زیادہ واضح ہے جو کہ انکے قریب **ف**۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ تو عورتوں کی صف میں دور تھیں تو ممکن ہے کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگوں نے بار بار سراٹھانے والا مہد ہو کر پھر رکوع میں جانے سے دور کوئی خیال کیے اسی طرح امام محمد رحم نے آثار میں ذکر کیا ہے۔ کہانی یعنی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دوران میں اور دونوں روایتوں میں معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی۔ **ف**۔ نکال التزیج لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمر رحمہ کے روایت کو مہدی۔ **ف**۔ کیونکہ زیادہ قریب سے اصلی حال معلوم تھا۔ **م**۔ حرم کتنا ہے کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہے جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بموجب الٰہی عزوجل ہے کہ کسوف کا اطلاق سورج گمن و چاند گمن دونوں پر آتا ہے جیسے خسوف بھی دونوں میں مشتمل ہے اور یعنی رحم نے کہا کہ نظام کی ہدایات میں کسوف مخصوص ہے آفتاب اور خسوف ہماہتاب ہے اور یہ انصیح ہے پھر اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول میں روایات متعدد و مختلف وارد ہیں بعض میں صرف معمولی مبارک کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض میں دو گانہ اور بعض میں طویل قرات و رکعت میں ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و تیسہ رکوع و چار رکوع حتیٰ کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہیں۔ بیان النکل مختصراً۔ اول ابو بکرؓ ایک صحابی معروف کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ لگے درحالیکہ چار مبارک تسلی ہوئی تھی جانی تھی ہاتھ مبارک کہ مسجد میں پہنچے اور لوگوں نے بنا دیا کہ یہی ہیں انکو دور کعبین پڑھا لیں جیسے تم اپنی نماز

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہر البیہر تظہیل دبر رکوع واحد ہر جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہے۔ ۲۔ تبصرہ اللامی رقم سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو ناز پڑھو جیسے سب سے قریب کی ناز فریضہ۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور متصل ہے کہ اگر آفتاب کھلا نہ ہو تا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ لعان بن بشیر نے کہ حدیث میں دو گانہ دو گانہ ناز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وصحہ ابن عبد البر والنووی۔ اور لعان رقم نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی ناز ناز جو پڑھی ہو اس کے مثل ناز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس میں دو گانہ دو گانہ مانند فریضہ کے اور خسوف و ماہتاب میں بھی ناز پڑھ کر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جس کا حوالہ مصنف رحمہ نے دیا ہے کہ حضرت صلعم نے ناز پڑھا کر ہوئے تو اس قدر طول کیا کہ نہیں گنتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں گنتا تھا کہ سر اٹھائیے پھر اٹھایا تو نہیں گنتا تھا کہ سر اٹھائیے پھر سجدہ کیا تو نہیں گنتا تھا کہ اٹھینے پھر اٹھتے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کی طرح کیا اور آفتاب نہ چلی ہو گیا سداہ ابو داؤد والنسائی والترمذی فی البشائر والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ابوب اسخنیانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندبہ در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ چڑھ کر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اس میں بھی نہایت طول قیام اس طرح کہ ہم آپ سے کچھ آواز نہیں سننے سے ایسے ہی رکوع و سجود میں طول بدو نہ کسی آواز کے ہو اور بن ہنی دوسری رکعت ہو اور دوسرے میں آفتاب نہ چلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وصال حسن صحیح۔ اور اس میں تصریح ہے کہ قرات بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رقم اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع مع طول قرات وغیرہ ہے۔ رواہ الائمہ الستہ فی الصالح۔ اسکے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں آیات میں کسی کی موت و حیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو ناز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہر خسوف و ماہتاب میں بھی ناز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں موجود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو رقم سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں ایک ہی رکوع مذکور ہے پس اگر ناز کسوف کا ایک ہی واقعہ مابین جیسا کہ مصنف رحمہ کی تقریر سے ظاہر ہے تو اجماعاً ابن عمرو کی حدیث صحیحین میں دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ معتد بہ ہو کہ وہ ثقہ ہے اور سمرہ بن جندبہ کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رقم کسوف میں گانہ میں چھ رکوع و چار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور بھی حضرت عائشہ رقم وابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور محجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو لینا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ۔ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھا پھر رکوع کیا پھر چڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اس میں چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت میں ہیں۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے اور سجدہ یا جانہ کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رقم کے دو گانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت میں طول قرات اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی ناوی میں کلام ہے پھر بھی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صحیح ابو محمد الاشعری مابین القطان مابین الموفق مع۔

۱۰۔ ابو داؤد دہلوی ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے سے بھی روایت کیے اور ابن عمر نے بھی حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے دس رکوع کی روایت ذکر کی۔ مع۔ جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جانتا چاہیے کہ سرور جی رحم نے کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب استقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اس میں سے نماز کو اس طریق پر لیا جسکی اصل شرح میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمروہ ابن عمرو و عبد الرحمن بن سمروہ وغیرہ کے اور فقرہ رستن سب یک رکوع ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بارہ نماز پڑھی ہر تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ دس برس کے قریب میں حج مرتبہ سوچ گمن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولیٰ ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً نماز مسنون بلکہ اسکی کیفیت موافق معمولی نمازوں کے اختیار کرنا اولیٰ ہوا۔ مترجم کتا ہے کہ بعید ہونا وہ دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں مابین شاید شافعیہ کو مسلم ہوں۔ رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا۔ لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اختلاف روایات اس کے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور یعنی رحم نے کہا کہ اس مقام پر کلام صحابہ صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ دیکھا جو اسکے اجتہاد سے صحیح ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو یہاں شافعیہ میں سے ابو اسحق مزوری و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے انتہی لمخصا۔ میں کتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتداء مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صدیقین جائے ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دو گانہ یا چار گانہ تو اولیٰ ہے کیونکہ اصل اس میں وقت کو نماز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز میں شک نہ ہو فانہم واسألہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویطول القراءة فیہا۔ اور دونوں رکعت میں قرات کو طول دے۔ فن۔ چنانچہ بعض احادیث میں اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے۔ مع۔ پھر اگر دوسرا دو گانہ پڑھیں تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتیٰ کہ دو گانہ واحد میں انحصار نہیں ہے۔ وغیرہ۔ اور دونوں میں قرات کو مختار رکھے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ فن۔ یہی صحیح ہے۔ المفہرات۔ اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے۔ مع۔ و قال لا یجوز۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ قرات میں جبر کرے۔ فن۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ وعن محمد مثل قول ابی حنیفہ۔ اور امام محمد رحم سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اختار۔ فن۔ عائشہ روایات میں مروی ہے۔ البدائع۔ بالجملة بیان دو امر ہیں قرات کو طول دینا اور قرات میں جبر کرنا۔ اما التویل فی القراءۃ فی بیان الافضل۔ پس قرات میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے۔ فن۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قرات کو طول دینا افضل ہے۔ مع۔ ویضعف ان شاک۔ اور اگر چاہے تو قرات میں تخفیف کرے لان المسنون استیعاب الوتت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر۔ کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو نماز و دعا میں مستغرق کر دینا پس نماز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیکے فن۔ اور حق یہ ہے کہ قرات کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث بغیرہ میں

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری
 و مسلم۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الہی کرو یہاں تک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم بطریق
 میں کتابوں کہ حدیث نعمان بن عدو و گانہ دو گانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
 حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز عصر کے تخفیف قرات پڑھنا یا گیا
 اور یمن سے امام رحمہ سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کافی المصنوع۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاسد قائلے اعلم
 م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاختفاء والجر۔ اور رہا اختفاء اور جر۔ فتوایں اختلاف ہے۔ غلبھا
 روایت عائشہ رضی اللہ عنہا و سلم جبر فیہا و لا بی حقیقہ روایت ابن عباس و سمرہ بن جندب۔
 پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل کحدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں جبر کیا اور
 ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حدیث ابن عباس و حدیث سمرہ ہے۔ فتوایں حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے نماز خسوف میں جبر کیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث اسامہ بنت الصدیق رضی اللہ عنہ نماز کسوف کا جبر ہے۔ رواہ
 ابو داؤد و الترمذی و ابن جابر تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مراد خسوف سے سورج گمن ہے۔ مع۔ میں کتابوں
 کہ کسوف و خسوف دونوں گمن میں متعل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف مانتا ہے کیونکہ
 کی قرات جبری ہوئی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
 نماز پڑھی تو آپ سے قرات کا ایک حرف نہیں سنا۔ رواہ احمد و ابویعلیٰ و ابونعیم و الطبرانی و البیہقی۔ اور حدیث
 سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گندمی۔ و صحیح الترمذی۔ و الترمذی قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گندمی۔ فتوایں
 کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بہ نسبت مردوں کی روایت مرجح کیونکہ وجہ قرب کے اسبر حال زیادہ واضح ہے اور یہ منی ہے
 کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز میں اختفاء نہیں ہے اور کیفیت صلوٰۃ النہار
 وہی عجماء۔ کیونکہ اختفاء نہیں ہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوٰۃ النہار عجماء۔ یعنی اس میں
 قرات مسجودہ نہیں ہے۔ جیسے ہاتھ عجماء سے باتیں نہیں سنی جاتیں یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہیں سنی جاتی
 ہے۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعد یا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ فتوایں خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
 خواہ لوگوں کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا
 وغیرہ پر ٹیک کر لے تو بھی اچھا ہے۔ المصنوع۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتیٰ تجلی الشمس۔ یہاں تک کہ آفتاب
 روشن ہو جاوے۔ فتوایں کیونکہ نماز تو قبولیت دعا کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ
 سائیم من ہذہ الافزاع شیئاً فارغبوا الی اللہ بال دعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
 تم ان فزع دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا سے رغبت کرو۔ فتوایں رواہ ابوسلمان بن
 محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور اسکے معنی حدیث بغیرہ میں ہے
 میں بروایت صحیحین گندمی۔ منفع۔ پس جبکہ کسوف و خسوف میں دعاء و تضرع کا حکم ہے تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا
 چاہیے۔ و الاستغاثۃ فی الاذعیۃ تاخیر ما عن الصلوٰۃ۔ اور دعاؤں میں سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو کر
 انداز بیان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابوالامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
 فریادہ مقبول ہے فرمایا کہ آخرات کا و میان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی و الترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
 حسن ہے۔ مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے۔ م۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کہ اے معاذ بن جحجھے دوست رکھنا ہوں اور وصیت کرتا ہوں

کہ یہ چوتھا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک و شکرک وحسن عبادتک۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ وغیرہ بن شعبہ رحمہ اللہ کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے۔ رواہ البخاری فی التماسخ الاوسط۔ مع اگر جمع ہو کر ہر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے۔ لغزاة المتقین۔۔۔ ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ۔ اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھا تا ہو۔۔۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی۔ م۔ وان لم یحضر۔ اور اگر امام حاضر نہ ہوا۔۔۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو۔ صلی الناس قراوی۔ لوگ تنہا نماز پڑھیں۔۔۔ ف۔ اگر جمعہ جمع ہوں۔۔۔ المیٹ۔۔۔ تحریر عن الفقہۃ۔ تاکہ قنہ بپا ہونے سے بچاؤ ہے۔۔۔ ف۔ میں کتنا ہوں کہ یہ قنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ میں ہر جمعہ جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کرین دور ہو گیا فاقم م۔ یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا۔۔۔ و خسوف ماہتاب تو فرمایا۔۔۔ ویس فی کسوف القمر جامعۃ۔ اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے۔۔۔ ف۔ یہ بلفظ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف و خسوف دونوں میں مستعمل ہے۔ مع۔ اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہی م یعتقد الاجماع فی اللیل او نھوف الفقہۃ۔ خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا جمع ہونا معتد ہے یا اسوجہ سے کہ قنہ کا خوف ہے۔۔۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کثر قنہ سے خالی ہوتا ہے۔ مع۔ اور ممکن ہے کہ خسوف آدمی رات کے بعد واقع ہوا اور اسوقت اجتماع مشکل ہے۔ م۔ اور ابن عباس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب و ماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ رواہ الدارقطنی باسناد جید۔ یعنی دو گانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے۔ م۔ عائشہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب و ماہتاب میں چار رکوع و چار سجدے سے نماز پڑھتے۔ رواہ الدارقطنی و فیہ سعید بن خصص مہول گمران دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہونے کا جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں ہے اور کسوف میں جماعت مہنا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا۔ م۔ واما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا راہتم شیئاً من ہذہ الالہا ل فاقرعو الی الصلوۃ۔ اور خسوف قرین بھی ہو گا کہ سہ ایک نبرات خود تنہا نماز پڑھیں گے بدلیل حدیث اذا راہتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ذکر و نماز کی طرف مشغول ہو۔۔۔ ف۔ صحیحین میں عائشہ رحمہ اللہ کی حدیث میں فاذا راہتم ذلک فاقرعو الخ ہے اور غیرہ کی حدیث میں فاذا راہتم شیئاً من ذلک فاقرعو الخ ہے۔ بالجلہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہیں۔ م۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور شافعی و احمد و اسحق کے نزدیک جماعت ہے۔ مع۔ اور استبدال امام شافعی رحمہ اللہ کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رحمہ اللہ سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم نے ہر سے عبادت کی الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے۔ میں کتنا ہوں کہ پھر اس صحت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو اوپر گزری دونوں میں مراد نماز خسوف ماہتاب جماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تحلیل ذکر کی کہ رات میں اجتماع معتد ہے۔ یہ بھی مشعر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی۔ یعنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و

اندھیرا ہو جانا۔ مرض و بار و غیرہ تمام میں پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیاں گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔ رات میں ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنوں سے غالباً خوف ہونا۔ انہیں۔ ایسی صورتوں میں تنہا اپنے اپنے گھروں میں نازین پڑھیں۔ السراجیہ فالبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کریں۔ اور شافعی کے نزدیک بھی نادر جبر جاعت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انا ہذہ الآیات من خوف اللہ ربہا یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیلۃ اللہالی رضی اللہ عنہ پس جملہ مخوقات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت ناز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت نہیں ہے جیسا کہ ابن جبر رحمہ سے درختار میں نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ واللہ اعلم۔

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام میں ہے۔ ناز استسقاء اس واسطے نہیں کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک وہیں ناز مسنون نہیں ہے بلکہ ناز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ وہاں دریا و بحیر و چشمہ وغیرہ نہ ہوں جسے پانی پین و اپنے جانوروں کو پلا دین و کھیتی بے پانی یا یہ چیزیں ہوں گہرائی ضرورت کو کافی نمون اور اگر یہ چیزیں کافی ہوں تو لوگ استسقاء کے لیے نہیں نکلتے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ المحیط۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے کو توبہ کر لیا حکم کرے پھر جو تیس روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر کھیت ملے تو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر برپت میدان میں جاوے۔ اور بامید ترحم مائیں اپنے بچہ علیحدہ کر دین جیسے جانوروں میں بھی کیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سرے سے توبہ و استغفار کریں۔ ت۔ اور مستحب ہے کہ تین روز نکلیں مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہیں ہے۔ اور شہر وہاں نہ لجاوے بلکہ پانچوں پیدل پہنچے پرانے کپڑوں میں ذیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور میں خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکا کے ہوئے نکلیں الغیرہ۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جانورین التجرید۔ اور ضعیفون محتاجون و اباہج و بوڑھوں و بوڑھیوں و بچوں کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے پانی کی دعا مانگیں الدیایہ ح۔ کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ انا ترزتون بضعفاکم۔ یعنی انہیں محتاجون ضعیفون کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جاعتہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ استسقاء میں کوئی ناز جماعت میں مسنون نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی ناز میں خلاف ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر تنہا ناز پڑھیں تو مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جماعت کریں تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اوشیح الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی بقید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو اور سنت نہ ہو اور یعنی رحمہ نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ معمر بن عبد اللہ واسطہ

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے جب میفرہ مذکور وہاں نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رحمہ اللہ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ نام نہ نہیں کیا۔ یعنی لے لیا کہ بعض متعصب لوگوں نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ہرگز مبین کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب ان کے نزدیک سنت نہیں تو محض ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع میں ہو کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہیں ہو جاتا جب تک کہ آپ پر موافقت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ میں ہے کہ اگر امام نہیں نکلا اور لوگوں کو نکلنے کی اجازت دی تو تکلیف اور جماعت سے نماز نہ پڑھیں مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھاوے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر ہے کہ استسقاء میں نماز جماعت مسنون نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب سنت نہیں مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولیٰ ہے۔ فان صلی الناس وحدا ناجز۔ پھر اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ وانما الاستسقاء اللہ واللاستغفار۔ اور استسقاء تو فقط دعاء واستغفار ہے۔ ف۔ اور اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے۔ بقولہ تعالیٰ فقلت استغفروا ربکم انه کان عفورا الا تاتے۔ یعنی میں نے کدی یا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو بخشنے والا ہے۔ ف۔ اس میں کوئی نماز شرط نہیں ہے۔ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم تروعه الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز ضروری نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہیں ہے بلکہ بغیر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولیٰ ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہیں کی ہے۔ اول غزوہ تبوک میں جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ منزل پر شدت گرمی رہی اس سے لوگوں کا برا حال تھا حتیٰ کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر حجر کا تھاپس میں جا کر حضرت ابو بکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابو بکر رحمہ اللہ نے جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہیں آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھا حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے آنٹی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹہہ ابر کا پیدا ہوا اور اس نے جموم کر پانی بڑا دیا کہ تمام آدمی دجا نور خباب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین سیراب ہوئے۔ حضرت عمر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہاں جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا۔ یہ حدیث تمام و کمال میں تفسیر میں ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مسجد میں جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ اس نے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی و اونٹوں کے گلہ مرے اور ماہین بند ہو گئیں پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ یا رب ان رحمت عطا فرماوے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھا کر دعا فرمائی اللھم اغثنا اللھم اغثنا اللھم اغثنا۔ انس رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ دعا اس وقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹہہ ابر کا اور ہمارے دیکھنے کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے میں ناگاہ کوئی طوفان کے درے سے ایک ٹہہ ابر کا ڈھال کے برابر ظہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا تو پھیلا اور پھر سنا شروع ہوا۔ انس رحمہ اللہ نے کہا کہ دعا ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت میں دیکھی پھر وہ سرے سے جمعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

خطبہ پڑھ کر رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلے مرے اور راہین پانی سے بند ہو گئیں پس آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا۔ **اللهم جالینا ولا علینا اللهم علی الامام والفراب وبلون الادویہ ومنتابت الشجر**۔ یعنی اگلی یہ ہمارے گرد پر ہے اور ہم پر نہیں۔ اگلی پہاڑوں و پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں بر ہے۔ اس پر نے بیان کیا کہ پس ابراہیم خلیل علیہ السلام کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز پڑھ کر و سوپ میں چلتے تھے۔ **رواہ البخاری و مسلم**۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیح سے نہایت صحیح روایت ہے اور اہل عبرت کے لیے معجزہ بیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزان غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے لازم مودی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے۔ **بجود دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے اولی ہے۔** **ف۔** اسکا بیان آتا ہے۔ **باتحون کو آسمان کی طرف اٹھادے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے تو بھی۔** اور لوگ بھی اپنے باتحون کو اٹھادیں کہ یہ سنت دعا ہے۔ **المفترات۔** **وقالایضی الامام رکعتین۔** اور صاحبین نے کہا کہ استسفا دین امام دو رکعت نماز پڑھے۔ **ف۔** اول رکعت میں بعد الحمد کے سچ اسم ربک الاعلیٰ اور دوسرے میں بل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے۔ **ع۔** **لما رومی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فیہ رکعتین کصلوۃ الیعد رواہ ابن عباس۔** کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسفا دین دو رکعت نماز مثل نازعید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رحمہ نے روایت کیا ہے۔ **ف۔** کہ حضرت صلعم حالت تواضع و تفرع کے ساتھ نکل کر عید گاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر دعا و تفرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ **جیسے عید میں پڑھتے تھے۔** **رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔** ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ **یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر دن کا ہے۔** **ع۔** **قلنا فعلہ مرۃ و ترکہ آخری۔** ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ **ف۔** تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ **ع۔** **فلم یکن سنتہ۔** تو نماز پڑھنا سنت نہوا۔ **ف۔** کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہنچا ہو تو افضل ضرور ہے۔ **وقد ذکر فی الاصل قول محمد و حدہ۔** اور واضح ہو کہ اصل یعنی بسو طابین صرف امام محمد کا قول مذکور ہے۔ **ف۔** یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے اور اصح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد ہے۔ **ع۔** پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ نماز پڑھنے کی حدیث شافعی ہے۔ **ف۔** یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکہ ہوگی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت موجود ہے ازاں جملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری و مسلم و ابو داؤد و الترمذی۔ ازاں جملہ حدیث عائشہ رحمہ میں بروایت ابو داؤد۔ ازاں جملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری اور جملہ حدیث ابو ہریرہ بروایت ابن ماجہ و الطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مردی ہے۔ **ع۔** و پھر فیہا بالقرآنۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہ سے قرات کرے۔ **اعتماداً بصلوۃ الیعد۔** برقیاس نماز عید کے **ف۔** کیونکہ ابن عباس رحمہ نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے۔ **م۔** **ثم یخطب۔** پھر خطبہ پڑھے۔ **لما رومی** **ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

فـ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ ثم ہی خطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ شل عید کے ہوا امام محمد کے نزدیک
فـ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ و عند ابی یوسف خطبہ واحدہ۔ اور ابو یوسف کے
 نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ **فـ** زمین پر پکڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں لکھا کہ
 چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں
 و مومنات کے واسطے استغفار کرے۔ و لا خطبۃ عند ابی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
 ہے۔ **فـ** یہی قول امام مالک واحد کا ہے۔ لانہما تبع للجماعۃ و لا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
 تابع ہے اور امام رحم کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ **فـ** یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
 ہو تو خطبہ ہو گا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت منسوخہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ ابن عبد البر
 نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے۔ و یستقبل القبلة بالید عا۔ اور دعا
 کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ **فـ** پس خطبہ کے بعد دعا کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ لما روے انہ
 صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلة وحول رواہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
 قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی ردا کو تھویل کیا۔ **فـ** چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عامر رحمہ سے اور
 مستدرک میں جابر بن عبد اللہ اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ **فـ** و یقلب رواہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
 کو۔ **فـ** پس اگر مرجع ہو تو اوپر کا سراپیچے کر دے اور اگر مدور ہو تو دائیں کو بائیں طرف کر دے۔ المبسوط۔
 اور ذخیرۃ المالیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھر کر دائیں پر لا دے اور دائیں کا بائیں پر
 بجاوے۔ مع۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ **فـ** اور محیط میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے۔ یہی
 قول امام مالک و شافعی واحد اکثر روایں کا ہے۔ مع۔ اما عند ابی حنیفہ فلا یقلب رواہ لانہ دعا فی قعر لباس
 الا و عیتہ۔ رہا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک تو وہ قلب روا نہیں کریگا کیونکہ یہ دعا ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
 پر ہے۔ **فـ** اور بائیں قلب روا نہیں ہے۔ وما رواہ کان نقلاً۔ اور جو حدیث میں روایت ہو وہ بطور
 قال نیک کے تھا۔ **فـ** یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک قال کے تھا جسکا مرجع عبادت
 کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر بن عبد اللہ میں مصرح ہے کہ آپ نے تھویل ردا کیا تاکہ قسط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الحاکم
 صحیح۔ اور حدیث انس بن مالک میں ہے کہ قلب ردا فرمایا تاکہ قسط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے لباس تقویٰ دلک خیر۔ میں لباس تقویٰ کو بستر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
 ویسے ہی چادر اس پر ہوتی ہے پس قوم کی چادر میں منقلب کر دیں۔ یعنی رحم کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
 اجتماع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفادیل ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ و لا یقلب القوم
 ار و شیم۔ اور قوم اپنی روائیں منقلب نہ کریں۔ **فـ** اور ائمہ ثلاثہ رحم کے نزدیک منقلب کرین بتبعیت امام
 اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رحم دعویہ رحم سے مروی ہے اور مذہب ثوری و لیث وغیرہ کا ہے۔ لانہ لم یقبل
 انہ امر ہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رحم کو ایسا حکم کیا۔ **فـ** اس پر اعتراض
 ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن اللہام عینی وغیرہ
 جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائیں منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
 حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جانا ضرور ہے۔ ابوداؤد کی حدیث میں قلب ردا اس طرح مذکور ہے کہ آپ غمیہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو اوپر کر لیں مگر جب اسطرح شعلہ کربا آپ پر گراں گذرا تو کندھوں پر شعلہ کربا لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں آئے آگے چون مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی تجویز کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بضرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کتاب ہے کہ اس جواب میں اہل غابہ ہر دابر تعالیٰ اعلم۔ ولای حضرت اہل الذمۃ الاستفتاء۔ اور استفتاء میں ذمی لوگ حاضر نہ ہوں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہونے میں جنگی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں۔ معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استغفار اور دعا سے بارانِ رحمت میں یہ لوگ شریک نہ ہوں۔ لائے الاستئصال الرحمتہ۔ کیونکہ استفتاء اور نازل کی دعا ہر۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ واما نازل علیہم اللغۃ۔ اور ذمیوں پر تو لغت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیوں کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہاں مطلوب نہیں ہے وہ تو دارِ آخت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استفتاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ بارانِ رحمت کی خواہش ہے اور بارانِ تبارک اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خدا سے دعا مانگتا ہے کیونکہ اُس نے اپنے دہم میں خدا اسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جو روینا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوتی اور اللہ تعالیٰ سے نہ توئی موجب معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا و خاب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعا جو مردود اور مضروب ہے اسوقت میں شریک کجائیگی۔ پھر معلوم کافر وغیرہ کی جو دعا وہاں قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقائے دنیاوی و دینیات سے متعلق ہیں انہیں اللہ تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علیحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادت خانہ یا جنگل میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد و بجاوے تو عہد مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ معنی رحمت نے جو ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ جو اسرارِ کیم میں ہے کہ استفتاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرائیں۔ ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو بارانِ دیدار یا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ فرز ہو پوچھا دے تو اسکے رک جانے کی دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بروایت صحیحین اور مذکور جو چکا ہے۔

باب صلوٰۃ الخوف

ماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبانِ عرب میں احتمالِ ضرر کے ہیں اور دہشت و ہیبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ماز میں یہ خوف نہ ہو کہ کافروں کے اچانک حملہ سے فرار ہو چکیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال جو سجدوں و نون صلوٰۃ میں غالب گمانِ معتبر ہے حتیٰ کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجا ہے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رحمہ نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین جب کہ اشتد الخوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی ماز پر ہونے کے لیے ہم۔ اشتد الخوف کی عبارت قد مدی کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے غائمہ علماء کے نزدیک اشتد الخوف نہیں ہے چنانچہ مہبوط و سفوف

محیط میں نازخوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قراد یا بغیر لفظ اشتداد کے شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقتہً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اس کے قائم مقام ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد و شرط نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نازخوف جائز ہو۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اشتداد خوف یعنی غالب گمان ہونا ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جو ہرہ نہرہ میں کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اسطرح حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہوں پس خوف کریں کہ اگر ہم سب ناز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا۔ ۱۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہو لہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی نہر عمیق حائل ہو کہ ناز ختم ہونے تک دشمن کے پہنچ جانے کا خوف نہ ہو تو اسوقت میں نازخوف نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح ناز پڑھا دے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ میں جوڑے۔ و طائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے۔ فیصلی بندہ الطائفۃ رکعتہ و سجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونوں سجدوں کے پڑھے۔ فن۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر نفیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدة الثانية مضت ہذا الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے اٹھا تو یہ گروہ مواجہ دشمن کے چلا جاوے۔ فن۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہو گا تو ناز فاسد ہو جائیگی۔ ت۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ و جارت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ فن۔ جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعتہ و سجدتین و تشهد و سلم و لم یسلموا۔ پس امام اس کے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التجات پڑھے اور خود سلام پھیر دے گروہ گروہ سلام نہ پھیریں۔ و فیہموا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاویں۔ و جارت الطائفۃ الاولى۔ اور پہلا گروہ آوے فصلو رکعتہ و سجدتین وحداناً بغیر قراۃ۔ پس دے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراۃ پڑھیں۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں۔ فن۔ اور لاحق پرقراۃ نہیں ہے۔ اور یہ اسوقت کہ ناز ختم ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ نفیم ہوں تو تین رکعات بدون قراۃ تمام کریں۔ الفتح۔ و تشهد و سلموا و مضوا الی وجہ العدو۔ اور تشهد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ میں چلے جاویں۔ و جارت الطائفۃ الاخری و صلوا رکعتہ و سجدتین بقراۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قراۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ فن۔ اور مسبوق پرقراۃ لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ نفیم ہوں تو تین رکعات قراۃ سے پڑھیں۔ محیط۔ و تشهد و سلموا۔ اور تشهد پڑھکر سلام پھیریں۔ والاصل فیہ روایت ابن مسعود رحمہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الخوف علی الصفتہ التی قلنا۔ اور اصل اس میں روایت ابن مسعود رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نازخوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ فن۔ یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی لیکن اول تو اس میں خضیف راوی قوی نہیں دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رحمہ سے نہیں سنا۔ اور جہودا وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صفت بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے ناز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ مواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمہ الستہ۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اس میں اسے کو دخل نہیں تو ابن عباسؓ رضو کا قول بمنزکہ مرجع حدیث کے ہے۔ منع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلة و عسفان و ذی قرد میں پڑھی اور مورخین احادیث میں مختلف ہیں اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوسی ابو نصر ہند اوی نے تفسیر کی کہ کل جائز ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ح۔ م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی خوف ضرر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب میں مذکور ہے اس وقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر امر کر رہے ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن میں نماز خوف کی آیت یہ کہ و اذا كنت فيهم فاقت لهم المصلوة الا بترجمہ اور جب تو ان میں ہو اور ان کے واسطے نماز قائم کی النہ۔ اس سے مرئی رحم شاگرد شافعی ابو یوسف و حسن بن زیاد نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرط ہے لہذا مصنف رحم نے کہا۔ و ابو یوسف و ان انکر شرطہما فی زماننا فهو محجوج علیہما رویتا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کیں۔ و۔ لیکن یہاں تو صرف روایت ابن مسعودؓ مذکور ہے اور اس وقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اور عبد الرحمن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و غیرہ۔ اور حضرت علیؓ نے بیت المقدس میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابی نعیم اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان میں۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں قضا ہوئیں جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازیں جنگ خندق میں قتال سے گنجائش ہی نہیں تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملة یہ حجج مریحہ ابو یوسف رحم پر قائم ہیں لہذا بسوط و طبری البزار و غیرہ و ابو نصر البیہقی اوی کی شرح مختصر الکفری میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علیٰ ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حفر و سفردونوں میں جائز ہے ہی قول مالک شافعی و احمد کا ہے۔ منع۔ فاتح کان الامام مقیم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکعتیں و بالطاقفہ الثانیہ رکعتیں۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر بالطاقفہ رکعتیں رکعتیں۔ بدیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو رکعت پڑھیں۔ و۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں جو کہ پھر ناز کی اذان دہی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی ناز عت پر ہی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجد میں جا کر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رخ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث ابو بکرہ رخ کے جابر رخ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی ابن ابی شیبہ نے تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دو گانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رخ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رخ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رحمہ ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رحمہ ہے اور محقق ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کہ ابن ابی شیبہ نے ذکر ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ خفیہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ ہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رخ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو ناز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل دالے کے پیچھے فرض دالے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی خفیہ کے نزدیک ممنوع ہے شیخ الاسلام عینی رحمہ نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاتمہ تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اردون کا فرض ادا ہو جاتا تھا۔ عینی رحمہ نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولی و آرجح ہے کہ آپ کی نفل میں اردون کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ ثنفل کے پیچھے فرض کا اقتداء نمودار کوئی مشروع منصوص نہیں ہے خلافت اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہوتا تو خود ان احادیث سے بھی مانع نہ ہو یا وہ تاویل کجا دے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رخ کے کہی کہ یہ اس وقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رحمہ میں اس سے مانع وارد ہوئی اور مانع بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا کہ یہ دلیلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر دیکھا گیا کہ اس قدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بعد حدیث ابن عمر رحمہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل مانع ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ محقق ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ہاں وجوہ کے خون کا ہر قوم کے ساتھ دو گانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوتی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل مانع مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سو اسے مغرب کے توجہ حفر میں ناز عت کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ م۔ فصلی بالطلاقہ الاولی من المغرب رکعتیں وہاں ثانیہ رکعت واحدہ۔ اور مغرب کی ناز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ م۔ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان منصفیہ الرکعت الواحدۃ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ م۔ تو ہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوے گی۔ فہلنا فی الاولی م۔ اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولی۔ بہتر ہے۔ بحکم السابق۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ م۔

یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ اور ثوری رحمہ اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتیں رکھیں اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکساں ہے اور وہ نماز کو مقصور نہیں کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا ہے۔ المفہرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب میں اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور دسے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو جو ہر گروہ میں کما کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں گیا۔ اقول یہی صحیح اور کلام جو ہر گروہ کے ہی معنی ہیں۔ ابن النہام رحمہ نے لکھا کہ دونوں گروہ کی نماز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھر کر کے اسکو ابھی پھرنا نہیں تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت میں ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول میں داخل ہوا اور ایسے وقت پھر کر کے اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کر کے آنے کے وقت جو پھر کر نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جائے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ اور کوئی گروہ نماز کی حالت میں قتال نہ کریں۔ و۔ یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور تحلیل نہیں جیسے ایک تیر مار دینا۔ اور سوائے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار مہربا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت۔ د۔ فان فعلوا بطلت صلوٰۃم۔ پھر اگر انہوں نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولوجاز المداوم مع القتال لما ترکھا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازوں سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ میں ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازوں کا ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ و۔ اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہیں ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدریٰ رضی اللہ عنہ بارہ یوم الخندق کے کہ جنگ میں گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے انھیں۔ اور آخر میں ہم کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے تو تھا لے فان ختمتم فرجالا اور کہا نا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابویعلیٰ نے روایت کی۔ قاضی عیاض نے لکھا کہ صحیح ہے کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوہ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن النہام رحمہ نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہیں ہے کیونکہ مسئلہ نماز کی حالت میں قتال مفسد ہونے میں ہے اور آیت فان ختمتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت میں نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ پھر نماز خوف کا نزول صحیح ہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان میں ہے بدلیل حدیث ابو عیاض الترمذی کہ جب مشرکوں نے ناز میں مکہ کا قصد کیا تو نماز خوف و دیسان ظہر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی و قدروسی الترمذی عن ابی ہریرہ و صحیح۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ ذات الزفاح میں تھے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہ روایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام غزوہ خیبر میں ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو کرائی کی حالت میں ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت میں تصبیحا باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اس میں یہ جو اد نہیں آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد ہوا۔ مخصص الفتح۔ اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے اسی طرح جو شخص صفت سے امام کی طرف آئے یا جانے میں سوار ہو جاوے۔ ابوجہرہ۔ اور دریا میں تھرتھرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہیں جائز ہے۔ المفہرات پس اگر سمجھا گئے ہوں کہ پھر نماز ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پھر سے درندہ ہمارے نزدیک ناخیر کرے۔ اگر نماز خوف میں

سود ہو گیا تو اس پر دو سجدہ سودا جب میں۔ الحیط۔ اور روایت ابو داؤد و حریف عبد الصمد بن انس زہد کہ جب خالد بن سفیان الہمدی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اس واسطے کہ خود اپنا فصل بیان کیا بدون بیان صحیح و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی تھماں پر مقدم ہو فاقہم ہم۔ فان اشتد الخوف صلوا۔ پھر اگر خوف میں شدت ہو تو ناز پڑھیں۔ و۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ والذخیرہ۔ یا جبکہ سوار ہوں تو۔ رکبانا۔ سواری کی حالت میں۔ و۔ جب کہ دشمن کے هجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو۔ فراوی۔ تنہا اکیلے اکیلے۔ و۔ نہ بجاعت ہی ظاہر الروایۃ ہے۔ یومون بالركوع والسجود۔ درحالیکہ اشارہ برین رکوع و سجدہ کے ساتھ۔ و۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو یا۔ الی اسی جہۃ شاموا اذالم یقدر و اعلى التوجہ الی القبلة۔ جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فان خفتهم فرجالا اور کبانا۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ۔ فان ختم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھ کر تو ناز بڑھو پیادہ یا سوار۔ و سقط التوجہ للضرورة۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا۔ وعن محمد انہم یصلون بجماۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں۔ و لیس یصح لانعدام الاتحاد فی المكان۔ اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے۔ و۔ یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد نہیں ہر حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق صحیحہ والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے۔ انفسخ۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑے ہو گندے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھتا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عند بارش یا نوٹیروں کے جائز ہے جب کہ ناز خوف کے طور پر نہیں پڑے ہو۔ فقہاء اصرار کے نزدیک ناز خوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک مواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو مگر غنائی میں ہے کہ ناز خوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سترتین عامی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہر مع۔

باب الجنائز

جنائزوں کے بیان میں۔ جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور کسولہ جسم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں۔ مع۔ اذا احتضر الرجل۔ جب آدمی محتضر ہوا۔ و۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا مستعد ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی واسطے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی نہیں ہو سکتی ہیں انداک ٹیرجی ہو گئی اور کٹھیاں نیچے گئیں۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وجہ الی القبلة۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے۔ علی شقہ الایمن۔ اُسکی دائیں کروت پر۔ و۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ح۔ اعتباراً بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیہ۔ قبر میں رکھے جانے کی سیات پر قیاس کر کے کیونکہ شخص اس کے کنارے لگ گیا ہے۔ والاختیار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار اور اہل النہر میں چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے۔ و۔ یعنی پانوں قبلہ رخ کر کے۔ امام ابوحنیفہ شافعی کے کہنا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ ح۔ لانه ایسر لخروج الروح۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان سیات ہے۔ لیکن اس میں کوئی نقص نہیں اور عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں۔

لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ - والا اول ہو سکتا ہے - سنت نوافل ہی صورت ہے - فت کہ دائیں کر وٹ پر
 لٹایا جاوے - کیونکہ ہر ابن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
 دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے
 وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ حضرت کو پاگیا اور اپنی تہائی کو آپ نے ہر اور زکوٰۃ کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود
 کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی
 تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائیں کر وٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی
 یعنی ہر ابن عاذب رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ایت مضجک فتوضا وضوء
 للصلوة ثم اضطجع علی شتک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ میں آنا چاہے تو ناز کے مانند وضو کر بھر دائیں کر وٹ
 پر لیٹ رہ آخر تک ادا فرما دینا ہے کہ بھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو حضرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس
 بیات پر خوب ہے اور اس میں قبلہ رخ کا ذکر اس واسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہ ہو - بالجلد دونوں
 حدیثیں ملا کر نکلا کہ مختصر کو قبلہ رخ دائیں کر وٹ پر لٹایا جاوے - عطار رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے
 میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاپین - ابو داؤد کی حدیث عمر بن قتادہ رضی اللہ عنہما ہے استحلال البیت الحرام
 قبلکم اچار و امواتا - یعنی کبار تر میں سے ہر حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تھا را زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ
 برین یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں دائیں کر وٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے
 منع - امام جصاص نے فرمایا کہ بھر اگر یہ بیات اس پر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے - ولقن الشہادتین
 اور اسکو شہادتین تلقین کجاوین - فت - یعنی بالاجمل مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ
 اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہی اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم
 لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت
 لا الہ الا اللہ تلقین کرو - فت - رواہ الجماعة الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ
 کہ توحید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نبی و لیل حدیث ابن عباس و بارہ دفعہ عبد القیس خلیفہ اللہ تعالیٰ
 وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے
 جو لا الہ الا اللہ بتلایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف
 لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جانتک مختصر ہو بہتر ہے - بھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا
 لفظ ہی تو متصل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد
 بالموتی الذی قریب من الموت - اور مردوں سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - فت کہ آخر وہ
 مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقہ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت
 یہ کہ اسکے پاس بیٹھ کر غرغہ لگنے یعنی گھرا لگنے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ
 الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اس پر اصلاح دہت کجاوے
 بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - بھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دہرانا نہیں چاہیے
 لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجواب - بالجلد یہ سب اس واسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس
 شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائفہ عدت اور جب کے دہان

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان - نفع - مستحب ہے کہ ملحق ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ محقر کے حق میں ایسا بخیر کا گمان رکھتا ہو۔ البسراج - اور اگر محقر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہو جانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے۔ الفتح - غرغره کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایسا لانا بجا نہ ہے مگر غرغره کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ ملا علی قاری رحم نے ظہیر یہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے۔ م - نیکون کا اسوقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ یس پڑھی جاوے۔ خوشبو موجود ہو۔ دمن کے وقت قبر پر ہمارے نزدیک ظاہر الروایہ میں تلقین نہیں ہے۔ الدما یہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلا خلاف مردہ نہیں سنتا ہے۔ ف - اگر سننے تو بھی اسکا کلام یہ نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہو تو کافر و منافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے۔ م - مگر ہم تو وقت موت و وقت دفن دونوں وقت تلقین پر عمل کرتے ہیں۔ المفصلات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل نقوا موتا کم - اور عینی رحم نے لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے۔ عینی رحم نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رحم نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب میں مردوں تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیسا کہ بکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلان یعنی اسکی ماں کا نام یوسف سے تودہ سنیگا اور جواب نہیں دینگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلان - تودہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلان - تودہ کیسے گام مجھے ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔ مگر تم کو اس جواب کا شعور نہ ہوگا۔ پھر کہے کہ - یاد کر اس بات کو جس پر تودہ دنیا سے گیا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ و ان محمد عبدا و رسولہ - یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی آلہ نہیں ہے اور بے شبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے و رسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے و اسلام کے دین ہونے اور قرآن کے امام بننے پیشوا ہونے پر۔ پھر شکر و تکبیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کیسے کہ چل اسکے پاس ہو۔ وہ نہیں بیٹھنے دینگا جس نے اسکو اسکی محبت سکھلا دی۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حاورن کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ ای فلان بن حاورن - یعنی ہم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید جعفی دی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تودہ دونوں وجہیں تمام نہیں۔ ا - پہلے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ خفیہ کے نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی اگر وہ صحیح ہوتی تو اسکے برابر ہوتی حالانکہ اسکی محبت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م - بالحد وقت موت کے تلقین بالا جماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان و دانا کار ہو اور اسکو ماحی و مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جائے کہ اب موت کا نزدیک ہوا تو اسکے حلق کو خربت و بانی وغیرہ سے ترک کرنا ہے۔ ح - فانی مات شد پچاہ - پھر جب مر گیا تو اسکے چہرے پر ہاتھ دے جاوے۔ ف - ایک جوڑی ٹیپا سے ٹھوکر دینے کے نیچے سے نکال کر مردوں کنارے سر پر بہت آسانی سے ہاتھ دینے کا چاہنا ابوہریرہ - و غنص عیناہ - اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاوے۔ ف - اور یہ کام اسکے اہل و عیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت صبر مان ہو۔ البجہرہ۔ اور بند کرنے والا اس وقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ و علیٰ آلہ رسول اللہ
 اعلیٰ علیہ السلام و صل علیہ بالعدہ و اسعدہ ببقائک و اجعل ما خرج الیہ خیرا ما خرج عنہ۔ التہیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوئیں
 اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ اسی اسپر اسکا کام آسان کر دے اور اسکے مابعد کو
 اسپر سہل کر دے اور اسکو اپنے نقاد سے نیکبخت کر دے اور جہان گیا ہو اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہو بہتر کر دے
 فتح۔ پھر اسکے جو بند نرم کر دے اور باتھون کو باز و کی طرف لاکر پھر سیدھا دوا کر دے اور ہاتھ کی انگلیوں کو
 جھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے اور رافون کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دوا کر دے۔ البجہرہ۔ امام مصنف
 نے کہا۔ جب لگ جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ فن۔ بزرگوں سے ایک زمانہ والوں
 دو سرون کو یوں ہی معمول ملا کہ نیچے واد پر کا پتھر باندھتے اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں۔ ثم قیمہ تحسینہ۔ پھر اس میں
 یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ توبہ کرنا بہتر ہے۔ فن۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کر دین کما فی حدیث مسلم۔ ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی
 بینائی اسی کے پیچھے گنتی ہے۔ مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریقہ ہوتی ہے۔ م۔ جب انتقال کر جاوے تو حلقہ اور
 جسکو نمائے کی حاجت ہو وہاں سے علیحدہ کر دیے جاوے۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھ دی جاوے تاکہ
 بھول نہ جاوے اور موت کے کبڑے اتار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اڑھا کر کشتی یا تخت پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی
 حرمت اتر نہ کرے۔ المتفق علیہ السراج۔ اور جو اچانک مر گیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ البجہرہ۔ پھر
 اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہاں تک کہ غسل دیا جاوے۔ التہیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست و احباب
 کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کریں۔ البجہرہ۔ اور باز ارون میں بکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے۔ محیط
 السرخسی۔ اور اسکے قرضے ادا کرنے میں جلدی کریں۔ اور اسکی تجنیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں البجہرہ۔ اگر عورت کے
 پیٹ میں بچہ چھپ چکا ہو تو اسکا پیٹ شق کر کے نکالیں اسکے سوا کچھ گنجائش نہیں ہے۔ قاضی خان۔
فصل فی الغسل۔ فصل غسل میت کے بیان میں۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب میں حق و واجب
 اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعبہؓ سے روایت
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے
 جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار میں کافور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفایا
 اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری
 روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے لحد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو۔ قال
 الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر
 اسکو قبر میں اتار کر اسپر کچی نشین رکھیں اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈال دی۔ رواہ البیہقی ایضاً۔ ع۔ مترجم
 کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بقدر آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ سے
 و اللہ اعلم۔ م۔ ابو حنین میں حدیث ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ جو ناتہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا
 کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دو اور صحاح اسنہ کی حدیث ام حلیہ میں حضرت صلعم نے اپنی دختر مطرہ یعنی زینب زہ کے نہلانے میں
 حور کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری ماں سے اسے غسل دو۔ اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت
 ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر ہر ماہ لوگوں میں یہ شواہد چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہو کیونکہ عقل فاعل ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک ہوتا۔ قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہے کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے تو دوسرے خون کے جانوروں کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہو جاتا ہے۔

ف۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ السراج جانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہے۔ اور یہی اقیس ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کونین میں مر جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اگر بعد غسل کے کونین میں گرے تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوئے نماز جائز ہے اور میت کو قبل غسل کے نہیں اور بعد غسل کے جائز ہے۔ لہذا البدائع۔ لیکن دونوں قول پر وارد ہوتا ہے کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مر کر نجس ہوا تو دھوئے سے پاک نہیں ہوتا ہے لہذا محمد بن شجاع التلعجی رحم نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہے کہ وہ موت سے نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رحم سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہے کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس حیاً ومیتاً۔ یعنی ابو ہریرہ رحم نے کہا تھا کہ میں نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت میں نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہے۔ صحت م۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو ہریرہ رحم میں ان المومن لا ینجس۔ یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو حدیث صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں موجود ہے اور لفظ حیاً ومیتاً۔ کی زیادتی اگرچہ ثبوت ثبوت بھی یہی معنی حاصل ہیں کیونکہ مومن بعد موت کے بھی مومن ہے اور حدیث مطلق ہے پس اسکو ہم عقیدہ نہیں کرینگے حالانکہ کوئی نص عقیدہ بھی نہیں ہے اور یہی اقیس و اصول سے اذوق ہے کیونکہ جب حالت حیات میں باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہ ہوا لہذا تھا ہوا تو بعد مات کے بدرجہ اولیٰ نجس نہ ہوگا بلکہ محدث ہو جائیگا کیونکہ قربان نہیں ہوا اور اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید ہو گیا تو وہ محدث بھی نہوا حتیٰ کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہیں ہے اور دیگر جانوروں پر اسکا قیاس خلاف اصول ہے کیونکہ انسان و حیوانات میں روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہے پھر خالی خون کی وجہ سے قیاس نہیں کر سکتے ہیں جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہے لہذا اگر وہ اعتقاد توحید حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے۔ بقولہ تعالیٰ ان المشرکین نجس۔ پس کافر مردہ بھی نجس ہے لہذا مسئلہ ہے کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرنا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہیں دینگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے طور پر غسل دینگا۔ پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہیں جائز ہے تو یہ برہنہ ہے احتیاط ہے کہ کثر حالت موت کسی چیز منی و میثاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہے تو غالب کو مبرز کہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہے چنانچہ اسکے نظائر بہت ہیں جیسے اغما وغیرہ و افض و ضو حالانکہ ان چیزوں سے حدث و جنابت ہے نہ نجاست پس قول اصح و اقیس و اظہر یہی ہے کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کیا اس غسل میں نیت شرط ہے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ شرط نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے میں تو شرط نہیں لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے میں ظاہر ہے کہ شرط ہے چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ میت پر اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی آسیر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہیں کیونکہ جکو اسکے غسل دینے کا حکم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہیں کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ شخص پانی میں مذبذب ملو وہ ابو یوسف کے قول میں تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبار غسل دیا جاوے ورنہ تین بار میں نکلنے میں نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا۔
اور ایک روایت یہ کہ ایک بار غسل دیا جاوے مگر بارہین مقدار واجب کا بیان کیا ہو۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ پھر
جب بیت کو غسل دینے کا ارادہ کریں۔ وضو علی سریر۔ تو اسکو ایک تحتہ پر رکھیں۔ لیضرب المار عنہ۔ تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے۔ فتن۔ پھر اسکی ہیئت میں انہ سے کوئی روایت نہیں۔ اور بیجاہی۔ اور صحیح یہ کہ بسطح آسان لٹا دیں
الطہیرہ۔ اور بہتر یہ کہ بائیں کرکٹ پر ہو تاکہ دائیں سے شروع کریں۔ اتحد۔ اور معروف یہ کہ بائیں طرف کر کے
چٹ لٹائے۔ مع۔ و جعلوا علی عورتہ خرقہ۔ اور اسکی شرنگہ پر کپڑاؤ الدین۔ اقامتہ لواجب الستر۔ تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ و یغشی بستر العورتہ الخلیفۃ۔ اور صرف شرنگہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔
فت۔ یعنی مقام پانچخانہ و پیشاب کو سج۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلامہ۔ ہوا صحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے
بصرف آسانی دینے کے۔ فت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اور کہا گیا کہ زبیر بنات سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تفسر سقط فالاصح ظاہر المذہب۔ م۔ و عز عواشیابہ۔ اور بیت کے کپڑے آتا دین۔ فت۔
جنین دفات پائی ہے۔ لیکنہم التعلیق۔ تاکہ ایک نوظافت دینا بیت کا آسان ہو۔ فت۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک
چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ تین آماریں۔ جواب یہ کہ صحابہ رضہ کھڑے ہو
کہ اسر تالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردوں کی طرح کپڑے اتار کر نلادین یا مع لباس پہن صحابہ رضہ پر
نہند طاری ہو گئی حتیٰ کہ سب کی گردنیں سینوں پر تھیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نلادو۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کہ تین کہ جوابات اب مجھے سوچیں اگر پہلے سوچتی تو حضرت صلعم
کو سوائے آپ کے ہر دوج کے کوئی نہیں نلاتا۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ میں برہنہ کر کے نلانا مقبول
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سوائے خصال دہدگاروں کے بایں کو
پردہ کر دینا مستحب۔ السراج۔ استنجاء سطح کر یا جاوے کہ نلانے والا موناکپڑا ہاتھ پر پیٹ کر شرنگہ ہون کو
دھو دے کیونکہ مجھنا مثل دیکھنے کے حرام ہے۔ الجوسرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت
بیت کا کوئی نلانے والا سوائے مردوں کے نہیں تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا پیٹ کر نیم کر اوے
الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مرتجح ہے کہ بیت کا غسل حدیث ہے کیونکہ نہایت کا نیم باطل ہے۔ م۔ نلانے میں۔ مرد بیت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت نہالہ۔ التامار خانیہ۔ وضوہ۔ اور بیت کو وضو کر دین
فت۔ سوائے ایسے محل کے جو نازنین مجرمانہ تھا۔ اقا ضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دائیں سے وضو کر دینا
المسوط۔ من غیر مضبوطہ و استنشاق۔ بدون لگی کرانے و ناک میں پانی ڈالتے کے۔ فت۔ اور یہی اکثر
فقہاء کا قول ہے۔ لان الوضو مستحب الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ فت۔
ہاتھ وضو کرانے کے غیر ہاتھ دھو لانے۔ المحیط۔ خیران اخراج المار منہ متغدر فیتراکان۔ فرق آٹھ ہاں
کہ بیت سے پانی کا نکالنا وضو ہے تو مضبوطہ و استنشاق کرکے جاوین۔ فت۔ یعنی شرما ساقط ہونے پر۔
پس اجتہاد چہرہ دھونے سے ہوگی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غسل اپنی انگلی پر کپڑا بیت کے منہ
سے دامت و جبین و نالو وغیرہ مع چوتھ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الطہیرہ۔ اور خمس ہاتھ دھو کر
نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ بیت کو مسح کر کیا جاوے اور بائیں دھونے میں تاخیر نہ کی
اتیسین۔ ثم یغیضون الماء علیہ۔ پھر بیت پر پانی باوین۔ اہتمام احوال الحیوۃ۔ عباس حالت جات کے

ف۔ اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ الیحد۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جو اسرار المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس صفت پر ٹھایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویحجر سریرہ وتر۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی بجاوے۔ ف۔ اس طرح کہ ایک شخص مجرہ بیکر تخت کے گرد زمین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الا سبجانی مع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اس میں میت کی تعظیم ہے۔ واما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان العود تریح الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اسر تعالیٰ وتر ہر وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالیٰ مع۔ بلکہ اسامیٰ الہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم واہن جان۔ اور میت کو سب میں بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی نہ ڈونا نہ ٹینا شل کافروں کے اور آگ لے چلنا منوع ہے۔ الفتح۔ م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جو شرب دیا جاوے۔ ف۔ زعفران نوکس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر راو بالحرض۔ بیری کی تہی یا حرض کے ساتھ۔ ف۔ عرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مباغتہ فی التلطیف۔ یہ لغرض مباغتہ تطلیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دائل میں ادھر ہر مذکور ہو چکا۔ اور ہر دغیرہ ملانے اور سات باتک غسل دینے سے نفاقت کا مباغتہ ظاہر ہو ورنہ ایک بار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں جو اہل بیری کی تہی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالما لا تقراح پھر اگر یہ کوئی چیز نہ تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہ تو اسی طرح کافی ہے بھول اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر ف۔ جب کہ اس پر مال ہوں۔ التنبیہ۔ ولحیثہ۔ اور اسکی دائرہ دھونی جاوے۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکر انظف لم۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوے۔ ف۔ اور اگر خطمی نہ تو صابون دے کے مانند چیز کے ساتھ دھو دین۔ التنبیہ۔ اور اگر میسر نہ تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقیہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں طرف پر ٹھایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی پایلی التحت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہ تھک پانی پہنچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن محل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن پھر پور دھونا واجب ہے اور میں بار غسل دینا سنت ہے۔ ابدال مع۔ ثم یضجع علی شقیہ الایمن۔ پھر بائیں کوٹ پر ٹھایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی پایلی التحت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہنچ گیا وہ تھک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہوا الیہ بالیمن۔ کیونکہ سنت بھی کہ ابتدا ادا ہون سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا جو حضور میں گندی۔ رواہ البخاری۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا جو غسل حضرت زینب و خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح السنۃ نے روایت کیا اور اس میں ہے

ہم سے حضرت جلی المرتعلیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضو سے مع۔ بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رحم نے ام عطیہ رض سے اسکو صریح پایا ہے۔ رواہ ابو داؤد و مسند احمد صحیح۔ مفت۔ اور بیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھانہ کریں مع۔ وفتح ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رحم سے روایات ہیں کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر بیٹھ سے جو نکلے اسکو دھو ڈالیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رحم کا قول ہے مع۔ لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جس طرح مصنف رحم نے ذکر فرمایا کہ اول دائیں سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں۔ تم بجلسم۔ پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلا دے۔ ویسندہ الیہ۔ اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے۔ و میسج بطنہ مسحا رفیقاً۔ اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے۔ فت۔ تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے۔ خرزا عن تلویت الکفن۔ کفن کے آلودہ ہونے سے بجاؤ کی غرض سے۔ فان خرج منه شئی۔ پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا۔ غسلہ ولا یعیید غسلہ ولا وضوہ۔ تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہرا دے۔ فت۔ یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے مع۔ لان الغسل عرفناہ بالنفص وقد حصل مرۃ۔ کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور وہ ایک بار حاصل ہو چکا۔ فت۔ اب دوبارہ نہ ہوگا۔ و نہ ندون برقیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور سے بائیں کر وٹ پرٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھر پور ہو جاوے پس مینون بار غسل دینا پورا ہو گیا۔ الفتح۔ پھر اگر کفن میں لپٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے مع۔ ثم یشفہ ثوب۔ پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے۔ کیلا یشیل الکفانہ۔ تاکہ اس کے کفن بھیگ نہ جاوے۔ فت۔ اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پھانا چاہیے لہذا فرمایا۔ ویجعلہ۔ اسی المیت۔ فی الکفانہ۔ اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں درج کرے۔ فت۔ اسی قدر ضروری ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے۔ لہذا فرمایا۔ ویجعل الحنوط علی راسہ و لیحدۃ اور میت کے سر و داڑھی پر حنوط لگا دے۔ فت۔ خوشبو دار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں۔ فت۔ تمام پاکیزہ خوشبو دار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و دوسرے کا لگانا نہو۔ الاضاح عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے مع۔ مترجم کتاب کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھنچا ہوا نہ تو بہتر ہے۔ فالسرا علم ہم۔ بالجملہ کفن پھانے میں حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے۔ المحیط۔ و الکافور علی مساجدہ۔ اور کافور اسکے اعضاء سجود پر لگایا جاوے۔ فت۔ یعنی پشانی و ناک پر اور دونوں تہلیبوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر۔ المحیط۔ لان التہلیب سنتہ۔ کیونکہ خوشبو دار کرنا سنت ہے۔ فت۔ بحديث ام عطیہ وغیرہ۔ پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا۔ والمساجد اولیٰ بزیادۃ الکرامۃ۔ اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں۔ فت۔ اور مساجد کو عطر کرنا بھیقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا ہے۔ ولا یسرح شعر المیت ولا لیحدۃ۔ اور کنگھی نہیں کیے جاویں گے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال۔ ولا یقصر ظفرہ۔ اور نہ لائے جاوے اسکے ناخن۔ فت۔ مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں۔ المحیط۔ ولا شعرہ۔ اور نہ اسکے بال کترے جاوے۔ فت۔ اور نہ موچیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہو سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے۔ محیط السرخسی۔ لقول عائشہ رض

علامہ تصویب حکم۔ بہ لیل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پر کھینچتے ہو۔
 فن۔ جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو لنگھی کرتے تھے۔ رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ام المومنین نے اس فعل کو کمرہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پر کھینچنا جاوے۔ فن۔ ولان ہذہ الاشیاء للزنیۃ
 وقد استغنی المیت عنہا۔ اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
 بے پردا ہو چکا۔ فن۔ اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے۔ دفی انھی کان
 تنظیفاً لا جملع الریح تحتہ۔ اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی نہا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے۔
 فن۔ اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں۔ وھار کا لھتان۔ اور یہ شل ختنہ کرنے کے ہو گیا۔ فن۔
 چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے دشافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا۔ مع
 بھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہ ان زینت اعمال نیک ہے
 ہم۔ ابو داؤد اہل رحم نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس خطو میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
 لگایا گیا تھا سچا ہوا خطو تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی خطو لگایا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی۔
 اور نووی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ منع۔ وہ خطو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ
 کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک خطو میں سے اشرف تھا کہ اشرف المخلوق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی واسطے
 مقدّر ہوا تھا لہذا اس میں سے سچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 تن مبارک سے چھرا پانا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں۔ فاحفظہم۔ (فروع) میت مرد کو نقطہ مرد اور میت
 عورت کو نقطہ عورتین نکلا دین مگر جو ٹکا یا ٹوکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نکلا دے
 یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذر رحم نے اجماع نقل کیا کہ شکوہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
 غسل دے سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
 وشافعی ماحد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے۔ مع۔ جس نے میت کو غسل دیا ہے اسپر عامۃ علماء سلف و خلف کے
 نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جو شخص میت کو
 غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھا یا چاہیے کہ وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی
 اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ کافی الجنی۔ اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
 کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیو لگاؤ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جب کا غسل دینا کر دے
 ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول
 ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد ہی معنی ہیں فافہم۔ م۔ ظاہر ار دایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
 استعمال نہیں ہے اور نواد میں نام رحم سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نعنون و منہ میں لگا دے اور بعض نے
 کہا کہ کالوں میں بھی۔ اور ظہیر میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء نے بھیج جاتا ہے۔ منع غسل میت پر
 اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مزد دی جائز ہے۔ قاضیخان۔ میت اگر شرمگاہی کہ اسکا نکلا نا معتذر
 ہے تو اوپر سے پانی نکال دینا کافی ہے۔ القابیہ۔ عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی
 پیشانی پر لگائے نہ جاویں۔ شرح الطحاوی۔ نکالنے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے۔ الدرر ایہ بیہقی
 ہو تو بالاتفاق جائز۔ القیہ۔ اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو۔ قاضیخان۔ اور میت کا سب سے قریب ہوا الزام ہے

اور مرد نفہ جو کہ اچھائی دیکھنے تو بیان کرے اور بُرائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجھرو۔ اگر وہاں دو سرانٹلا کے والا موجود ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ الفیر یہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتین میں تو اس کے ذی رم محرم عزت اسکو خالی تیمم کر دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹ کر تیمم کر دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مرعی مردوں میں بیع معتبر نہیں مرا کہ پاک پانی نہیں تو تیمم کر کے ناز پڑھائی جاوے۔ المیٹ۔ پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف ناز پڑھائی جاوے۔ قاضی خان۔ مسلمانوں و کافروں کے مہوسے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو غسل دے جائیں بیع۔

فصل فی الکفین۔ غسل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہو تو اسی کے مال سے واجب ورنہ حیسر اسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگر عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کمانی قاضی خان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر غسل کا کفن نہیں۔ بالاجماع المیٹ۔ اگر اسطرح کفن نہ ملے تو عام مسلمانوں پر واجب ہے اور در صورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ ظان شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح میسر نہ ہو تو غسل دیکر اوپر سے اذخریا کوئی گھاس رکھ کر دفن کر کے قبر پر ناز پڑھی جاوے۔ القابیہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت اسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حیر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہیں اور سبید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و برانا برابر ہیں۔ الجھرو۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ کم۔ اسنتہ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب انار و قمیص و لفافہ۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے انار و قمیص و لفافہ بن کٹنا یا جاوے۔ فن۔ انار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کٹی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے پینا جاتا ہے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحو لیتہ۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ فن۔ رواہ الامۃ السنتہ عن ام المومنین عائشہ رضہ۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے معدود تھے۔ نفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فلذا بعد مماتہ۔ اور ہوجہ سے کہ ماز راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ فن۔ اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجائش ہے تو تین دے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجھرو۔ فان اقتصروا علی ثوبین جائز۔ پھر اگر انھوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ واثوابان لئلا وفافہ۔ اور یہ دو کپڑے انار و لفافہ ہونگے۔ ویکفن الکفایہ۔ اور یہ مقدم کفن کفایت ہے بقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی یندین وکفونی فیہما۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دو ثوبان کپڑے دو کر انھیں میں تجھے کفن دینا۔ فن۔ کہونکہ نئے کی زندہ کو زیادہ احتیاج ہوتا ہے۔ برواہ احمد فی کتاب الجلاوہ ورواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رضہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑے سنت ہیں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جو کہ میں پہنے ہوں اور دو ثوبان لئلا کہ صحیح بننا ہی میں حضرت عائشہ رضہ سے راجع ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا میں نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑوں میں جبین قمیص نہ تھی اور نہ عامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول
صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے میں نے
کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات میں مجھے امید ہے کہ ایک کپڑے پر نگاہ کی جائے پھر تھا اور اسی میں جا رہے
ہیں زعفران کا دافع خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو لٹا اور اس پر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے ہمیں کفن
دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو بڑا ناہی فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار حدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن الہمام رحمہ نے
کہا کہ استدلال دو کپڑوں کفایت کا حدیث ابن عباس رحمہ سے دربارہ اس شخص کے جو احرام میں ناتہ سے گر کر مر گیا
تھا اور اس میں مذکور ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسکو کفن دیدو۔ رواہ الامۃ السنۃ۔ لیکن تحتل ہے کہ اس محرم کے اس
انوار و چادر وہی کپڑے ہو گئے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ مع۔ والا زار من الفرق الی القدم۔ اور یہ انوار تو سر سے قدم تک
ہوگی۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ انار معروف جو کپڑے ہوتی ہے اس سے خلاف کیوں ہوتی حالانکہ محرم مذکور
کی انار اسی قدر تھی۔ یونہی ام عطیہ کی حدیث میں بھی اسبقہ انار وہی تھی جیسا کہ اس میں منصوص ہے۔ مع۔ واللفافہ کذا لکھا
اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر اس میں جیب و استین و کلیان نہ ہوگی۔ ا۔ لکھا ہے۔
واذا ارادوا لث الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہیں۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے پہلے لفافہ بچھا دیں اور اس سے انار
بچھا دیں اور میت کو انار پر لٹا دیں اور قمیص پہنا دیں اور اس حالت میں خطوط و کافور لگا دیں۔ پھر کفن سے انار کو کشیں تو
ابتداءً بجانبہ الایسر۔ بائیں طرف سے شروع کریں۔ طفوہ علیہ پس بائیں کو میت پر لپیٹ دیں۔ ثم بالایمن۔ پھر دائیں کو
لپیٹیں۔ ف۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کما فی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ ولبسطہ ان لبسطہ اللفافۃ والا ثم لبسط
علیہا الانار۔ اور کفن بچھانیکے بعد میت پر پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اس پر انار بچھائی جاوے۔ مع۔ اور میت کو خوشبو و کافور لگا دیں
ثم قمیص البیت و یوضع علی الانار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر انار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الانار من قبل
الایسر ثم من قبل الایمن۔ پھر بائیں طرف سے انار کو تہہ کریں پھر دائیں طرف سے لپیٹ دیں۔ ثم اللفافہ
کذا لک۔ پھر اسی طرح لفافہ اوپر سے لپیٹیں۔ ف۔ کہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان یتشتر الکفن عنہ
عقد وہ بخرقۃ۔ اور اگر لوگوں کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دیں جیسا کہ
عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصاً عورت کے حق میں مع۔ اور کفن ضرورت
وہ ہے کہ جو کچھ میسر آ جاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ مع۔ بعد الزناق
و بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مذکور ہوا کہ کفن سنت بن عامہ نہیں تھا۔ اور قتادہ میں ہے کہ شاخون شاخ نے
عالم کے لیے عامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا جھوڑا اسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی میں پشت پر رہتا تھا
الجوسرہ۔ جوڑ کا قریب بلوغ ہوا اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کپڑا اور دختر صغیرہ کا کتہہ
دو کپڑے ہیں۔ القیین۔ و تکفن المرأة فی ثمتہ الثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑوں میں شروع
کرتی۔ و انار۔ و انار۔ و خمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سر و گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ و لفافہ و خرقہ
تربط فوق یتیمیا۔ اور لفافہ اور ایک ٹپی جو اسکی چھاتیوں پر باندھ دیا جاوے۔ لحدیث ام عطیہ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی فسلن ایتہ خمسۃ اثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کہ جن عورتوں
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے
ف۔ چنانچہ کہا کہ اول ہیکو ہا ثمامہ دیا پھر دوع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے میں دوج کی گئی

اس حدیث کو ابو داؤد نے یلی ثبت قائل ثقیفہ سے روایت کی لہذا زعم کیا گیا کہ سچاے ام عطیہ کے یہی صحیح ہے اور نووی نے کہا کہ ایسی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مبہول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیر رحم نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے ستر ہجری میں یکسال بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب و ام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخرین ہے کہ جب ہم سب غور میں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پایا بجاہ پھینک دیا کہ یہ آسکو پہنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مفت۔ ولانہا تخرج فیہا حالۃ الحیات فلکذا بعد الممات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد ممات کے بھی۔ **ف**۔ یہی پانچ دے دیے جاویں جنکو پہنکے وہ اپنے والدین کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ ثم یند ابیان کفن السنۃ۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ وان اقتصروا علی ثلثۃ اواب جائز۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ وہی ثوبان و خمار۔ اور وہ دو کپڑے ازار و لقاہ بن اور میسر اکبر اٹھا رہے۔ وہو کفن الکفایۃ۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ **ف**۔ یعنی عورت کے حق میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ ویکرہ اقل من ذلک۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ **ف**۔ مگر جبکہ ضرورت ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور ہے شہادۃ و غیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سواے میسر نہیں تو بضرورت یہی یا جائز و فی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے پر کمی کرنا مکروہ ہے سواے حالت ضرورت کے۔ **ف**۔ کہ اسوقت جو میسر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت ہے۔ لان مصعب بن عمیر۔ کیونکہ مصعب بن عمر رضی اللہ عنہ۔ **ف**۔ جو شرفاے بنو عبد الدار میں سے بہت مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کپڑی تھی اور جنگ آحد کے روز مومنوں کا نشان انہیں کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور برابر آیت قرآن ماحمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل الایہ پڑھتے رہے حتیٰ کہ شہید ہوئے پس انہوں نے اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ جن آتش شد۔ جہدم شہید ہوئے ہیں۔ **ف**۔ تو ایک مخطط کلی جوڑی اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن ہو گا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کلی سے آگے سر ڈھانکتے تو ہاتھوں کو کھل جانے اور جب اس سے ہاتھوں کو ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سر ڈھانک دیا جاوے اور سر پر ہاتھوں کو ڈھانک دیا جاوے۔ **ف**۔ معجبین وغیرہا اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے۔ دام مصعب نے کہا کہ۔ کفن نے ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دے گئے۔ وند کفن الضرورۃ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے۔ اور حضرت سید الشہداء حضرت بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا۔ **ع**۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر ڈھانکنا ہاتھوں سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح ہے کہ حاجی کو حالت احرام میں سر و چہرہ ڈھانکنا و خوشبو لگانا منوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جاوے خواہ

مرد جو یا عورت جو تو اسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ دکھا جائیگا اگرچہ غلام یا نوٹھی ہو۔ کافی المیہ۔
 عورت کو کفن پنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ ولبیس المرأة الدرع اولاً۔ عورت کو پہلے درج پنائی جاوے۔ ثم
 یجعل شعرها ففیترتین علی صدرها فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو فیترہ کر کے درج سے اوپر اسکے سینہ پر رکھ دے۔
 جادین۔ فن۔ اور شافی رحم کے نزدیک کنگھی کر کے تین فیترہ کیے جادین اور اسکی پشت پر چھوڑے جادین کو نہ
 جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نکلیا تھا یوں ہی کیا تھا اور ظاہر یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اور پرگندہ اور زینت سے
 مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجلد آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کر کے دونوں فیترہ اسکے سینہ پر درج
 سے اوپر رکھے جادین۔ ثم النحر فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر رخسار پنائی جاوے۔ ثم الازار تحت الفاقہ
 پھر لفافہ کے نیچے ازار پنائی جاوے۔ فن۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ راخرقہ یعنی سینہ بند تو جہانی سے
 یکنزاف تک۔ التبین۔ بلکہ ٹھنڈے تک۔ المنافع۔ بلکہ قدموں تک۔ المبسوط والیجلی۔ اور جہاتوں پر بندھا ہو۔ التحفہ
 منع۔ قال ویجر الاکفان قبل ان یدرج فیھا المیت وترا۔ اور کما کہ کفنون میں میت کو درج کرنے سے
 پہلے کفنون کو طاق بار اچار کر لے۔ فن۔ یعنی خوشبو دار کر لے چنانچہ مصنف رحم نے فرمایا۔ والاحجار علی
 اچار خوشبو دار کرنا۔ فن۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبو دار کر لے۔ لائہ صلی اللہ
 علیہ وسلم امر باچار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق کرنا
 اچار کرنے کا حکم دیا تھا۔ فن۔ علماء مجتہدین میں اس اچار کے معنی ہونے پر اتفاق ہے جیسے خانہ کے پیچھے
 دھونی جلانے جلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے لیکن اہم مصنف رحم
 نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ میت کے کفنون کو تین بار تجھیر کرو۔ نوہی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلیٰ وابن جابر۔ فاذا فرغوا
 منه صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہوں تو میت پر ناز بڑھیں۔ لائہا فریفتہ۔ کیونکہ ناز چلتا ہے فریفتہ ہے
 فن۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
 گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے ترغوا ہوں کو حلال نہیں کہ میت کو کفن استہ دیے جانے سے روکین
 اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ انکے فرضہ میں گھرا ہوا ہے بلکہ اپنی وجہ ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ جب
 و جمعہ میں پہنتا ہو دینے سے مانع نہوں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر بال قلیل اور وارث کثیر ہوں تو
 کفن الکفایہ اولیٰ ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر فرضہ محیط ہو تو رمح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور
 اور زخیرۃ المالکیہ میں مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ فرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا
 دونوں میں مباح ملا تو زندہ کو شرعاً حاکمنا اولیٰ ہے۔ یعنی وجہاً زندہ کو بیٹا حتیٰ کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی
 سردی سے مر جاتا ہو تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ بزرگہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سواسے اسکے میسر نہ ہو
 جیسے چاہے سے مہر کو میت کے نکالنے پر بانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو ناز کے لیے
 و قصد یا شرعاً حاکمنا علی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ شگاہتیم سے بڑھ سکتا ہے
 ضرورت کے وقت مثلاً جاد کے مقتولوں کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً
 جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر وہاں کے شرمگاہ علیحدہ جیسا ہے ہو سے نہیں جائز ہے۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ میں سے تابوت کا سا غلاف خرید اور فارین حافنون اور شاعرون مرثیہ کہنے والوں کو دیا اور جو عورتیں مردوں کے کوآنے میں آئیں صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا خطیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہیں جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہو گا سوائے تابوت کے۔ قاضی خان۔ ح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر جان زمین میں غیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے والدینوں کے مسئلہ میں لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت میں غیر اجازت وارثوں کے خرید اچھا۔ بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار تصرف ہے۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت۔ فصل میت پر ناز کے بیان میں۔ ناز جنازہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے پیرہ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پیرہی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گناہار ہوتے۔ اثنائے غانیہ۔ اور جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ حدیث صحیح میں ایک قریصہ ار کے جنازہ پر ناز نہیں پیرہی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم۔ یعنی تم ہی لوگ اس پر ناز پیرہ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض میں نہیں ہے۔ الفتح۔ ناز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پیرہی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طبرقی رحمہ اللہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو۔ اور نہیں پیرہی جائیگی باغیوں و زہرہوں پر اور جس نے اپنے والدین میں سے کسی کو قتل کیا ہو اور جبکہ وہ ام المسلمین نے سولی دی ہو بنا برمدایت ابو سلیمان رحمہ اللہ کے اور جو کسی مال لینے میں مارا گیا ہو۔ الايضاح وغیرہ۔ اگر ولادت کی حالت میں مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو ناز پیرہی جاوے اور کمتر ہو تو نہیں۔ البدائع۔ شرائط ناز میں سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جانشین ممکن ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو قبل غسل کے مدنون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بفرط اسکی قبر پر ناز پیرہے جاوے۔ البیہقین۔ یون ہی جب کفن بستر نہ ہوا تو دفن کر کے قبر پر ناز پیرہیں۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ نیم ہو م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل ناز پیرہ دی نہ تھانیم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو ناز اعادہ کریں۔ البیہقین۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ ناز صحیح ہونے کے پہلے شرط ہے یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور جملہ رنج ہونا اور شہرت ہونا اور نیت ہونا وہ ناز جنازہ میں شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام و قلم و دونوں اس عبادت کی اور تعالیٰ کے لیے قبلہ رنج ہو کر ادا کرنے کی نیت کریں اور مقتدی اگر اقتدا سے امام کی نیت کرے تو کافی ہے۔ المفہرات۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولیٰ ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلیٰ کے روبرو رکھا جائے اسی واسطے غائب جنازہ پر نہیں جائز ہے اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلیٰ کے پیچھے ہو تو بھی نہیں جائز ہے۔ مان اگر بغیر ناز مدنون ہو گیا کہ بغیر کھودے نہیں نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے بخاشی بادشاہ حبش پسندینہ میں ناز پیرہی اسطرح کہ ایک روز چانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ صحابہ سبلی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو اس پر ناز پیرہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے جائز کبیر میں کہیں اور صحابہ رنم کا گمان بھی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہے رواہ ابن جان فی صحیح عن عمران بن حصیب رضی اللہ عنہ اور اس میں اشارہ ہے کہ نجاشی رنم کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہیں نظر آتا تھا۔ اور حدیث ناز نجاشی تو ابوسیرہ رنم سے صحاح الستہ میں ہے اور نسائی کی روایت میں ہے کہ کبیر جس دن نجاشی رنم کی وفات کی خبر آئی تو اس دن مرت بھی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ ذی الباب عن جابر رنم۔ فی الصحیحین۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہاں جبریل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ الرزنی رنم نے انتقال کیا ہے کیا

آپ اسپر ناز بڑھنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ نفع صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رحم کی حدیث ابو امامہ رضہ میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین بیٹ رجا دے کہ آپ اسپر ناز بڑھیں فرمایا کہ ہاں پس جبریل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا پس آپ نے اسپر ناز بڑھی۔ پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفیں ہر صف ستر ہزار کی ہو تو جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے ہر مرتبہ کہاں سے پایا۔ جبریل نے کہا کہ یہ شخص قتل ہوا اور احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اس کا مرتبہ ہے۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ یہ نازین بوجہ خصوصیت کے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آٹکا جنازہ رو برو کیا گیا۔ ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت میں انتقال کیا خصوصاً ان صحابہ رضہ نے جو کفر اکتے تھے اور انکو کافروں نے دھوکہ میں لاکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتیٰ کہ کافروں پر لعنت فرمائی اور نازون میں قنوت بڑھاتی کہ منع کر دے گئے باوجود اسکے آپ سے انکے جنازہ کی ناز منقول نہیں ہے حالانکہ آپ غایت ترحم سے ہر ایک پر ناز بڑھنا چاہتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت علی رضہ نے اسکو نہیں پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیوں نہیں خبر دی۔ ابو ہریرہ رضہ نے کہا کہ صحابہ رضہ نے گویا اسکے معاملہ کو خیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اسکی قبر بتاؤ تو لوگوں نے جاکر بتلایا پس آپ نے قبر پر ناز بڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبر میں اپنے لوگوں پر ماریں سے بھری ہوئی ہیں اور میری اسپر ناز بڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ انکو اہل قبر پر مشورہ کر دیتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و اولی الاماں بالصلوٰۃ علی النبی و آلہ السلطان ان حضرت اور میت پر ناز بڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہے اگر جنازہ پر آوے۔ و پس اسکا امام کرنا واجب ہے۔ لان فی التقدیم علیہ از درانگہ۔ کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے میں سلطان کے حق میں خفت ہے۔ و حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے جو اسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اسکے بزرگی کرے اور جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث۔ فان لم یحضر فالقاضی۔ پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہے۔ لانه صاحب ولایت۔ کیونکہ وہ صاحب ولایت ہے۔ و یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے۔ بالبحر ان دونوں کی تقدیم تو واجب ہے۔ فان لم یحضر فیتستحب تقدیم امام الحنفی۔ پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہو تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے۔ و الحنفی در اصل ایک کنبہ ہے اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اسکے اولاد کی اولادین اور اولادوں کی اولاد پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انہیں حنفی و بطون وغیرہ سب داخل ہیں اور یہاں مراد یہ کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا انکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھتا تھا تو یہ میت بھی اسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اسکا جنازہ پڑھاوے۔ لانه رضیہ فی حال حیات۔ کیونکہ میت حالت زندگی میں اسکے امام ہونے پر راضی تھا۔ و بعد موت بھی اسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالفت نہیں ہے۔ ثم الولی۔ پھر میت کا ولی بہتر ہے۔ و اکثر متون میں یہی ترتیب مذکور ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحنفی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے۔ حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانوں پر خلیفہ یعنی سلطان عظیم پھر اس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحنفی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایۃ۔ اور یہی مختار ہے۔ معنف۔ ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی ہر ہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ ماتنہ نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہ تو میں سمجھے امام نہ کرتا۔ نووی رحمہ نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علما سے سلف و خلف کا قول ہے۔ معنف۔ والا ولیاء علی الترتیب المذكور فی النکاح۔ اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ فن۔

لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور ہر روایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ الزیلعی فتح۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں۔ جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انہیں جس کا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی نوکر دے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکر فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور تمام قرابت دالے یعنی ناسنہ و اہل بیت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہ ہو اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ منع۔ اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر تفاصیل۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ لہذا فتح۔

ف۔ اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی پھر شہر و سی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ القسین۔ عورتوں اور صغیر بچوں کا ناز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ البھوہرہ۔ لیکن عورت کی ناز میت پر جائز ہے۔ م۔ اور میت پر فقط ایک ہی بار ناز ٹپ رہی جائیگی اور دوبارہ بطور نقل اس پر ناز مشروع نہیں۔ الايضاح۔ ۷۔ لہذا اگر عورت نے مشروع کر دی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقدار کر لین اور ترجمہ کو اس میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔

م۔ فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتویٰ ہے المفسرات ۷ والعیون و واقعات الصدر الشہید۔ اور نوادر میں وصیت جائز ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی کے اجازت ویدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعاے صاحبین اولیٰ بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے۔ م۔ پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے ناز ٹپ دے دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی ناز اعادہ نہیں کر سکتا۔ خلاصۃ فان صلی غیر الولی او السلطان۔ پھر اگر ولی یا سلطان یعنی ماتنہ سلطان کے کسی نے ناز ٹپ دے دی۔ فن۔ بدون اجازت ولی کے۔ اعادہ لولی یعنی ان شاء۔ تو ولی اعادہ کر لے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کر لے۔ لہذا نہ کرنا ان الحق للاولیاء۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ فن۔ اور سلطان و والی و قاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحجی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا و لیکن اس میں تامل ہے کیونکہ امام الحجی کی تقدیم واجب نہیں ہے۔ م۔ وان صلی الولی اسی علی المیت اور اگر ولی نے میت پر ناز ٹپ دے دی۔ فن۔ اگرچہ تنہا ٹپ رہی ہو۔ لم یجزل احد ان یصلی بعدہ۔ تو بعد اسکے میت کو میت پر ناز ٹپ نہ جانا جائز نہیں ہے۔ فن۔ اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء۔ م۔ چاہیں

المجبرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھ کر سلطان وغیرہ نے پُرحی تو بد رجبہ اولی بھر کوئی نہیں پُرحہ سکتا۔ ف۔ لان النفل
یثادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پُرحہ دینے سے ادا ہو چکا۔ والنفل بہا غیر مشروع۔ اور نفل
پُرحہ نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جس کا مقدم نہ ہو اس کو نماز جنازہ نفل طہ پر پُرحہ نماز مشروع
نہیں ہے۔ ولہذا رانیا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اس بوجہ
سے کہ نماز جنازہ میں نفل نہیں مشروع ہر ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھوں نے حضرت صلعم
کی قبر شریف پر نماز پُرحہ نہ ترک کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھ کر کوئی فضیلت ہوتی۔ اگر
وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اس کے مانند تک جائز ہے۔ جو اب یہ کہ مدت مذکور میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے
ہر اور مریخ مخصوص ہے کہ زمین کسی تغیر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہے کمان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم جعین
وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہیں جیسے مرتد شریف میں رکھے گئے تھے۔ ف۔
پس اگر نماز جنازہ میں نفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن العمام نے کہا کہ حقدار کو استثناء کرنا چاہیے کیونکہ
جس شخص کا حق ہو اس کے حق میں نماز بطور نفل مشروع رہی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے۔ الفتح۔ اس سے عام غشی
لوگوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرنیہ والوں کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پُرحہ دینے کے ساقط ہو گیا
قافم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فردا فردا نماز پُرحی جیسا کہ صحیح قول میں
ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ میں کہتا ہوں کہ نفل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے
صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہر فرد پر یہ بات فرض میں ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پُرحہ بھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن جان رحمہ نے کہا کہ
یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی امتداد میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے تھے۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا
حق مریخ ہے چنانچہ مجبرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پُرحہ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پُرحہ سکتا ادا اگر سلطان
نے چاہا کہ میت پر نماز پُرحہ تو اس کو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے مجبر دوسرے اولیا نہیں
پُرحہ سکتے ہیں۔ یہ مریخ ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پُرحہ کا اختیار ہے۔ فاحفظہم۔ وان نفل
المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ ادا اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہیں ہوئی تھی تو اس کی قبر پر نماز
پُرحی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امراۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
انصار میں سے ایک عورت کی قبر پر نماز پُرحی۔ ف۔ رواہ ابن جان من حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ
اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی
یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی خدا یا کہ ایسا نہ کیا کہ وہ جو میت تم میں سے مرے مجھے
عزور آگاہ کیا کہ وہ جب تک میں تمہارے درمیان موجود ہوں کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے کچھ قبر پر شریف لائے
اور ہم نے آپ کے پیچھے جنت باندھی اور آپ نے اسپر چار نگیر بن کیں۔ رواہ الاحاکم۔ مالک رحمہ نے موطایں
مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے مات میں دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار نگیرات
سے نماز پُرحہ کرنے کو روایت کیا۔ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جفیہ عورت کا قصہ جو مسجد میں جھاڑو یا کڑی تھی مردی ہے
جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین میں غشی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبو ذر نہ شریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
 اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ دلی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اس کی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
 یہ مذہب کے خلاف ہے اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوا اس کے کہ یوں دعویٰ کیا جاوے کہ اسپر بالکل نازی
 نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعویٰ نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے
 بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز دلی کے یہ اختیار ہے کہ
 میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجہرہ۔ توجب مغفرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضل میں سلطان کو یہ اختیار ہے
 تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
 نہیں لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکندہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رفہ کو اپنے پیچھے
 صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
 خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبر میں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز پر رحمت ہے اور یہ خصوصیت
 کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ ابدال میں نفوذ کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد
 فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یوں ہی ماغزین مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع
 نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی۔ یہ روایات صحاح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا
 حتیٰ جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہو گا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
 تو آپ کی نماز کو اس کے قلب میں دست ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابر ہی
 کر سکتا ہے اور اس میں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہو گا جو حد خصوصیت سے
 علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الہی اسکے حق میں
 بے انتہا نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ عین حق ہے
 اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بغض سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد دلی
 کے نماز کے اس کو نماز روا ہوتی لیکن اسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوتی
 ہے۔ فافہم و احفظ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک
 کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
 غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہاں شرط ہے۔ اگرچہ کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
 یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا۔ پھر یہ سب اس وقت
 کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
 نہیں ٹالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں۔ اور اگر مٹی ڈال دی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
 پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں
 یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی پٹہ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر بانی مل گیا تو پورا کر کے
 دوبارہ نماز پڑھیں۔ المہسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اس کو ولایت حاصل نہیں تو جس کو ولایت ہے وہ نماز
 قبر پر نماز پڑھ دے۔ المہسوط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہیں۔ مع۔ بلکہ
 موت ہو کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ ولعلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ **ف**۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہو تو نوادہ وغیرہ میں امام و ابویہ
 سے عین روز تک مروی ہو لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ
 والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الراے ہواصحیح۔ ہنوز ریختہ نہ ہونے کی شناخت میں مجتہد غالب رائے ہے
 ہی صحیح ہے۔ **ل**اختلاف الحال والزمان والمکان۔ بوجہ مختلف ہونے کے حال وزمانہ وقبر کی جگہ کے۔ **ف**۔
 حتی کہ موثباتہ بہ نسبت دہلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے۔ **ع**۔ یا دریا میں ڈوب مر یا برسات کا موسم یا
 زمین سیلی ہوئی نناک ہے تو جلد ریختہ ہو گا اور گرم موسم خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
 علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے یقین ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے۔ **م**۔ پھر واضح ہو کہ ناز جنازہ میں
 امام بے وضو ہو تو اعادہ ہو ورنہ نہیں۔ **الخلاصہ**۔ ناز جنازہ میں بغیر عذر ٹھیکنا جائز نہیں۔ **الفتح**۔ اور اگر ولی معذور
 نے پیشکر امامت کی اور قوم کھڑے نہ ہوں تو جائز ہے۔ **القاضی خان** **ف**۔ اور سواری کی حالت میں ناز جنازہ نہیں ہو
 محیط۔ جن امور سے ناز فاسد ہو کرتی ہے اُن سے ناز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سو اسے عورت کے محاذی ہونے کے
 کہ ناز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو ناز فاسد ہوگی۔ **الزاد ہی**۔ حدیث صحیح میں جیسے تین صف مسلمانوں
 کی نماز پڑھیں اُن کے لیے مغفرت مذکور ہے۔ **م**۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین دیگر صف
 اور دو ایک صف اور ایک ایک صف کریں۔ **الامام خانیہ**۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اُن کے سینے کے مقابل امام کا
 کھڑا ہونا بہتر ہے اور سو اسے اس کے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ **الکافی**۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سرین کھڑے ہوتے تھے۔ **ابوداؤد** **والترمذی** **وقال** **حدیث**
حسن اور **ترمذی** **جندب** رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
 ہوئے۔ **قال** **الترمذی** **حدیث حسن صحیح**۔ **ابن الہمام** رحمہ نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ **اقول** دونوں کے واسطے
 مقابل سینہ اختیار کرنا حسن واولیٰ ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا سو اسے
 کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فانہم۔ **م**۔ ناز جنازہ جائز کبیرات میں۔ **الکافی**۔ ہر
 تکبیر کو مشائخ نے ہنر کہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ **الفتح**۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو ناز جائز نہیں۔ **الکافی**۔ اور حضرت
 انس رضی اللہ عنہ ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ **کافی** **بخاری**۔ **والصلوۃ**
 اور کیفیت ناز جنازہ یہ کہ۔ **ان** یکبر تکبیرۃ۔ **اول** تکبیر کے۔ **ف**۔ یعنی بدین ناز کے اول تکبیر اقتراح کے جو
 کہ شرط ہے۔ **ف**۔ اور دونوں ہاتھ اتحاد سے اور قوم بھی۔ **الکافی** **ع**۔ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اللہ تعالیٰ
 کی حمد کرے۔ **ف**۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد لہ و ما تہد اُس کے جو ہو۔ اور بدین معنی ہر جگہ امام
 و محمد ک النعم۔ اعفاد کے ساتھ اور یہ کل ناز سو سے تکبیرات کے اخفاء ہے۔ **القیس**۔ اور قراۃ قرآن واسطے ناز
 کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرات نہیں کرتے تھے۔ **کما رواہ** **ابن** **ع**۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ
 فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ **محیط السرخسی**۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجمل سنت
 کے ہے۔ **کما رواہ** **بخاری** **والاربعة**۔ پس یہ قراۃ واجبہ نہ ہوئی تو یہ ناز بلا قراۃ ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا
 اور یہی مذہب معتق ہے۔ **والاعمال** **ع**۔ **م**۔ ثم یکبر تکبیرۃ۔ پھر دوسری تکبیر کے۔ **ف**۔ بدون ہاتھ اتحاد نہ کرے
 ظاہر الروایۃ **ع** **کافی**۔ **وعلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر دوسری
ف۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر دوسری

لازم ہے یہ لیل حدیث صحیح - پھر اولیٰ صیغہ درود کا یہی جو نادرین چرھا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیر فیدعو فیہا لنفسہ وللیت المسلمین - پھر تیسری تکبیر کے اس میں دعا کرے اپنے واسطے میت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے واسطے - فن - خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے منقول ہے کہ تم میت کے واسطے دعا میں اخلاص کرو - رواہ ابو داؤد - اور یہ عرض نہیں کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میں مضمون سے ثبوت ہے جو مضعف نے ذکر کیا ہے - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہیں ہے - قاضی خان - لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو - م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللهم اغفر لیما دینا و شہدنا و غائبنا و مغیرنا و کبیرنا و ذکرنا و ائماننا اللهم من احییتہ منا فاجہ علی الاسلام و من تو قیتہ منا فقفہ علی الایمان - قاضی خان - رواہ الترمذی و صحیحہ و النسائی و ابو داؤد - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللهم اجعلہ لنا فرطاً اللهم اجعلہ لنا ذخراً اللهم اجعلہ لنا شافعاً و شفیعاً و اور اگر صغیر لڑکی ہو تو عائشہ بنت مویس سے روایت ہے کہ یعنی اللهم اجعلہا لنا قرطاً و اللهم اجعلہا لنا ذخراً و اللهم اجعلہا لنا شافعاً و شفیعاً البخاری بخیرہ عن السراج - یہ اس وقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہ ہو تو جو دعا چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضی خان - ثم یکبر المراتبۃ و یسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - فن - دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضی خان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے - یہی ظاہر لفظ ہے - الکافی - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللهم اغفر لہ وارحمہ و عافہ و ارفق عینہ - اکی تو اسکو بخش دے و اسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - و اکرم منزلہ ووسع مدخلہ - اور اسکی فرود گاہ باکرام خاص عنایت کر اور جان داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - و اغسلہ بالماء و الثلج و البہرہ - اور اسکو آب و برف و بہرہ سے غسل دیدے - فن - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی تحفہ دے - و نقد من اخطایا کما یبغی الثوب الابيض من الدنس - اور غطاؤن و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا دے اور ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہوتا ہے - و ابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - و اہل خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - و زود جاخیرا من زود جاہلہ اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زود دیدے - و ادخلہ الجنة و اخرجہ من عذاب القبر و عذاب النار اور اسکو جنت میں داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلیٰ درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہوجاتا - رواہ مسلم و الترمذی و النسائی - اور شرح القدری میں ہے کہ اللهم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللهم انس وحدتہ وارحم غریبتہ وبرد مضجعتہ ودفن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ و تقبل برحمتک حسنتہ و ارحم عفوک سیئاتہ اللهم کن لہ بعد الاجاب جیباً و لہ بعد الابل والا قارب قریباً و لدعا من دعاہ مسیئاً مجیباً اللهم انزل بک و انت غیر معزول بہ فانه یفتقر الی عفوک و غفرانک و جودک و احسانک و انت فنی من عذابہ اللهم تقبل شفاعتنا فیہ و لا تحر مناجرتہ و لا تقننا بعدہ و انت ارحم الراحمین - نفع - بالجلد ہمارے نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہیں - لہذا صلی اللہ علیہ وسلم کبار اربعانی آخر صلوٰۃ صلا یا فستغث بابہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو آخر نماز جنازہ پڑھی آپ چار ہی تکبیرات کہیں تو ان چار نے اپنے

سابق کو نسخ کر دیا۔ **فصل** یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات میں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہویم۔ اور ابن عباس رحمہ سے روایت ہو کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ میں چار تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابو بکر رحمہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رحمہ نے ابو بکر رحمہ پر اور ابن عمر رحمہ نے عمر رحمہ پر اور حسن بن علی رحمہ نے علی رحمہ پر اور طاہرہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابو نعیم و فی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجہ سے بھی مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رحمہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیمہ رحمہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رحمہ سے اور عازمی نے کتاب تاریخ منسوخ میں انس رحمہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن خرم رحمہ نے محلی بن حضرت عمرو بن زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اونی و زید بن ارقم و ہریر بن عازب و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رحمہ نے آئین کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان کتاب الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازہ میں ہر لوگ پانچ وجہ و چار تکبیرات کہا کرتے یہاں تک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رحمہ میں یون ہی رہا سب جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اگر تم مجھ صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کر دہو تمہارے پیچھے دالے لوگ متفق ہوں تو اصحاب کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جس قدر تکبیرات اہل کتب ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا کہ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن شقیع ہے کہ چونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رحمہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدیثنا و کعب حدیثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی داؤد قال قال جمع عمر رحمہ الناس فاستنہم فی التکبیر علی الجنائز فقال بعضهم کہیرا لنبی صلی اللہ علیہ وسلم بعدا وقال بعضهم اربعاً فجمع عمر رحمہ علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کیے۔ لیکن ابن بطلان نے ہام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ آپر صحابہ رحمہ پانچ وجہ و سات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محد و نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اس طرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و ہواشم کو فضیلت دی کہ انہیں سات و پانچ تکبیرات کہتے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ کو سلطان نجاشی رحمہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی ناسخ قرار دیا کیونکہ ابو ہریرہ رحمہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جداول مذکور ہوئیں اگرچہ اٹکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس پر عمل بہ کثرت مروی سوم اسناد ابو حنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ وجہ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

قی ہے۔ منع۔ یعنی رم نہ لے گا کہ صاحب المیسوط نے جو نسخہ ہونے کا دعویٰ کیا آئین نظر پر ایسے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں اور اصول میں مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ نسخہ تو لا چاری درجہ پر ہوتا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رحمہ وزید بن ارقم رحمہ کے نزدیک پانچ تکبیرات ہیں اور ابن حزم نے ابن عباس رحمہ سے اور انس رحمہ اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ سائید بہت صحیح ہیں اور بعد حضرت عمر رحمہ کے زید بن ارقم نے جائزہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رحمہ نے بدی صحابی رحمہ پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رحمہ پر سات تکبیرات کیں۔ مترجم کتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت عمر رحمہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانوں کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت ہے اسیم غنی سے اور امام احمد کی روایت ابو داؤد رحمہ سے واضح ہے لیکن سوائے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ ابن بطلان نے ہمام بن الحارث رحمہ سے ذکر کیا پس ابن حزم رحمہ نے جو فعل حضرت علی وزید بن ارقم کا ذکر کیا وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رحمہ وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کیں اُسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے تین تکبیرات ہیں تو جملہ چار تکبیرات ہو گئیں۔ پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ ختم ہو چکا تو اب ظام عام مسلمانوں کے حق میں رہا اور اس بارہ میں اجماع جاری تکبیرات پر ہے۔ پھر مختل ہوا چار سے زائد جو از میں یا نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہیں کہ حضرت عمر رحمہ نے زمانہ جاہلیت قریب ہونے اور پچھلے لوگوں کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہیں کہا تو اصل میں زائد کا جو از لگتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہیں کہ فجع عمر علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ جمع کر دیا صحابہ رحمہ کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایت احمد۔ تو جو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات مانند چار رکعات نماز کے ہیں اور رکعات مفروض محدود ہیں تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہیں ہیں علاوہ برین وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا بن مریج منحصر نہیں تو جو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات اربع ہونی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ ہنوز چار رکعات کے محدود ہیں کہ انہیں کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نافرمانی نہیں کہتے ہیں بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولو کبر الا امام خمساً۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کیں۔ فن۔ تو برخلاف شافعیہ و مناقبہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم یتابعہ الموتی۔ مقتدی چار سے زائد میں امام کی پیروی نہیں کریگا۔ خلافاً لفرقہ زفر۔ زفر نے ہم سے اختلاف کیا۔ فن۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر اسکے کہ مسئلہ اجتہادی میں امام کی متابعت فریضہ ترک ہوگی جیسے عیدین میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عیدین میں مختلف روایات ہیں سوائے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہ ان عید سے خلافت تھا جو تو یہاں چار سے زائد میں اجماع نہیں۔ لانه مفسوخ لما روینا۔ کیونکہ چار سے زائد نسخ ہے جو ہر اسکے کہ جو روایت کر چکے۔ فن۔ اور نسخ میں متابعت نہیں ہوتی چہ معنی رم نہ لے گا کہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے چار پر زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن امام رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رحمہ کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا اور ہمارے واسطے تو چار چہ اجماع مقرر ہے اور ہم نسخ کو بطل ثابت کر چکے ہیں جو زائد کر کے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے تو صورت اجتہاد نہیں رہی۔ مترجم کتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نافرمانی ہو نا جزم ہو گا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی جو میں نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہے اور زائد میں مزید حجت ہر مع احتمال جو از تو ہم صحت
 نماز کو اجتہاد ہی رکھتے ہیں اور وجہ اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہیں و حجت راجع ہے تو پانچویں تکبیر میں اتنا
 نہیں کہتے۔ رہا یہ کہ چار سے زیادہ میں مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے۔ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک
 روایت میں نور اسلام پھر دے۔ دیکھنا تسلیتہ الامام فی روایتہ و مع الاختیار۔ اور ایک روایت میں امام کے
 سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہے۔ و فتویٰ ہی اس طرح ہے۔ محیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الوداعات۔ یہ اس وقت
 کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر کبیروں سے سنے تو زائد میں بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو
 اور کبیر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین میں گذرا۔ الزند و بی مع۔ مع۔ بالجملہ نماز جنازہ میں شمار و عدد و دعا ہے۔ طالع
 بالمدعوۃ استغفار للعیس۔ اور دعائیں کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہے۔ والہدایتہ بالفتاویٰ رحمہ اللہ
 سنتہ الدعاء۔ اور شروع کرنا شمار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعا کی سنت ہے۔ و فتویٰ کیونکہ حدیث میں ہے
 کہ آدمی پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعا کرے
 ابو داؤد و الترمذی و قال حسن مہجج و النسائی و ابن جان و الحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور شرط
 قرآن کے تو جائز ہے پھر چونکہ اس طریقہ میں میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے واسطے
 اخلاص اسی کو مقتضی ہے معذرا۔ یہ رکن نہیں جسے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے فقرے سے اشارہ
 کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ و لا یستغفر للعیسی۔ اور غلطی کے واسطے استغفار نہیں کریگا۔ و فتویٰ
 کیونکہ جب گناہ نہیں سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہے۔ و لکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطاً۔ و لیکن یوں کہے کہ اتنی
 اس فعل کو ہم لوگوں کا قارط کر دے۔ و فتویٰ جو منزل پر پہلے پوچھ کر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار
 کر رکھتا ہے۔ و اجعلہ لنا اجر اذ وخر۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرہ نیکی کر دے۔ و اجعلہ لنا شافعاً
 مشفعاً۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو۔ و فتویٰ یہ صیغہ دعا غلط
 کا بہتر و مختصر ہے اور حدیث میں بچوں کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ میں جانے سے روکنا اور جناب باری
 جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسہ کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ
 ہم انکو اپنے ساتھ جنت میں بجا دیں۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعا ہے۔ محیط
 و لو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الا فی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیریں
 کہ جگا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہیں کہیگا یا تنگ کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے و فتویٰ
 تو امام کے ساتھ میں یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ آٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیریں مثل مسبوق
 کے قضا کر لے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و فتویٰ یہی قول مالک و احمد
 و اسحق کا ہے۔ بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول میں رکوع تک قضا کر لے۔ و قال ابو یوسف یکبر
 حین یحضر لان الاولی لا یقتلح و المسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت
 چھوٹی ہوئی تکبیریں کہ لے کیونکہ پہلی تکبیر اقتلح ہے اور مسبوق اس تکبیر کو مرد لانا ہے۔ و لما ان کل تکبیرۃ قائمۃ
 مقام رکعۃ و المسبوق لا یقتدی بما فاتہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر تکبیر جگہ سے ایک رکعت کے
 ہے اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہیں کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ و فتویٰ بلکہ بعد فراغت امام کے ادا
 کرتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح کریگا پہلے نہیں ادا کریگا۔ اذ ہو مسوع۔ کیونکہ ایسا کرنا ضعیف ہو گیا۔ و فتویٰ

چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اسے فقہاء میں سے پوچھا پس انہوں نے اشارہ سے بتا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھ کر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاویہؓ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاویہؓ قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاویہؓ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جبکہ نماز چھوٹی ہو اسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی یعلیٰ نے معاویہؓ سے نہیں سنا اور طبرانی و عبد الرزاق نے اسکو ابو امامہؓ سے بسند ضعیف اور شافعی رحم نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجا سے معاویہؓ کے ابن مسعودؓ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک مرسل حجت ہو اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتدا سے نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہو اسی وجہ سے اس میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ اصراری اختلاف کے ثمرہ سے ہو کہ اگر امام جو تیسری تکبیر کہ چکا اسوقت کوئی شامل ہو تو بقول ابو حنیفہؒ نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام جا رہا تو تکبیرات کہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہؒ وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتویٰ ہو۔ المفصلات والمجیط۔ پھر جنازہ اٹھانے جانے سے پہلے بدو دربار بدو دعا کے تینوں تکبیرات باتیہ کہ لے۔ المختصر فی فیضان۔ ۶۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ رحمہم لا یوسع۔ اگر امام اول تکبیر کہ چکا ہو اسوقت آتا تو بقول ابو حنیفہؒ و محمد رحمہما انتظار کرے حتیٰ کہ جب دوسری تکبیر کے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہ گا۔ المجیط۔ اور طبرانی رحمہما کے نزدیک اسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتیٰ کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھایا گیا اور ہنوز گاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہو تو طبرانی روایت کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات نہیں کہے۔ الظہیر یہ۔ اور اصح یہ کہ جب گاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ و لو کان حاضر اقل من یکسر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ شلایت کرتا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا۔ لانه بمنزلة المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلة مدرک کے ہو۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ مگر وجہ حدیث وغیرہ کے دوسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں تکبیر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہو قاضیخان۔ ۶۔ اگر امام کو حدیث ہو آئے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہو۔ الظہیر یہ۔ ۶۔ و یقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأة بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہو وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ ایکلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہے۔ اور مضبوط میں ہو کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہو۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں کہ یہی مختار ہو۔ علی بن ابی سیدہ و کرم کے صحیح میں ہوا۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا نقطہ کیا۔ م۔ لانه موضع القلب و فیہ نور الایمان فیکون القیام عنہ اشارۃ الی الشفاۃ لایانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہو اور قلب میں نور ایمان ہو تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہو کہ شفاعت یعنی

دعا سے منفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی خنیفۃ انه یقوم من الرجل یجدہ اور اسہ ومن المرأة یجدہ اور وسطہا لان انسان تم فعل کذلک وقال ہو اسنتہ۔ اور ابو خنیفہ رحم سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے مقابلہ سر کے اور عورت سے مقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رحم نے یون ہی کھڑے ہو کر ناز پڑھائی اور بیان کیا کہ یہی سنت ہے۔ فنتہ۔ یہ حدیث ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ قریب کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علامہ ابن زیاد نے پوچھا کیا ابو حمزہ یعنی انس رحم کیا اسی طرح حضرت صلعم ناز پڑھانے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتروں کے کھڑے ہوتے۔ انس رحم نے فرمایا کہ ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رحم نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتروں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے آسکا پردہ کر لیتا تھا۔ وقد رواہ احمد واسحق وابو یعلیٰ۔ لیکن بندہ بیچے۔ حمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے واسطے بنائی گئی تھی۔ مع۔ قلنا تاویلہ ان جنازہ تہا لم یکن منعوشۃ فحال بینہا و بینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام میں کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ فنتہ۔ اگرچہ انس رحم نے جس عورت پر ناز پڑھی تھی اس پر نعش سبز تھی۔ واضح ہے کہ حدیث سرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائتہ السنۃ۔ اس حدیث میں وسط سے مراد بغیر نہ تول ابو خنیفہ رحم جو مصنف نے ذکر کیا ہے کہ کمر کے قریب ہو اور مبطوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر ہے کیونکہ صدر سے ادب و دون یا تھ دسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں دیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مع۔ لیکن مہربان استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں ناز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے۔ لانہا دعاء۔ کیونکہ ناز نہ کور تو دعاء ہے۔ و فی الاستحسان لایخرجہم۔ ادا استحسان کی دلیل میں سواری پر نہیں جائز ہے۔ فنتہ۔ اسلئے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوة من وجہ لوجود التحریۃ۔ کیونکہ ناز جنازہ ایک وجہ سے ناز ہے جو تحریم پائے جانے کے۔ فنتہ۔ اور دوسری وجہ سے دعاء ہے کیونکہ ارکان قرات نہیں ہے لیکن ناز ہونے کی جہت توی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا ازراہ احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ فنتہ۔ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر ناز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں چاہیے اور بعد ناز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا ہے۔ محیط۔ کیونکہ ناز پڑھنے تک ایک فیراط اور دفن تک دو فیراط ثواب ہے ہر فیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ گمانی اطمینان عن ابی ہریرہ رحم۔ ولا یاس بالاذن فی صلوة الجنائزۃ۔ اور ناز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں ہے۔ لان التقدیم حق الودی فی ملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہناولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ و فی بعض النسخ لا یاس بالاذن اسی الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں ہے کہ ناز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ و ہوان یعلم بعضهم بعضا لیتقوا حقہ۔ اور اعلام کے بعض لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ فنتہ۔ اگرچہ بانارون میں پکار دین۔ یہی اصح ہے۔ محیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام و عبادت مرین مایلع جنازہ و دعوت قبول کرنا اور اسکی

جھینک پر جب کہ الحمد للہ کے تو برحکم اللہ کہنا۔ کما فی حدیث صحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ و بڑی آگاہ کریں
 مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عید گاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکساں جائز ہے۔ محیط۔
 مردوں کے گھنٹوں درمیان میں درختوں پر مکر وہ ہے۔ المصنوعات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
 اس میں مکر وہ نہیں ہے۔ التیسین۔ و لا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
 مسجد جماعت میں۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الگائی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور
 امام شافعی واحد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رحمہ نے وفات
 پائی تو ام المومنین عائشہ رحمہ نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کر دو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز
 پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضا کے درمیان سہیل و اسکے بھائی
 پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ منع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ثبوت
 ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد میں متکلف ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم حجت
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رحمہ پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رحمہ نے اپنے
 انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رحمہ کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعہ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
 جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ مکر وہ ہے۔ نقول اس لیے
 صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا
 کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا بلکہ صحیح روایت فلاشی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابوداؤد میں ہے
 اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شیء۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں
 فلاشی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد کے بعض نسخوں میں جو فلاشی علیہ۔ لکھا ہوا ملاوہ کاتب کی غلطی ہے
 خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلاصلوۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر
 ابلی اسناد میں ابن ابی ذئب نے صالح مولی التومہ سے اسنے ابو ہریرہ رحمہ فرموا روایت کی ہے اور نسائی
 نے اسناد خود بھی بن معین رحمہ سے روایت کی کہ صالح مولی التومہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اخلاط
 ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اخلاط کے
 اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و محبت ہے۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التومہ سے قبل اخلاط کے
 حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و محبت شہری۔ منع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو اس میں بحث ضرور ہوئی پس حدیث
 عائشہ رحمہ میں اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی مافقت نہ تھی ورنہ
 بر تقدیر مافقت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے مافقت ہو تو اس
 حدیث مولی سے حدیث عائشہ رحمہ جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر انکار کرنا جن اسکا مؤید ہے
 تو اول اباحت تھی پس مافقت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث
 ابو ہریرہ رحمہ سے مافقت ہوئی پھر حدیث عائشہ رحمہ سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اس واسطے نہیں کہہ سکتے
 کہ اس سے دوم تر نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رحمہ کہ امام مسلم نے مستدکھا

اور وارطانی وغیرہ نے اسپرطن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ میں وہ مرسل ہے و علیٰ ہذا حدیث ابو ہریرہؓ
اسپر مریج ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مریج ہے دوم اس میں مانعت ہے اور حدیث عائشہؓ میں اباحت جالاکہ اباحت پر
مانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ و افضل ہے تاکہ اختلاف سے
بچ جاوے اور باب عبادات میں احتیاط اولیٰ ہے خصوص جب کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں آیا کہ کچھ ثواب نہیں ہے۔
مجمع۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہیں
کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہؓ سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے
میرہ منورہ میں انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت و اولیٰ ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور
سزا و دن رادی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو بھول جاتی اور کیونکر امام المؤمنین پر انکار کرنے
اور یہ تو گویا بالبدلتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے میں ہے تو ہاں شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے
مزدبک مکروہ ہے بھر ہم اپنے بیان دیکھتے ہیں کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ سیر
مزدبک مکروہ تشریحی مراد ہے پس اگر سب مراد ہے تو اس کے معنی یہ کہ خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں شافعیہ بھی کہیں کہ
نماز جنازہ مسجد میں مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو ہاں کچھ اختلاف نہیں رہا چنانچہ خطابی رحم نے تصریح کر دی
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابو بکرؓ و حضرت عمرؓ پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ ماجرین و
و انصار رضی اللہ عنہم دونوں کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انھوں نے انکار کیا تو یہ جائز ہونے کی
دلیل ہے۔ انہی کا مریج دعویٰ جواز ہے۔ معنی۔ مترجم کتنا ہے کہ حق یہ ہے کہ آنکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہے اس واسطے
کہ جب حضرت ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رحم اور حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رحم مسجد
میں نماز پڑھی گئی تو ردائیں ہو کہ صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل اصحاب پر نماز کا ثواب کو دیا
ہو کیونکہ حدیث ابو ہریرہؓ مریج نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعویٰ عند کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سیفان و معمر سے
دونوں نے شام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگوں کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے
نکلنے دیکھ کر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں حالانکہ داسر میرے باپ پر تو مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ کمانی الفسخ
اور عروہ بن الزمیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوامؓ کو یا اپنے نانا حضرت ابو بکر الصدیقؓ کو جس کو
مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی و نہ عموما کیونکہ استدلال ہوتا۔ پس حق داسر اعلم ہے کہ جب نصوص متعارض
ہوں تو توفیق یہ ہے کہ حدیث فوہی ابو ہریرہؓ رحم کو مقدم کیا گیا حتیٰ کہ جب بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جاوے
تو ثواب نہیں ہے۔ ولانہ نبی لا واد الملکوتات ولانہ یحتمل تلویث المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت
تو اداسے لرائف کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ اس میں مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہے۔ فت
لہذا مسجد میں بغیر عذر مریج کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام و بطاہر کلام یعنی رحم صرف تشریحی ہے۔ اور
یہ اس وقت کہ عذر نہ ہو کیونکہ حضرت عائشہؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ پر اور صحابہ ماجرین و انصار نے بغیر انکار
کے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ رضی اللہ عنہما پر اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے بیضاء کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز
پڑھی اور دوسروں پر نہیں تو کسی عذر پر محمول ہے اور صحابہؓ نے جو حضرت عائشہؓ رحم پر انکار کیا وہ خالی
اسوجہ سے کہ صرف نماز احیات المؤمنین کے لیے مسجد میں جنازہ طلب کیا حالانکہ مردوں کی نماز کافی تھی تو گویا
عذر مسلم نہیں رکھا بلکہ محتمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت میں مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام صنعت رحمہ نے ذکر کیا۔ و فیما اذا كان المیت خارج المسجداً فخلع - اور جس صورت میں کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ - فن۔ اور ابن سین دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہوں اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ میں مطلقاً ہر صورت میں کراہت کا قول مختار کیا ہے۔ - ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضو میں یہ صورت کمرہ نہوا اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے غادر ہو دیتے کچھ نکلنا ضرور نہیں تھا جیسا کہ ابن الامام نے تائید کی ہے۔ - الفاضل حدیث مانعت تو مرجع نص قولی ہے اور ایک کے معارضہ میں چند افعال لائے جاتے ہیں تو ہم نے نص کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر نہ ہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہیں انکو حدیث قولی ابو ہریرہ رضو کا جھوٹا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے ردائیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہاں سے جانا تو جواب یہ کہ یہ بیل مانعت حدیث ابو ہریرہ رضو کیونکہ بعد نصی کے صحابہ رضو بغیر عذر اس پر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ - واسطہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ - ومن استعمل بعد الولاۃ سعی وحمل و صلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے۔ - فن۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استعمال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گرہ وغیرہ اور انہیں نصف سے زیادہ زندہ نکلنا معتبر ہے۔ - قطع البدائع المحیط۔ - لقولہ علیہ السلام اذا استعمل المولود صلی علیہ وان لم يستعمل لم یصل علیہ بیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استعمال کیا تو اسپر ناز پڑھی جاوے اور اگر استعمال نہیں کیا تو اسپر ناز نہیں۔ - فن۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل پر ناز نہیں پڑھی جاوے گی اور وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہاں تک کہ استعمال کرے۔ یعنی آواز سے روئے۔ - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موتوں اصح ہے یعنی قول جابر رضو ہے اور حضرت علی رضو کی حدیث مرفوع میں ہے کہ غلط پر ناز نہ ہوگی یہاں تک کہ استعمال کرے الخ۔ - رواہ ابن عدی اور حدیث منیر بن شعبہ رضو میں ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار پیدل برابر ہیں اور طفل پر ناز پڑھی جاوے۔ - رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جواریہ بھٹیہ کے بطن سے تھے حدیث میں آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبیلہ کبھی ملوک نہ بنایا جاتا اور جنس میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ - کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس۔ - اور سولہ مہینہ کے جو کہ انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح میں ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر ناز پڑھنے میں مختلف روایات ہیں بعض میں پڑھی اور بعض میں نہیں لیکن یہی ونودی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضو سے مروی ہیں۔ - مع۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر ناز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ - مع۔ - ولان الاستعمال دلالتہ علیما فیحقق فی حقہ سنۃ الموتی۔ - اور اس دلیل سے نام رکھنا غسل دینا لازم ہے کہ استعمال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق میں جو طریقہ مردوں کا ہے متحقق ہوگا۔ - ومن لم یستعمل۔ اور جو بچہ کہ نہیں رویا۔ - فن۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ - اور حج فی خرقۃ۔ - تو وہ ایک کپڑے میں دھج کیا جاوے۔ - فن۔ یعنی بطور کفن کے۔ - کرامۃ یعنی آدم۔ - واسطہ کرامت نبو آدم کے۔ - ولم یصل علیہ۔ اور اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ - لہذا روینا۔ - بیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ - فن۔ یعنی جب استعمال نہ کرے تو اسپر ناز نہیں ہے۔ - وغیرہ

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے۔ - فن۔ یہ ابو یوسف رحمہ سے
نوادین مروی اور مختار الطحاوی ہے۔ - لائے نفس من وجہ۔ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے۔ - فن۔ اگرچہ
دوسری وجہ بجان ہونے سے اسپر ناز نہیں رکھی۔ - و ہوا مختار۔ - اور یہی حکم مختار ہے۔ - فن۔ پس اس میں دونوں
وجہ پر عمل ہو جانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی۔ - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو
تو بھی مختاریہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے۔ - مع۔ - اور وہ خشرین بھی اٹھایا جائیگا۔ - نظریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے۔ - مع۔ - اور مترجم نے قولہ تعالیٰ السریلیم اتھل کل انشی الایہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا
ہے۔ - م۔ - و اذا سبی مع احد الویہ و مات لم یصل علیہ۔ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کا فریق میں سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ - لائے تیج لہا۔ - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے۔ - فن۔ یعنی جو والدین
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا۔ - الا ان یقر بالاسلام و ہو یقتل۔ - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کر دے در حالیکہ وہ سمجھدار ہے۔ - لائے صح اسلامہ استخسانا۔ - کیونکہ استخسانا اسلام صحیح ہو گیا تھا۔ - اولم
احد الویہ۔ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو۔ - فن۔ بھر طفل مذکور مر گیا۔ - لائے تیج خیر الاولین دینا۔
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جوازاہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے۔ - فن۔ تو وہ مسلمان ہو جائیو اسے
کا تابع رکھ کر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ - واضح ہو کہ قولہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ النجم یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یا فک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر۔ - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ یہود و نصاریٰ
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توجہ ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے۔ - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابین و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ۔ - اور اللہ تعالیٰ کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہیں۔ - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا مقبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو۔ - پس سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں تو
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے۔ - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جائیں گے تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ملے گا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - یونہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہوا و وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتیٰ کہ اگر اسے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی جکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہ ہوگا تو وہ کافر ہے۔ - نفع۔ - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے کر اسنے پوچھا کہ قرآن میں جنت و دوزخ اقامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ سا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرنا۔ - یہ صرف عقائد میں واجب ہوا و علی فروغ مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگوں

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ گمانی شرح العقائد وغیرہ میں پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونوں یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔ اور اگر طفل مذکور کے ساتھ میں اسکے والدین میں سے کوئی قید نہ ہوا۔ فن۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پاتھا پھر وہ اپنی قضاء سے مرگیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر ناز پڑھی جاوے۔ لانه ظهرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام گمانی اللقیطہ کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہو جانا اسکے حق میں ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیطہ میں ہوتا ہے۔ فن یعنی ایک شخص نے جنگل وغیرہ میں ایک لڑکا پٹا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہیں معلوم ہوتا مجاہدین اگر دارالاسلام میں ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیا جائیگا۔ م۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہیں۔ اول تو سی تبعیت تو والدین کی تبعیت ہی حتی کہ جب دونوں کافر ہوں تو تابع ہونے تک بچہ اسکے تابع ہو اور اگر دونوں میں سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہو اور اگر ان نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہو اور یہ دنیاوی احکام میں ہو گا اور عقبی میں ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچوں کا کیا حکم ہے یعنی ہم اسکے دوزخی ہونے کا حکم قطعی نہیں کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا کہا گیا کہ دے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانوں کی اولاد تو بالاجماع دے سب سختی ہیں اور آہیں بہت سی احادیث وارد ہیں۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو بعد اسکے ہدایہ میں تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط میں لکھا کہ جب طفل کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جسکے ہاتھ میں ہو اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہ ہو تو ملک کا تابع ہو گا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان میں جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت میں ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ میں پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ انفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر دارالاسلام میں جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ آٹھالا یا تو چاہے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت میں مسلمان ٹھہرا جائیگا۔ م۔ واذ مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ فن۔ اور وہ مرتد ہو کر کافر نہیں ہوا ہے۔ ولہ ولی مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ فن۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا ولی قرار پانا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اندھی کوئی قرابتی موجود ہو پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انھیں کافروں کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔ غانہ لیسلمہ ویکفنه ویدفنه۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر علی ردفی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب کے حق میں۔ فن۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی رحم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مر گیا (تو آپ رونے لگے ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جا کر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہاں تک کہ میرے پاس آنا پس میں نے جا کر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو میں نے غسل کیا اور میرے واسطے دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و احمد و اسحق و ابن ابی شیبہ و البزار و ابویعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت بیکے دسویں سال ماہ شوال میں انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے وفات پائی قبل اسکے کہ یثرب المعراج میں باسچون نازین فرمیں ہوں۔ معف۔ ابن کثیر رحم۔ اس سے معلوم ہوا کہ غسل و کفن و دفن کرے۔ لکن بغسل غسل الثوب الخمس۔ لیکن غسل دے جیسے محسن کپڑا دھوتے ہیں

فـ بدون رعایت محفل مسنون و طہارت محمود کے۔ ویلف کی غرقہ۔ اور کپڑے میں پست دے۔ فـ
بدون رعایت کفن مومن و تکفین کے۔ و تحفر حفیرۃ من غیر مراعاة سنتہ التکفین والحد۔ اور ایک گڑھا
کھودے بدون اسکے کہ سنت طہر پر کفن پہنا دے اور لحد کھودے۔ ولا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہیں گئے
بلکہ گڑھے میں ڈال دے۔ فـ اگر مرد ہو گیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر میں گیا ہو انکو دہ دیا جاوے بلکہ
ایک گڑھا کھود کر اس میں گتے کی طرح ڈکیل دیا جاوے۔ الاطمانہ ع۔ فـ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اس کا باپ
و اقارب سب کافرین تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجویز و تکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہے
کہ یو دین سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھ پر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ہوا کلام
کی اطاعت کر۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کٹنا مان لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور
انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے باہر آئے یہ فرماتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد ثنا
ہو جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی
کے کار پر داؤ ہو اور اسکو یو دیوں کے حوالہ نہیں کیا۔ مرج بزرگ المبسوط والذخیرہ معف۔ مکروہ ہے کہ مسلمان کی قبر میں
اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قریبی آترے کیونکہ کافر محل لعنت ہے تو مسلم کی قبر میں سے پاک رکھی جاوے لمبوس
والمحیط ع۔ کافر بیت بند غسل کے پاک نہوگی حتی کہ غسل پانی میں گرنے سے پانی نہیں ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اس لیے
کہ نبی آدم کا امتیازی طریقہ ہے۔ المبسوط۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے خلط ہو گئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو
تو غسل و نماز ہے۔ البدائع۔ اگر شناخت نہ ہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل و نماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی
جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جا دیں بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک و شافعی و احمد
کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے۔ اگر مسادی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا
تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی۔ اور بہادو گانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کریں اور
ایک قول میں موخر کریں۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجھ پر بیت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہے۔ مان اگر دفین
سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کریں۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جواز یا قاطع
یا میت صلح با عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہے اور ہا وے و ثوری
و احمد و اسحق کے نزدیک طلوع آفتاب و زوال و غروب کے وقت مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات
میں مانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رحم نے بعد نماز صبح کے
جب تک بالکل سپید ہی نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک ندھی نہ ہو اجازت دی ہے۔ مع۔ جب بیان حالت موت و
بعد موت کے غسل و تکفین و نماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا
جواز و بیت کے احاطہ میں بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہاں نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں ہم
فصل فی حمل الجنائزۃ۔ فضل جنازہ اٹھانے کے بیان میں۔ اذاحملوا المیت۔ جب میت کو اٹھا دیں
فـ یعنی مرد لوگ نہ عورتیں نہ۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ فـ یا اسکے مانند چار پائی وغیرہ پر۔ انحدافاً
بقوائمہ الاسریع۔ تو چار پائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں۔ فـ یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک
اسکا ایک پایہ پکڑے۔ م۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ مع۔ بزرگ و روت البستہ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورد

ہوا ہے۔ و فیہ تکیف الجماعۃ۔ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ فن حتیٰ کہ اگر لوگ پیچھے نہ آویں بھر جاویں تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ و زیادۃ الاکرام۔ اور بیت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ و الصیانتہ۔ اور بیت کے کمر بستہ سے حفاظت ہے۔ فن لہذا اگر سرخانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور بائیں سے بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ء۔ و قال الشافعی السنۃ ان یحکموا بجلالان۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد آٹھاویں اس طرح کہ یضعما السابق علی اصل عنقہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے چتر پر رکھے۔ فن اور بیچہ بیت کی طرف اور تیسرے راستہ کی طرف کرے۔ و الثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص اس کو اپنے سینہ پر رکھے۔ فن اور تیسرے بیت کی طرف ہو حتیٰ کہ بائیں اسکے دونوں کان دونوں کے بیچ میں سینہ کے بل سے ہو۔ لان جنازہ سعد بن معاذ کا تھا۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ نہ یوں ہی آٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکہ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذ رحمہ اللہ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ فن حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بیچوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ مکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طہ پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر آنکھ کا جادو کہ ملائکہ کے آٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ فن بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ نہ کو دو آدمیوں کا اس طرح آٹھانا بہت بے ہمتی کا ہے۔ اسناد ضعیف روایت کیا ہے حتیٰ کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد ضعف البیہقی رحمہ اللہ ان آثار میں البتہ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حنفیہ کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ میں العمودین آٹھایا جاناروایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بنی العمودین جنازہ آٹھانے کے آثار روایت کیے اور حق یہ کہ بنی العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سردار و سپہ و دونوں عمود کا ملان جان ہوتا ہے اس کو پکڑا یا چاروں طرف سے ہر شے کی دور بیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجع ہے کہ ان میں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے آٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو حنیفہ کے اپنے باپ عہد امیر بن مسعود رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی ابتلع کرے تو چاہے کہ تخت کے چاروں جانب کو آٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق و الطیالسی و البیہقی۔ اس اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضرب نہیں تو اسناد صحیح ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رحمہ اللہ سے روایت کی اور ابن الجوزی نے عل میں اسکے مانند ثوبان و انس رحمہ اللہ سے اسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط بن انس رحمہ اللہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ آٹھائے اللہ تعالیٰ اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد اللہ بن ابی نعیم نے ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کی کہ آنحون نے جنازہ کے چاروں جانب آٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ آٹھائے تو جو آسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو چالیس قدم آٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علمائے کبار نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم آٹھاوے۔ و محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو چاروں جانب سے آٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رحمہ اللہ کا فعل اسی معنی پر محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت خود کا اور لا محالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور اختیار یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ منع۔ اور واضح ہو کہ باہر کو کھڑے ہو کر بیچہ کی طرح لا دنا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر آٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضانقہ نہیں۔ کمانی شرح الجامع الصغیر لابی البیث - ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ہر کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ۱۰۔ اور
 بیت کو بیٹھ پر یا جانور پر لا کر وہ ہر - نع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لا کر وہ بھی مکرہ ہو گا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ
 دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں
 اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البھر۔ بھر اس طرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں۔
 المفصلات - و میثون بہ مسرعین - اور چلین اسکو لیکر در حالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہوں۔ ف۔ سہین
 فقہار کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہر - ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہر کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو۔ البقیین۔ لہذا فرمایا۔ و دون
 النجب۔ یعنی جنب سے کتر نیز چال ہو۔ ف۔ پس بیان در مقام میں اول نیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ
 مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہو تو تم نے اسکو حلدی اسکی بھلائی میں پہنچا دیا
 اور اگر بدکار ہو تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے آ کر دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہر۔ اتحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت
 کو بھرکنے کی حرکت نہو۔ جامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہر - ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے۔ البیہوط
 مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے جنب نہو۔ لانا علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون النجب۔ کیونکہ حضرت
 علی الصریح وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب سے کتر ہو۔ ف۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی
 لیکن اسناد ضعیف ہر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نقش کو خیش و زلزلہ نہ دینا
 کمانی الصحیحین۔ اور حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ میں ہر کہ اس طرح جنازہ لیجائے دیکھ کر حضرت علی الصریح وسلم نے فرمایا کہ تم ہر
 جنازہ کو رونق کے ساتھ لے چلنا لازم ہر۔ مکر رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت واسکو جمع کرنے سے ٹکرا کر حضرت
 اسی قدر مراد ہر جس سے نقش مضطرب نہو تو وہ جنب سے کتر چال میں ہر کیونکہ جنب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہر کا
 کی چال ہوتی ہر جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہو گا پس جنب سے مانعت کا مقصد عدم اضطراب میت ہر۔ و البیہوط
 اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہر اور آگے سوار چلنا مکروہ ہر۔ قاضیخان۔ توبیہ
 مکروہ نہیں ہر - م۔ دعویٰ یا خوشبو کی جلی دھونی اور نائٹھ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہر اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ
 چھوڑنا نہیں چاہیے۔ نوہر کرنا و اگر بیان پھاڑنا و بیٹنا گھر میں جنازہ کے ساتھ مطلقاً قحوی ہر۔ اور خالی آنسو بہانے میں
 مضائقہ نہیں اور مہر افضل ہر جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں حتی کہ جب جنازہ آتا رہا
 تب ناؤ کے واسطے آٹھین ہی صحیح ہر - ق۔ ۱۰۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہوں اور مکروہ ہر کہ ذکر و قرات قرآن باواز بلند
 کریں اور آہستہ جائز ہر۔ طق۔ اور ہنسنا و نیادی معاملات کی باتیں کرنا محض بدتر ہر - م۔ و اذا بلغوا الی قبرہ
 لیکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہنچیں تو جنازہ اتارنے سے
 پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہر۔ لانا قد تقع الحاجة الی التعاون والقیام اکمن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مددگاری
 کی حاجت ہوتی ہر اور کھڑے ہونے میں معاونت کا قابو زیادہ ہر۔ ف۔ اور اولیٰ یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت
 کی کہ حضرت علی الصریح وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پہنچا تارا جاوے۔
 رواہ ابو داؤد۔ اور یہی مدیہ احمد و اسحق کا ہر۔ اور ایک دشمنی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔
 ابو حنیفہ رحمہ لے ابو یوسف کو فرمایا کہ۔ و کیفیتہ التحمل ان توضع مقدم الجنادۃ علی عینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی
 کیفیت یہ ہر کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے دائیں کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم موخرہا علی عینک۔ پھر اسی طرح
 کے پیچھے کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک اثیار الیسا من۔ پھر جنازہ

بائیں سے مقدم کو اپنے بائیں پر پھر موخر کو اپنے بائیں پر رکھ واسطے بتا من اختیار کرنے کے۔ **ف** یعنی یہ صحت اس واسطے کہ دائیں سے اٹھانا شروع ہو۔ و ہذا فی حالت التناوب۔ اور یہ صورت اس وقت ممکن ہے کہ اٹھانے والوں کی باری ہو۔ **ف** اور یہ پانچ آدمیوں میں بھی ممکن ہے۔ اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہوں تو جس طرح اٹھانے ہیں اسی حالت سے قبر تک لے جا دینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور آگے بھی جائز ہے مگر آنکھ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوے تو مگر وہ ہو گا اور جنازہ کے دائیں و بائیں نہ چلے۔ شافعی رحمہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونوں فعل مروی ہیں اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مابعد حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

فصل فی الدفن۔ فصل دفن کرنے کے بیان میں۔ بیت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج ۶۔ اسیر جامع ہے۔ ع۔ ویحقر القبر۔ اور قبر کھودی جاوے۔ ویلحد۔ اور لحد بنائی جاوے۔ **ف** اسطرح کہ قبر کے اندر قبیلہ کی طرف گول کر دیا جاوے جس میں بیت رکھی جاوے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے واسطے شق ہے۔ **ف** رواہ الترمذی عن ابن عباس رحمہ اور اس باب میں ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہے اور صحیح مسلم رحمہ کی حدیث سعد رحمہ سے ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ جو زری جھیر کھود کر اس کے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر آسمین مردہ مدفون کرتے ہیں۔ اور معنی حدیث کے یہ ہیں کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں اور ہمارے لیے لحد ہے پس یہی سنت ہے اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہ ہو تو شق جائز ہے اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے اور مضائقہ نہیں کہ لحد کا تابوت ہو۔ کما فی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے صورتوں کے لیے ہر حال میں تابوت کو مستحسن رکھا کہ آسمین عورت کے واسطے آمار نے میں پردہ زیادہ ہے۔ المحیط۔ اور ہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں گچی ایٹھیں رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے بس دینا چاہیے کہ منبر کے لحد کے ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور مردوں کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اس وقت اگر حاکم کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہے۔ مع۔ پھر قبر کا گہرا اور میانہ قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہے۔ الذخیرہ والنجوہ ۶۔ ع۔ اور عورت و مرد یکساں ہیں اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ کوئی حد محدود نہیں ہے۔ ع۔ اور طول بقدر قامت میت کے اور جو مران بقدر نصف قامت کے ہو۔ المفہرات ۶۔ بیت سے ملی ہوئی ہکی ایٹھیں مکروہ ہیں۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت علی القبلة۔ اور میت اس جت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہے۔ **ف** اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھ کر وہاں سے قبر میں اتارین تو ائمہ نیوالا بھی قبلہ رخ ہو گا۔ الفتح۔ قبر میں کوئی عورت اتارنے کو داخل نہو۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولیٰ ہیں۔ البجوہرہ۔ اور جب نبون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیروں کے اولیٰ ہیں اور اگر نبون تو غیروں کے اتارنے میں مضائقہ نہیں۔ البحر۔ اور جو لوگ اتارنے کو داخل ہوے ہیں خواہ طاق ہوں یا جفت ہوں برابر میں اٹھائی۔ مگر مستحب ہے کہ قویٰ امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر میں اتارین۔ تاتارخانیہ۔ خلافاً للشافعی فان عندہ یسل سلاً۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک سداً ل کر لیا جاوے۔ **ف** یعنی قبر کے بائیں ہی میت کا جنازہ جس طرح قبر میں لٹایا جائیگا رکھیں اور جنازہ سے بیت کو سر کی طرف سے

ما تدرک کے سوت لین۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل سئل۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 اسی طرح سئل کر کے داخل کیے گئے تھے۔ ورنہ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر
 دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریفین میں
 رکھنا ممکن تھا پھر اس طرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ ولنا ان جانب القبۃ معظم فیستحب الادخال منہ
 اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب نہرگ ہے پس اس طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واضطربت الروایات
 فی ادخال البنی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آمار نے میں روایات مضطرب ہیں
 ورنہ بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں سئل کر کے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس
 جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤدہ پایا پس اس روایت کو لیا جس میں جانب قبلہ سے آمار مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں
 کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل
 اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سئل مذکور افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد
 ورجعہ و ابو انصر سے خبر دی کہ انہیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح دفن ہونے میں تھا اہل یون ہی
 حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رحمہ کا سئل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔
 اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم بنی رحمہ سے روایت کی کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سئل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے
 ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد
 میں علیہ بن سعد المعونی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی
 اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور بیان مرسل انھیں اسکا مؤدہ ہے۔ پس یہ روایت صحیح معارض روایت ابن عباس
 ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سئل کر کے قبر شریف کی
 جانب قبلہ آنا راہرویان سے نزار مبارک میں آنا راہرو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم
 سات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور
 فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھے رحم کرے کہ تو بہت آؤا اور غلبہ ملاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اس پر چار نکیرین کہیں
 رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاة دونوں کو ضعیف کہا گیا۔
 جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رحمہ جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاة کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن
 معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رحمہ نے تحسین کی اور عبد اللہ
 زہبی البجادی نے کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ لہذا رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی
 کرم اللہ وجہہ نے زید بن الکلفی کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم
 بنی رحمہ نے اہل المدینہ کا یہی فعل۔ وایضا کہا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو شعلہ ہوئی تو انھوں نے سئل کرنا
 اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود
 ہیں تو مصنف رحمہ نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فانہم ہم۔ نفع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضع

لہذا رواہ آؤا رخہ البی اتت ہم

رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رحمہما و شقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سرخ کلی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قبر میں ڈال دی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رحمہما آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبر میں شریک تھے۔ عیاض رحمہما نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سرخ کلی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ واسر حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہیں کریگا پس قبر میں بچھا دی۔ اور مروی ہے کہ اس کلی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رحمہما نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو شئی وغیرہ سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہ ہو جاوے۔ مع۔ و یسوی اللہین علی اللحد۔ اور لحد پر کبھی ٹھیک لگا دی جاوے۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللہین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک پر کبھی انہیں لگائی گئیں تھیں۔ و۔ چنانچہ جابر رحمہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور غنہ لحد پر کبھی انہیں نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بعد ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن جان۔ اور نیز عالم کی حدیث حضرت علی رحمہما اور ابن جان کی حدیث عائشہ رحمہما اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہما سے مسلسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرمل لگایا گیا مع مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کبھی انہیں کھڑی لگائی گئیں اور جان شق ہوتی ہے وہاں نرمل کھا گیا تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی انیٹ لگانا مذکور ہے اور صحیح ہے اور قولہ یسوی اللہین۔ میں اشارہ ہے کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگا دے۔ یعنی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور کبھی انیٹوں کا افضل ہونا اجماع ہے۔ مع۔ و یسوی قبر المرأة ثوب حتی یجعل اللہین علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کبھی انہیں لگا دی جاوے۔ و۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت نہیں ہے۔ و لایسوی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ و۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ لان مہنی حالہن علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مہنی ہے۔ و۔ پس اُنکے جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ و مہنی حال الرجال علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مہنی ہے۔ و۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ نازین مرد کا سر کھٹنے سے حج نہیں اور عورت کی ناز قاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نقش لگائی گئی اور آپ قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جیدہ النخل کی نقش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نقش یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہیں کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے۔ و یکبرہ الاجر و الخشب۔ اور کبھی انہیں دھڑکی لگانا مکروہ ہے۔ لانہما لاحکام البنائ و القبر موضع البلی و یزید بکی انیٹ و لکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ و۔ تو ایسی جگہ میں وہ چیز مر کر نا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فکروہ و تفاؤلا۔ پھر یہ بھی ہے کہ کبھی انیٹ میں آگ کا اثر ہے تو ازراہ بد خالی کے مکروہ ہے۔ و۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاوضت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے فصل کے کہ وہ طہارت ہے اور معلوم کہ بجھے گھر گار آگ سے پاک ہو گئے خود بان نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ لیجانے میں مجرہ پیچھے لگائے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضی خان نے کہا کہ کبھی انیٹ جب ہی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ و۔ اور

مخفی نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے منسلک ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو پس وجہ بد فالی کی وہ جو زمین نے اور بیان کی کہ آخرت کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہے جیسے اصلی وجہ جو امام نے ذکر کی مطلقاً کرہ است اسراف کی شرعی دلیل ہے۔ ہاں اسکا مفاد یہ ہے کہ اگر کئی اینٹ دگر بڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو کرہ است مرفوع ہے چنانچہ قمر تاشی میں ہے کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چوڑون کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ سے جوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہے۔ ولا باس بالقصب۔ اور زمر کل کے اشتعال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فسمی اس سے استحباب ظاہر نہیں ہوتا۔ وفي الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ دزیر کل کا اشتعال مستحب ہے۔ لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم کی قبر مبارک پر ایک گٹھا زمر کل استعمال ہوا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسل۔ اور اگر زمر کل بنایا ہو یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہے۔ مع۔ ثم یہاں الشراب۔ بھر قبر میں مٹی پر پختہ کر دی جاوے۔ ف۔ خواہ ہاتھوں یا بچاؤ کے وغیرہ سے۔ البوسرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ رواہ الحسن بن ابی خنیفہ الخفہ والمیطع۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین پل مٹی ایک قبر میں ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رضی۔ پس مستحب ہے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک پل سرھا کوڈا لے میں ترے۔ منها خلقناکم۔ دوسرا پل وسط میں پڑھتے ہوئے دفینا فید کم۔ اور تیسرا پل بائیں پر پڑھتے ہوئے۔ ومنها نخرجکم تارة اخرى۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ البوسرہ جمع۔ وسمی القبر۔ اور قبر مسنم کیجاوے۔ ف۔ یعنی شل کو ہاں کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ولا یسطع۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ اسی لایر لے۔ یعنی مربع جو کورنوبیسے چوتھرہ ہوتا ہے۔ لانه صلى الله عليه وسلم نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو جو کور کرنے سے منع فرمادیا۔ ف۔ رواہ محمد بن ابی خنیفہ رحم۔ مع۔ اور یہ بت پرستوں کے چوترون سے مشابہت ہے لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے سنم بنانے کو ظہیر یہ میں واجب کیا ہے۔ اور قاضی خان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت اور چٹائی رکھے۔ م۔ مع۔ ومن شایہ قبرہ اخبر انہ سنم۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو مشابہہ کیا اسے آگاہ کیا کہ وہ سنم ہے۔ ف۔ رواہ ابو خنیفہ والبخاری عن النخعی رحم۔ مع۔ اور بخاری رحم نے سفیان الثمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زاید کیا کہ اور قبر ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاپین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ سب سے روایت کی کہ تینوں مرقد سنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبر میں سنم دیکھیں اور محمد بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو سنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی و طبری و جوینی و غزالی و دیلمی وغیرہ نے جمہور ائمہ سے سنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول جوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ ہاں دلیل کہ سنم تو انھی ہوتی ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو القلیح رحم کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو کوئی چھوٹ ہو اسکو میت دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جھگو بھیجا تھا۔ کمار و الشریعی۔ اسکا جواب یہ کہ مواد جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بنانے سے اور سنم سے جاری ہے مراد نہیں بلکہ بقدر کہ زمین سے متاثر ہوتا کہ قبر پہچان کر پیشاب پچانہ وغیرہ سے امانت نہ کیجاوے۔ کما فی الفتوح

دوسری دلیل امام شافعی رحمہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی پوجی حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری آمان مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھلا دیجئے تو آپ نے دستانہ کھول دیا میں نے تین قبریں دیکھیں کما کہ لاشہ تہہ دلا لایۃ سطوحہ بطنہ العرۃ الحمراء یعنی نہ بلند اور نہ بہت بلکہ مسطح بطنہ العرۃ الحمراء تھیں۔ رواہ ابو داؤد۔ جواب یہ کہ یہاں سطح سے مراد جو کہ زمین پر بلکہ ستم پر چنانچہ تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہو اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاپین رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح مذکور ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح اور مرجح ہے۔ بیقی و بقوی نے جو کما کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب اللباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونوں نے تعصب کی نحر کھائی در نہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کما کہ روایت بخاری اصح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث میں مراد سطح نہیں بلکہ ستم ہے۔ م۔ (فروع) قبر کو مکمل لگانا گچ کرنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری والک و شافعی واحد کا ہے۔ اور یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ نے کما کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ ائمیین مع۔ اور سراجہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ متون کے محتلف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں قاسم بن محمد علم۔ م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو آسپر مکمل میں مضافتہ نہیں۔ البجہرہ۔ اور زندگی میں اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضافتہ نہیں اور آسپر ثواب پا دیگا۔ التاارخانیہ۔ علی مذہب تعصب ہونا چاہیے لیکن یہ کوئی نہیں جانتا کہ اسکا دفن کمان ہو لہذا مغمورات میں ہے کہ وہاں تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے۔ م۔ صاحبین کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ البجہرہ۔ قبر پر مٹی بیٹھ جانے کے واسطے پانی جھڑکنا مضافتہ نہیں اور ابو یوسف نے مکروہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہاں جھڑک کر آن پڑہ دینا ردعا کرنا مستحب ہے۔ البجہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روندے یا آسپر ٹپھے یا سووے یا میٹھا پچانہ بھرے یا آسپر کوئی علامت بناوے یا اسکی طرف ناز پڑے یا قبروں میں ناز پڑے۔ ائمیین مع۔ مگر قاضی خان نے کما کہ مضافتہ نہیں کہ آسپر کچھ لکھوے یا علامت کے لیے پتھر رکھوے۔ حسن نے ابن مسعود رحمہ سے روایت کی کہ جب تک قبر کو مکمل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سناتا رہتا ہے۔ المغنی للعلما بلدع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر میں دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بفرودت۔ قدوری و سرخسی و مرقیانی و ذخیرہ میں ہے کہ بروقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہیں اور افضل کو آگے کرے اور دونوں کے بیچ میں کچھ خاک آڑ کر دے تعزیت کرنا مستحب ہے جسپر احادیث میں ثواب جمل آیا ہے مگر جب کہ عورت جو ان ہو تو صرف اسکے محارم ہاتھ پر ہی کرین اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہوں تو پہلے بھی مضافتہ نہیں۔ السراج۔ اور پھر کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان لہما اخذوا اعطی وکل شئی عندہ باطل مسمی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو آئنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہر اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے جو مسلمان کو ثواب کی وعادہ اور بیت مسلم کی مغفرت ہے اور اگر میت کا قبر ہو تو مغفرت نہ سکے اور اگر دونوں کا فرما تو سکے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں جھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضافتہ نہیں کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھیں کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر میں ہو پھر آیا۔ اور اسکا ترک بھڑ ہے۔ اور مرد و زون پر بیٹھا مکروہ ہے عجم میں جو لوگ فرض بچانے اور دستوں پر بیٹھنے میں تو یہ ناپائیدار بیچ حرکت ہے و نظیر یہ انحراف حد۔ میت کو اسکے گھر میں دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانوں کے مقابر میں لجا دین کیونکہ

یہ بات صرف ازبیا علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہیں مدفون ہوں اور حضرت ابو بکر و عمر و
 کی خصوصیت وجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے۔ نع۔ بن کثاہون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
 میں آگاہ فرمایا تھا کہ میں اور ابو بکر و عمر ایک مٹی سے ہوں چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہاں سے
 معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت میں رکھا
 تھا کہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یقوب کے مقبرہ میں لائے جاویں۔ امام مصنف نے تجسس میں
 کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے لیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کاربفائدہ
 ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ مقابر کی مسافت اتنی حد تک
 پہنچتی ہے۔ مستحب یہ کہ جہان مراد اسی کے مقابر میں دفن ہو۔ کہا گیا کہ مقداد سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ مقداد سفر بھی
 نقل کرنا کمرہ نہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاص و جسد بن زید نے عقیقہ میں انتقال کیا اور جاز فرسخ تک مدینہ
 منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہیں جائز ہے خواہ بہت طویل ہو یا کثیر جو اور
 یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔ حج بہ النودی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجسس میں کہا کہ عذر یہ کہ جیسے یہ
 معصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور غیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہیں دیتا۔ یا اسکو شفیع نے
 شفعہ میں لیا اور جب یہ نہ تو منتقل کرنا نہیں جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رضو جو کفرستان کی زمین میں دفن
 ہوئے انکو منتقل نہیں کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہیں تھا۔ پھر اگر ملک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آبزندان
 کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔
 شیعہ عذر کے یہ کہ بعد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اس کے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت
 کا بیٹا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر میں ہے پھر آئی اور اسکو مہر نہ ہوا اور اسے چاہا کہ لاش
 کو منتقل کر لے جاوے تو شائع نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہیں ہے پھر جو بھیسے متاخرین نے اجازت جانی
 وہ قابل انتفات نہیں ہے۔ کذا فی الفتح۔ قول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب
 وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
 انگلی کھل گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پرمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس
 لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رحمہ نے کہا کہ
 نہیں واسرہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں انصاری شہداء احد سے ہیں ان دونوں کی قبر بعد چھالیس برس
 کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہیں۔ باوجود اسکے انکو منتقل بدینہ نہیں کیا اور اسی وجہ سے
 جو صحیح بخاری میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
 ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہیں۔ اس ناز میں کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد میں کچھ تغیر نہیں ہوا جو
 اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
 نقل ناز ان شہداء پر نہیں پڑھی۔ اور بحث گندجی۔ اور یہاں کلام اسمین کہ جیسے ازبیا علیہم السلام نے جس جگہ
 پر وفات فرمائی خاص وہیں مدفون ہونا انکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان میں شہید ہوں وہیں
 دفن ہوں اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ہو نہیں ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب میں شخص یہ کہ جس
 شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن ہوں۔ پھر اس دیار میں اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار حشر

برید بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ بیت کے باہر جمع ہوتے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے۔ اسنادہ صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بد اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے۔ اہل بیت کے واسطے اقرباء و ثبوتیوں کو اس قدر طعام بھیجا کہ ایک رات دن اس کے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کر دیا تھا۔ کما رواہ الترمذی و الحاکم۔ اور اہل بیت سے کھانے کے واسطے اضرار و الحاح کرے کیونکہ عیسیٰؑ کی خواہش رو کیگی۔ یخص الفتح۔ میت سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہے اور عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے۔ عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اُس نے یہ وصیت کی ہو۔ کما فی الظہیر۔ ع۔ اور یوں ہی جب وہ زندگی میں راضی ہو۔ عید و ن کے ایام میں مقابر میں کھانا بجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی بودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہیں روا ہے۔ ع۔

باب الشہید

باب شہید کے بیان میں۔ شہید نام اس لیے کہ مشہور بالجنۃ ہیں یعنی اُنکے جسی ہونے کا وعدہ ہے یا اس لیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ انی شہید علی ہوا۔ میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونگے کہ جنہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ نافرمانی کی حتیٰ کہ آپ کے اصحاب میں سے یہ لوگ کُرائی میں شہید ہو گئے۔ م۔ مع۔ شہادت و قسم ہے ایک وہ احکام آخرت میں شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہے حتیٰ کہ غسل نہ دیا جاوے۔ م۔ اصل اس میں شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور انہیں پر تباس کرنے میں بعض وجوہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہو گا اور وہ تین قسم ہیں جن میں بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول میں۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا۔ ف۔ خواہ کسی آگے ملواری بندوق کٹری ڈھیلا بچر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے گیا ہو المحبط۔ حتیٰ کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا ساقی ہو کر اُس سے روندایا دھکا یا تھوک یا لال یا اگلے پانوں سے صدمہ ہو چنایا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتیٰ کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور باخون و ریزہ خون کا حکم مانند مشرکوں کے ہے۔ مع۔ اور شہید کا قتل باغ طاس ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکہ و بہ اثر۔ یا وہ معرکہ میں طاس حالکہ اس میں اثر ہو۔ ف۔ یعنی جہت حتیٰ کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے ف۔ دھار دار و قاتل آگے اگرچہ شہر میں ہو۔ ظلم۔ اذراہ ظلم کے۔ ف۔ یعنی نافرمانی و نافرمانی و جرم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یحب بہ دتہ۔ اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوئی ہو۔ ف۔ جیسے خطا سے قتل و مشابہ عہد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق قتل کیا تو دراصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احرام سے قصاص ساقط ہو کر

دیت ہو جاتی ہو جیسے سوائے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی تھی تو مقتول غیبی رہا پس
 ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ - فیکفن - اسکو کفن دیا جاوے - فن - بلا خلاف - لیصلی علیہ
 اور سپرناز پڑھی جاوے - فن - ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی - ولا یغسل - اور اسکو غسل نہ دیا جاوے
 یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہے - کافی وغیرہ میں یہ قید فرمادی ہے کہ اسنے ارتقاٹ یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
 ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت ناز گندے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے ہنر کہ اثبات کے
 ہو اور اگر علاج کا قصد نہ تو حرج نہیں - اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حوب کے ارتقاٹ ہر نہ حالت حوب میں
 مفع - نفع - بالجملہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہر اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر کفین و ناز ہے - لاندہ فی معنی
 شہداء واحد - کیونکہ ایسا مقتول شہداء واحد کے معنی میں ہے - وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیمم - اور حضرت صلعم نے
 شہداء واحد کے حق میں فرمایا - فن - کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں - زلموہم بکلوہم و دماہم و لا یغسلوہم - انکو
 پیٹ دو انکے زخموں و خون کے ساتھ اور انکو غسل مت دو - فن - رواہ احمد و النسائی عن عبد اللہ بن ثعلبہ رحمہ
 اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء واحد کو معج کرتے اور فرماتے کہ انہیں سے کون قرآن کا زیادہ
 لینے والا ہو جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو حد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
 دیا انکے دفن کا انکے خون سمیت اور انکو غسل نہیں دیا - ابو داؤد و النسائی ما بن ماجہ - اور سپرناز نہیں پڑھی - البزار
 و الترمذی - ابن عباس رحمہما نے خون و کپڑوں میں مدون ہونے کو بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور جابر رحمہما سے بھی
 اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور نووی رحمہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہے - نفع یس بنہ
 اس جنگ میں حق پرستے اور کافروں نے نافع ایک کو قتل کیا تو دے شہید ہوے - م - فکل من قتل بالحدید ظلم -
 پس جو کوئی قتل کیا گیا اور ظلم کے معنی نافع طہر بردار سے - فن - جب کہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
 سے و حارہ ارباب غیر حارہ کے کسی طرح سے ہو - و ہو ظاہر بالغ - اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو - فن - یعنی ابو حنیفہ
 کے نزدیک دو عاقل بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے - و لم یجب
 بہ عوض مالی - اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو - فن - اندہ اسنے ارتقاٹ حاصل
 کیا ہو - نفوفی معناہم - تو وہ بھی شہداء واحد کے معنی میں ہوا - فیملحق بہم - تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا -
 یعنی دنیاوی احکام میں جو بڑا شہداء واحد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا - تو بغیر غسل کے کفین و ناز کے ساتھ دفن
 کیا جاوے - و المراد بالاشرا لہجراتہ - اور اثر سے مراد ماحب ہے - فن - یعنی معصفت نے جو کہا کہ مرکہ میں پایا جاوے
 اور اس میں اثر ہو تو اثر سے مراد ماحب ہے - لاناہا دلائلہ القتل - کیونکہ ماحب دلیل ہے - و کذا خروج الدم من موضع
 غیر معتاد کا لعین و نحوہ - اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف ورزی ہے جیسے آنکھ واسکے مانند - فن - کان یا
 بیت سے چڑھ کر تھو سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا نازہ یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ تکسیر و ہوا سیر وغیرہ
 کے نکلنا ہر تو قتل کی دلیل نہیں ہے - الزیادات مع - و الشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ - اور شافعی رحمہما میں جیسے
 مخالف ہیں - فن - کہتے ہیں کہ غیبی پر ناز حرام ہے - النووی - ہم کہتے ہیں کہ ناز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
 شاگرد زنی رحمہما کا امام احمد و اذاعی و توری و کحول و سید ابن المسیب و حسن بھری و کرمہ رحمہما اور عقبہ بن عامر
 و ابن عباس و غیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے - و یقول السیف محاذ للذنوب کما رواہ ابن جان مرفوعاً - فافنی
 عن الشفاعۃ - اور شافعی رحمہ کہتے ہیں کہ تلوار نو گناہوں کی محو کرنے والی ہے پس اسنے شفاعت و دعا سے مستثنیٰ

کر دیا۔ فت۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر بن عبد اللہ بن جابر رضی اللہ عنہما نے اپنے نازنین بچہ جی۔ و نعم
نقول الصلوۃ علی المیت لاظهار کرامتہ و الشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کبیت پر ناز بچہ حنا اسکی کرامت
ظاہر کرنے کو ہے اور اس عرض میں شہید زیادہ لائق ہے۔ فت۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے ناز پڑھتے نہیں دیکھا تھا
کیونکہ جنگ احد میں آنکے والد اور بھائی و مامون مارے گئے تو مدینہ کو آنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور
وہاں حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء و احد پر ناز پڑھی ہیں جابر بن عبد اللہ نے جان تک
دیکھا تھا روایت کیا۔ ح۔ اور محذوب سے ناز نہ ہونا لازم نہیں۔ و الطاہر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء
کالتنبی و العصبی۔ اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہیں ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ فت۔ اور
تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہوں کی مغفرت نہیں بلکہ جب گناہ نہ ہوں تو بلند سی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت
کی نہایت نہیں ہے۔ م۔ اور عطار بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء و احد پر ناز پڑھی
رواہ ابو داؤد و فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر بن عبد اللہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود بن عبد اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عباس
سے شہداء کے بیان میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ناز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ
حسن سے کم نہیں ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے توضیف بھی درج حسن کو پہنچتی ہے۔ پھر شہداء و احد بن الہمام تابعی
نے کہا کہ احد کو شکر جانے میں ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اس میں مذکور
ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ناز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر
کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء و احد پر اس طرح ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے
تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابوالکاف خفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے
ساتھ نو شہداء پر ناز پڑھی پھر یہ تو آٹھ اٹھائے گئے اور حمزہ رضی اللہ عنہ وہیں رہے اور دوسرے نولاکے گئے پھر ناز پڑھی
پھر نو آٹھ اٹھائے گئے اور دوسرے نولاکر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی و الدارقطنی۔ میں کہتا ہوں کہ
علی ہذا من بار اور ہر بار سات کبیرات سے حضرت حمزہ پر تسکیرات ہو گئیں جیسا کہ مروی ہے۔ خافق۔ ابن عباس و
ابن الزبیر سے شہداء و احد پر ناز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہداء و احد کے۔ ایک اعرابی کے
واسطے قیمت کا حصہ لگا یا تو اسنے کہا کہ میں تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید
ہو کر جنت میں جاؤں پھر ایک جادوین اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
جبہ کا اسکو کفن دیا اور ناز پڑھی اور ناز میں دعا فرمائی کہ اے تیرا بندہ میری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا میں
اسکا گواہ ہوں۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور ناز پڑھی۔ رواہ النسائی و الطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے
کہ آپ نے سوائے حمزہ و احد کے شہید پر ناز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث البخاری میں تصریح ہے
کہ ایسی ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث میں صلوۃ یعنی دعا نہیں سمجھتے ہیں
اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہیں اور ناز مردوں پر ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا میں جس طرح مردہ پر ناز پڑھا جاتا ہے
شہید بھی مردہ ہے حتی کہ اسکی حدیث غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا قرعہ پیراٹھتا ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل
مردہ کے یکساں ہیں۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہیں بلکہ آخرت کی ہے۔ فقہ تہذیبی۔ اجماع عند
ربہم۔ اور وہ زندہ کی جس شان سے ہو صحیح قطعی ہے اور غسل و ناز و دنیاوی احکام ہیں۔ م۔ مفع۔ و من قتلہ اہل عجم
او اہل البغی او قطاع الطريق فبا سے کسی قتلہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل فساد

نے یا رہزمنوں نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ **ف**۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہیں۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانوں کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
بہر جاوین اور امام و اسکے ساتھیوں اہل عدل سے جنگ کریں۔ قطع الطريق رہزن معروف ہیں بس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالیں وہ شہید ہے۔ لان شہد احد ما کان کلمہ قتل السیف والسیاح
کیونکہ شہد احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہیں تھے۔ **ف**۔ شاید یوں ہی ہو۔ واسطہ علم
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے بھی رخصت کی جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ **ف**۔ جو کفار
کہ مومنوں کے ملک میں عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہیں یا کوئی حبشی یا کافر ایمان لیکر ہمارے ملک میں
آیا جسکو مستامن کہتے ہیں پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ الجمع۔ جو اپنی پہلانی
کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان یا مال بچانے میں ناحق کسی آدمی کو چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
محیط السرخسی۔ مسلمانوں کے ایک جائز پر کافروں نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جائز سے دوسرے جائز میں
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہیں۔ الخلاء۔ اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھگا باک دے ایک دریا پر بوجھ
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی میں ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہیں یعنی دنیاوی احکام میں ادریون ہی لوگوں کو مردہ نہ کہ
بچھائے اور کوئی مسلمان اس سے مراد۔ مع۔ شہید اپنے کپڑوں و خون میں دھن کر دیا جاوے۔ انکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے میں نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ القابیہ۔ خون شہید نہیں۔ واذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت میں شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم میں بلا خلاف شہید
ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ **ف**۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ وقال لا یغسل
لان ما وجب بالجناۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہیں ہوا۔ ولابی حنیفہ ان الشہادۃ عرفت مانعہ غیر رافعة فلا یرفع الجناۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کرے گی۔ وقد صح ان حنظلہ لما استشہد جنباً غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رضی
اللہ عنہ ہر گاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رحمہ کو ملائکہ نے غسل دیا۔ **ف**۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب سنا دی کرائی گئی کہ اے
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ ہیں کہ جادو کے ساتھ نکلے تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انہیں
حنظلہ رحمہ بھی تھے اور ثرائی بن حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہیں اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو آٹھ عرض کیا کہ ہاں میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک سنا دی ہوئی تو آٹھ ناخبر سے خوت کیا اور اسی حالت
فورا روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم وابن اسحق والطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ منع۔ وعلی ہذا الخلاف الخلاف الحاکم۔ اور اسی اختلاف پر یہ حاکم۔ **ف**۔
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم میں بالاجل غسل نہیں۔ التمر تاشی۔ ع۔ والنفساء۔ او
زچہ عورت۔ اذا طرأ۔ جب کہ حائضہ و نفساء و دون انہ اپنے ایام سے پاک ہو جاوین۔ **ف**۔ تو انہ پر
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونوں شہید کی جاوین تو امام رحمہ کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وکذا قبل الانقطاع فی الصبح من الروایۃ۔ اور یون ہی قبل
انقطاع خون کے بنا بر صبح روایت کے۔ فن۔ وہ روایت حسن من الامام رحمہ کیونکہ موت طاری ہونی ہو گیا
ایام منقطع ہو گئے۔ وعلیٰ ہذا الخلاف الصبی۔ اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہے۔ فن۔ کہ امام رحمہ کے
نزدیک غسل دیا جادے نہ صاحبین کے نزدیک۔ لہذا ان الصبی احق بندہ الکرامۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہے۔ فن۔ کہ بغیر غسل کے طاهر قرار پادے۔ ولہ ان السیف کفی عن غسل
فی حق شہداء احد بوصف کو نہ طرہ۔ ادا امام رحمہ کی دلیل یہ کہ شہداء احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی
ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ فن۔ کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاذ ذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ کما رواہ ابن جان۔ ولا ذنب علی الصبی۔ اور طفل پر
وہی گناہ نہیں ہے۔ فلم یکن فی معناہم۔ تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا۔ فن۔ پس طفل کو غسل دیا جادو
دریہی اولیٰ ہے۔ الفتح۔ اور بخون پیدا ہونے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ زرع۔ ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا یزرع
عند شہابہ۔ اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جادے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جادین۔ کما روینا۔ بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ فن۔ تو نہ زلوہم الخ۔ بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رحمہ کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا دو پستین جدا کر دو اور انکو ان کے کپڑوں و خون میں دفن کر دو
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ویزع عنه الفرو۔ اور جدا کر دو جادے شہید سے پستین۔ والحشو۔ اور
روئی وغیرہ سے بھراؤ کی چیز۔ والسکح۔ اور تھپار۔ والخت۔ اور منڈے۔ فن۔ ٹوپی و بانجامہ لم یحط
لانہا لیست من جنس الکفن۔ کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں۔ فن۔ پس اصل یہ تھمرا کہ جنس
کفن سے نہ اتار دیا جادے۔ ویزیدون ویتقصون ما اشار واما مالکفن۔ اور بڑھادین و گھٹادین جب کہ
سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے۔ فن۔ یعنی کفن سنت پورا ہو۔ الکافی۔ اور نقیہ ابو جعفر
نے کہا کہ بانجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی۔ المحیط۔ اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہے۔ الا سبیحانی و التحف۔ حوط لگا جادے۔ البحر۔ ومن ارتش غسل۔ اور جو کوئی ارتش پاوے غسل
دیا جادے۔ و ہومن صار خلفانی حکم الشہادۃ للیل مرافق الحیاء لان ہد لک یخف اثر انظم فلم
یکن فی معنی شہداء احد۔ اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں بھانا ہو گیا جو حصول راحت جات کے کیونکہ یہ رحمت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا۔ والا ارتش ان یا کل۔ اور ارتش
یہ کہ کچھ کھا دے۔ اویشرب۔ یا کچھ پیے۔ اوینام۔ یا سو جادے۔ فن۔ یا خرید وخت کرے یا بہت کلام
کرے یا ناز پڑھے۔ البدل الخ۔ اوید اوی۔ یا اسکی دعوت کی جادے۔ اویشغل من المعرکہ جہا۔ یا مکر میں
زیادہ متغلب کیا جادے۔ فن۔ بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے۔ التحف البیضاء المینع۔ لانه مال بعض مرافق الحیاء و شہداء احد ما تو اعطاشا۔ کیونکہ اس نے
بعض راحت جات حاصل کی۔ اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے۔ والکاس تد اعلیم۔ حالانکہ بانی کا پیاسہ
انپر پھرایا جاتا تھا۔ فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ۔ مگر انہوں نے خوف نقصان شہادت کے اسکو
پینا قبول نہ کیا۔ فن۔ لم یجد نہ واقفہ و دع۔ اپنے متغلب سے اسوجہ سے آٹھا لایا جادے کہ اسکو گھوڑے نہ روئے
والین۔ فن۔ تو یہ متغلب کرنا کچھ مضر نہیں ہے۔ لانه مال شیان من الراحة کیونکہ اس نے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ بھر جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہے۔ واسطیٰ عالم۔ کمان رعایا میں ہو لیکن شعب الایمان میں ابو جہم بن حذیفۃ العدوسی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچا زاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے ہم میں پانی بٹکاؤں اگر اس میں کچھ رقی باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہاں بیجا تو میں نے جا کر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص میں پس میں نے کہا کہ پانی پلا دوں اسنے میں ایک آواز آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں بیجا پس میں نے ہاتھ پھیرا تو دیکھا کہ اسنے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچا زاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رحم سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہل و عباس بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رونے لگا کہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عباس رونے لگا کہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عباس پاس لیجاؤ اور عباس تک پہنچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ مترجم کتا ہے کہ واقعی رح نے عکرمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت واقعہ بعلبک میں بیان کی ہے لیکن واقعی رح سے یہ لوگ توی بن۔ واسطیٰ عالم۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حال پوچھا ہے۔ پس میں مقتولوں میں ڈھونڈتا ہوا چلا آیا کہ آخری رقی ہے اور دیکھا کہ بدن پر تلوار و تیر و نیزہ کے ٹکڑے شتر زخم میں پس میں نے کہا کہ اے سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کیا ہے اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور بھی سلام ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ فدا ہو گا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ مدد ہو چکا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المصنفی عبد الملک رح۔ سب سے توی فوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الایامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حلقہ آور ہوئے ہر چند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ ومن جمیعہم۔ ولو آواہ قسطا و خیمۃ کان مرتثا۔ اور اگر ایک بڑے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اسنے ارثاٹ پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو لقی حیاتی مضمی وقت صلوٰۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا ہاں تک کہ وقت نماز گذرا۔ ف۔ یعنی جنت پر سے نماز واجب ہو جاتی ہے۔ و ہو لعقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس و سمجہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اشارہ سے پھرنے پڑتا ہے۔ فہو مرتث۔ تو اسنے ارثاٹ کیا۔ لان ملک الصلوٰۃ صارت دنیا فی ذمہ و مومن احکام الاچار۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ مقرر ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔ قال و ہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ البیہقی۔ ع۔ اور اگر حواس و سمجہ سے قائل ہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک رات دن سے نماز جتنا ہے۔ مختصر الکرخی۔ ع۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ قائل ہو کیونکہ شہداء احد میں کوئی اتنی دیر تک جیتا نہیں رہا۔ ف۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرثیہ۔ المخلصہ۔ ولو اوصی بشئ من امورا لاخرۃ کان ارتثا ثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ سبی ارتثا ث ہے۔ لانه ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یكون لانه من احکام الاموات۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ ارتثا ث نہیں کیونکہ یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ فسن۔ قال الصدوق الشہید رحمہ اللہ دنیا کی وصیت میں بالاجماع ارتثا ث ہے۔ شرح الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور دنیا میں ارتثا ث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثا ث نہیں کہا تو درحقیقت کچھ اختلاف نہیں رہا۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رحمہ کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے درانتخاب میں دیکھا کہ جو ہرہ میں اسی کو اصح کہا۔ م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثا ث ہو سکتے کہ ثرائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثا ث نہیں ہے۔ القیین دت۔ پھر جس نے ارتثا ث پایادہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور آخرت میں شہید ہے۔ م۔ ومن وجد قعیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول لاہودہ غسل دیا جاوے۔ سن۔ اگرچہ تبصیر سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدتیہ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قسامت و دیت ہے۔ سن۔ نہ قصاص۔ فحفت اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا۔ سن۔ پس عہدہ ار احد کے معنی میں نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انه قتل بجدیدۃ ظلم۔ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ وہ دھار دار چیز سے اذراہ ظلم کے مارا گیا ہو۔ سن۔ جیسے مثلاً ڈانکا بٹھا اور کوئی مقتول ہوا تو قتل ظالم معلوم ہے اگرچہ عینی نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وهو عقوبۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ سن۔ مگر قاتل حسین نہیں۔ والقاتل لا یخلص عنہا ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چشمکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبی۔ یا تو وہ دنیا میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ سن۔ بہر حال وہ عقوبت قصاص میں گرفتار ہوگا مگر۔ اور اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ اصل قتل اذراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہو یا اس نے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا قصد کیا تھا اور ثرائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اس وقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق خود دیکھی اور مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو۔ فانہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رحمہ کے نزدیک شرط یہ کہ دھار دار چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھا یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اس میں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند ابی یوسف و محمد۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ مالا یلیث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درج نہیں کرتی وہ قتل توار کے ہے۔ سن۔ حتی کہ بھاری پتھر و لٹھ کے قتل سے جب کہ ظلم معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر تیلی ٹکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا اگر اتفاق سے ہو گیا تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ و یعرف فی الجنبایات ان اشارۃ المد تعالے۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں انشاء المد تعالے معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ سن۔ مثلاً حد زانیہ میں جرم ہوا۔ او قصاص میں۔ یا قصاص میں۔ سن۔ مثلاً کسی کو نافع قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق تو قصاص میں قتل ہوا۔ غسل فصل علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور آسپر ناز پڑھی جاوے۔ سن۔ جیسے روایت بخاری میں ماعوذ بن اذک رضی اللہ عنہ کے واسطے نہا ہو۔ لانه ہاؤل فطیہ لا یفاؤ حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اس نے بدل کیا اپنی جان کو ایسے حق و فدا کرنے میں جو اس پر واجب ہوا تھا۔ سن۔ پس اس بات میں تو قاتل نے عذر

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداً واحد کے طور پر جان دیتا۔ و شہداً واحد بذلوا النفس لاتباع
مرضاۃ اللہ تعالیٰ۔ اور شہداً واحد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں۔
ف۔ پس اس میں اور آئین برابر ہی۔ ظالمین ہم۔ تو یہ مقتول اُن شہداً کے ساتھ لاحق ہوگا۔ و من
قتل من البغاة۔ اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں۔ او قطعاً الطریق
بارہز نون میں سے قتل ہوا۔ لکم یصل علیہ۔ تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ لان علیا رزم لم یصل علی البغاة
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر ناز نہیں پڑھی۔ ف۔ یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی۔ اور اس
وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ بحکم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ
کو نہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہو
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رزم کو ان کے پاس بھیجا۔ ابن عباس رزم نے ان کے شہادت دے دیے اور آیات
واحادیث سے انکو قائل کیا پس بتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے
نہروان کو جا کر حضرت خیاب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم اپنی جانب رزم
ہوئے اور ثرائی بن خوج کا سردار ملا گیا اور یہ سکہ کا ذکر ہوا اور وہاں سے کو نہ واپس آئے۔ سر دہی نے
کہا کہ آپ نے مقتول خراج کو غسل نہیں دیا اور نہ ناز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ
باغی ہیں اور یہ ان کے واسطے زجر و عقوبت ہے۔ مع۔ جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسپر ناز نہیں پڑھی۔ کافی صحیح مسلم عن جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ اور ہی ابو یوسف رحمہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی۔ یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے اور علوانی رحمہ نے کہا کہ علی الاصح اسپر ناز پڑھی جاوے۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
بکے ناز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر ناز نہ ہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی۔ سطح
مروجہ پر لوگوں کو منع نہ کیا۔ م۔ جس سے ملک میں فساد کرنا یا لگا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کر
ثبوت ہوا تو وہ باغیوں درہز نون کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔ جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ
بھاڑنے سے مرادہ غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہ ہو تو مارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ قتال کفار یا قصد جاد میں جو شخص
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اسے ارشاث پایا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے انہی واسطے امام مصنف
نے یہ نہیں کہا کہ مرتد شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے۔ صرح بنی الفتح
آخرت کے شہید دن میں سے ایک مبطون ہے یعنی جو اسہال و پیت کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور
اس میں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔ سوم۔ مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا۔ سوم۔ ذات الجنب میں مرا۔ چارم۔ طاعون
میں مرا۔ اور اس میں ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ تقدیر سے گزیر نہ کرے۔ پنجم۔ غرق یعنی ڈوب کر مر گیا۔ ششم
جل کر مرا۔ ہفتم۔ اوپر سے گرا۔ ہشتم۔ کچل کر مر گیا۔ نهم۔ خطا سے قتل ہوا۔ وہم۔ کسب حلال معاش کے
کسی صدمہ سے مرا۔ یون ہی علم دین حاصل کرنے میں مرا۔ اور علامہ سیوطی نے قریب بیس کے شمار کیے ہیں۔ ہجری ہجرت
تو دنیا مثلاً محمدؐ انہو اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤں میں پیرتا و سیرتا شاؤ وغیرہ
کمر و ہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عاصی کے ساتھ ایتھ ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے۔ مع حسن نیت۔ کیا نہیں
دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام و حیثیت و قیمت کے طالب ہیں انکو مرتج حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے۔ فافہم

والله تعالى اعلم بالصواب -

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں - الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ - نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے - **ف** یعنی شیخ نہیں ہے - فرضہا وظلما - خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو - **ف** اور امام شافعی بھی متفق ہیں مگر جب دروازہ کھلا ہوا اور آگے سترہ نہ بٹھا چھت پر نہ ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے - خلافاً للشافعی فیہا - ایسین امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں - **ف** یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہ ہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے - نووی رحم نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے - السردجی - مع - ولما ملک فی نفسہ اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض میں - **ف** یعنی واجبات میں حتی کہ طواف کی دو رکعت وسنت فجر و وتر بھی جو تقدیر واجب ہیں امام مالک رحم کے نزدیک نہیں جائز اور نوافل جائز ہیں - کما فی الذخیرۃ المالکیہ - اور یہی قول امام احمد ہے - مع - اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازیں جائز ہیں - لانه صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبۃ یوم الفتح - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی - **ف** دو رکعت جیسا کہ مصححین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صحیح ہے - اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس مصححین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی وطبرانی رحم نے ابن عباس سے صحیح روایت کی - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد و ابن جابر نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا - اور حدیث عبد اللہ بن السائب رحم میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نماز میں سورہ المؤمنون شروع کی - کما رواہ ابن جابر فی الصحیح - مع - وجہ قول مالک رحم یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ پیچھے کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نص مرتج جازم ہے - ولانہا صلوٰۃ استجمعت شرائطہا - اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے و نہ طہارت و ستر و استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردید صحیح نہیں - لوجود استقبال القبلة - کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا - لان استیعابہا لیس بشرط - کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے - **ف** کیونکہ وہ تو ممکن نہیں ہے - بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین و محبت - بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ - ان طرأ بینی للطائفین الکافین والرکع السجود - کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی باکی رکھنا مرتج اجادت نماز ہے - مع - ہمارے نزدیک اس میں جماعت بھی جائز ہے - فان صلی الامام بجماعۃ فیہا - پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی - فجعل بعضهم ظہرہ الی ظہر الامام جائز - پس بعض مقتدیوں نے اپنی بیچہ امام کی بیچہ کی طرف کی تو جائز ہے - **ف** کیونکہ اقتداء کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہاں دونوں بائیں موجود ہیں - لانه متوجہ الی القبلة - کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے - **ف** ایسے کہ وہاں عین قبلہ ہے جدھر متوجہ کرے ولا یعتقد امامہ علی الخطا - اور وہ اپنے امام کو بھی خطا پر نہیں جانتا - **ف** اگر کما جادے کہ پھر جب اندر جی

ساتھ میں جان قبلہ نہیں معلوم ہو مسافروں کے تحریر سے جماعت تحریر اور مقتدی کی پیشہ امام کی پیشہ کی طرف ہوتی اور مقتدی جانتا ہے تو حکم یہ کہ مقتدی کی ناز جائز نہیں ہے۔ پھر بیان بھی یہی صورت ہے تو جائز نہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ بیان قبلہ تحقیقی معلوم ہے اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہے۔ بخلاف مسئلہ التحریر۔ بر خلاف مسئلہ تحریر کے۔ فن۔ کہ وہاں مقتدی کی تحریر میں قبلہ ایک طرف اور امام کی تحریر میں اس کے برعکس جانب ہر حتی کہ ایک کی پیشہ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہے پس اقتدار صیح نہیں جبکہ امام کو اپنی رائے میں خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہے اور تحریر میں ہر ایک کا تحقیقی قبلہ وہی ہے جس طرف تحریر واقع ہو۔ و من جعل منهم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوٰۃ۔ اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیشہ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اس کی ناز نہیں جائز ہے۔ فن۔ کچھ ایسے نہیں کہ قبلہ رخ نہیں رہا بلکہ۔ لتقدم علی امامہ۔ بوجہ اس کے امام سے مقدم ہو جانے کے۔ فن۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت کمرہ ہر لہذا درمیان میں کوئی چیز حائل کر دے تو کراہت نہوگی۔ الا یضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے۔ وبالعکس۔ العنابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد المحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہے۔ و اذا صلی الامام فی المسجد المحرام وحلقی الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوٰۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد المحرام میں ناز تحریر یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیوں کی کثرت وغیرہ سے لوگوں نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی ناز میں اقتدار کی۔ فن۔ تو ظاہر ہے کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اسکے پیچھے صف مقتدیوں کی ہو اور دوسری دیواری دوسری دیواروں کی طرف صفین مقتدیوں کی متوجہ ہیں اور سب نے امام کی اقتدار کی۔ فمن کان منهم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ توجہ کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اس کی ناز بھی جائز بشرطیکہ جس جانب امام ہو اس جانب میں نہو۔ فن۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلاوگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظهر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا وہی ہے بڑھا ہونا تو جب ہی ظاہر ہو گا کہ طرف ایک ہو۔ فن۔ تو امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اس کی ناز فاسد ہے بر خلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف ہیں م۔ اگر امام خانہ کعبہ میں اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو اور مقتدیوں نے باہر سے اقتدار کی تو صیح ہے۔ ح۔ و من صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوٰۃ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر ناز تحریر تو اس کی ناز جائز ہے۔ فن۔ یعنی ناز ہو گئی اگرچہ کمرہ ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رخ کا خلاف ہے۔ فن۔ بلکہ بالکمال کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ زجرہ الما لہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استہمال کرنا اور بالکمال کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہے تو چھت پر دونوں کے نزدیک جواز نہو گا اور ہمارے نزدیک۔ و ہر لان الکعبۃ ہی العرصۃ والحوار الی عنان السماء عندنا وون الہما۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان وقفا و خالی آسمان تک ہر شے وہ عمارت۔ فن۔ یعنی دیوار و چھت نہیں ہے۔ لانه یثقل۔ کیونکہ وہ نہ منتقل ہو سکتی ہے۔ فن۔ پس اگر وہی پھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہے لا تحریر انہ لو صلی علی جبل الی قبیس جائز ولا بناء بین یدیه۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کہ وہ ابو عبس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہے پھر حکم ناز تحریر ہے تو جائز ہے حالانکہ اس کا سامنا عمارت سے ممکن نہیں ہے

نہی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ فقہاء
 نامہ سان کعبہ پر پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو ناز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک تعظیم مگر
 بات اتنی کہ چھت پر چڑھ کر چرچنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النبی عنہ عن النبی صلی علیہ وسلم اور
 اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں مخالفت وارد ہوئی ہے۔ **فت** چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی
 روایت ہے کہ سات مقام میں ناز جائز نہیں خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ و گھور سے پر اور جہان اونٹ وغیرہ
 ہونے ہوں اور عام میں اور جہان سات کو اونٹ بندھتے ہیں اور بیچ راستہ میں۔ ورواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور
 تنقیح التحقيق میں کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توشیح اور دوسروں نے تعصیف کی۔ مع۔ ا۔ حاصل
 عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط ناز موجود ہونے سے نفس ناز صحیح ہے۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر
 جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اس طرف پیشگی نہ تو ناز باطل ہے۔ مع۔ امام نے عورتوں کی نیست
 کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اسی کی جہت میں استقبال کیا تو کل کی ناز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولی
 جو سجدہ اپنے محل میں ادا ہو محتاج نیست نہیں ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے
 چھوٹنا جب ہی مجبر ہے کہ درمیان میں پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہو کہ کعت چھٹی یا سب
 تو دونوں کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو ناز فاسد ہوئی۔ الثانیہ۔ جس چیز میں
 دلیل سے اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اس پر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے
 میں تردد ہو تو اسکو ترک کرے۔ التعلیہ و محیط السرخسی ۶۔

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں ناز کے بعد زکوٰۃ ملانی لینی۔ کمافی قولہ تعالیٰ۔ اقموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ الایہ۔ اور حدیث
 اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوٰۃ و ایتاء الزکوٰۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوٰۃ فرض
 ہوئی تو مصنف رحمہ نے بعد ناز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ
 ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے سے بھی فعل
 وجوباً بجا لانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو کچھ
 یا اسکا غلام نہو خالصاً لہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے۔ مع۔ واضح ہو کہ
 زکوٰۃ دین کے کٹے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرب و امتی ناز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوٰۃ کے یہ
 معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کر دنگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہو ننگا پس
 یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء و علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ
 ملک مالی نہیں ہے۔ منع۔ حضرت ابو ذر غفاری کی حدیث میں ہے کہ مال کی بنیادیت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا
 کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اسکی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ دھوکے
 نازے آکر اسکو سینگوں و گھروں سے مارینگے اور دوسرا دار کرنے تک پہلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یا تنک
 کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو۔ ورواہ الترمذی وغیرہ و حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبہ۔ زکوٰۃ واجب۔ **فت**

یعنی قطعی ہے حتیٰ کہ اسکا منکر کافر ہے۔ بالا جماع۔ سات شرط کے ساتھ چار ملک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ ہر
 ہر۔ علی الحجر۔ آزاد پر۔ فتن۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو۔ مالا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ مالا قائل
 مائل ہو۔ فتن۔ پس مجنون پر نہیں۔ سوم۔ ابلایع۔ بالغ ہو۔ فتن۔ پس غفل پر نہیں ہر۔ چارم۔ المسلم۔
 مسلمان ہو۔ فتن۔ پس کافر پر نہیں ہر اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع مذاب پاویگا۔ پس مسلمان مائل یا
 آزاد پر وجوب۔ اذال ملک نصایا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فتن۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے
 استقدر جیسے زکوٰۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکاتاما۔ مالک ہونا بلکہ
 تام ہو۔ فتن۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ فرخدار یا مکانب کا مال ہو اور کسی پر ضمانت
 کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مرد پر ہنوز وصول نہیں ہوا ہر نو۔ سوم۔ و حال علیہ التحول۔
 اور اس پر ایک سال گزرجاوے۔ فتن۔ پس بدون سال گزرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہر اگرچہ زکوٰۃ
 کا سبب یعنی مال موجود ہر۔ بیان ہر ایک کا یہ ہر۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب
 ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ فتن۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
 فرض کرنے والا ہے۔ و لقولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم
 فتن۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا تمسکوا وصوموا شہرکم و ادا زکوٰۃ
 اموالکم و اطیعوا اللہ و اطیعوا امرکم عند خلوا جہہ ربکم۔ اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ و رواہ ابن جہان
 و اسحاق بن ابی امامہ رحمہ اللہ و ابو اللہ دارقطنی اسر عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے۔ و رواہ الطبرانی۔ و علیہ اجماع
 الامة۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ فتن۔ حتیٰ کہ جو منکر ہو کافر ہو اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
 وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدا سے اسلام میں جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ سے اسکے مثل یعنی
 دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نہیں ہے۔ کما فی حدیث ابو داؤد
 و النسائی۔ پھر یہ نسخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرنے اور یہی ائمہ اربعہ و جمہور علماء کا قول
 ہے۔ مع۔ اگر کتنا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مطلق ہو اس پر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد
 بالوجوب الفرض لانه لا شبهہ فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ فتن۔ خلاصہ یہ
 کہ شروع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت ہو نہ چاہے اگر قطعی بلاشبہ ہو
 تو ہم اسکو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور بیان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ
 شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ
 انہر انکے اموال میں زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو انکے نوکروں سے یکساں نہیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ کما فی السنن و غیرہ
 تو فرض کا اطلاق مجموعہ ہر۔ م۔ و اشتراط المحرۃ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اس واسطے
 ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ فتن۔ اور امام جصاص رحمہ نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ
 جابر رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد
 نہ۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جبکی گردن و ہاتھ دونوں ملوک ہیں اس پر
 زکوٰۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد جو نے پر زکوٰۃ صحیح ہر۔ م۔ و العقل و البلوغ لما تذکرہ۔ اور عقل و بلوغ شرط
 ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ والا سلام لان الزکوٰۃ عبادة۔ اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہر کہ

زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہوا۔ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدار ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب یہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدار کر دیا ہے۔ ورنہ چنانچہ فرمایا کہ غنم کے پانچ دست سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ اس اوٹ سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رحمہ اللہ۔ بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تو نگران سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر اپنے مال و حاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانه لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھنا ضرور ہو۔ و قدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدار کیا ہے۔ ورنہ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوۃ نہیں یعنی واجب ہوا نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ورنہ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رحمہ اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عمر رحمہ اللہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رحمہ اللہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رحمہ اللہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں حاتم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور بانی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ برین اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ و لانه ممکن بہ من الاستثناء۔ اور اسوجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھنا و کمنا۔ ورنہ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھادے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوۃ نکالے لاشتمال علی الفصول المختلفہ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ و الغالب تفاوت الاسعا فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نزول کا تفاوت ہوتا ہے۔ ورنہ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھنا ضرور ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فاویر الحکم علیہ۔ تو حکم ادا سے زکوۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ورنہ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دینے کر دیا اس پر بھی زکوۃ ہے حالانکہ وہ ان کچھ بھی بڑھنا نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حاکمیت ہے کہ اس نے زمین کے مال کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حاکمیت معتبر نہ ہوتی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ نہ کو رہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا تم قبل ہی واجبہ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ حتیٰ کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لانه مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضا ہے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ورنہ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل جاسیے پس بیان خارج سے ظاہر ہے کہ زکوۃ تو فقیہ کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب ۱۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوۃ ادا کرنے میں دیر سے جائز ہے۔ لان جمیع العزوفت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے اداء کا وقت ہے۔ ورنہ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے اداء کا وقت موت تک ہے

ولہذا لایضمن بہلاک النصاب بعد التفريط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاوار زکوٰۃ دیدینے میں تفریط کی پھر مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوتا۔ وفت۔ یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی واحد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالافتاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک وجوب کا گناہ ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دیدے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرط ہے۔ و لیس علی السبیل والمجنون زکوٰۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ وفت۔ یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ کے وفت۔ کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کہا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رحمہ کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے۔ شمس اللہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہیں۔ مع۔ فانه یقول یہی عزائم مالیتہ فتعبر بسائر المئون کثفۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تمام مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جو رزق کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولہذا انہا عبادة فلا تتاوی الا بالاختیار تحقیقاً معنی التاملاً ولا اختیار لہما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلا کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ وفت۔ حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیار ہی بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنت الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنت ومعنی العبادة تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ وفت۔ اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گزرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون ہیں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق فی بعض السنتہ اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ وفت۔ اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ انکان فی ہوا لا صح۔ فمومنہ۔ فافاقہ فی بعض الشہر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا۔ وفت۔ خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام صیئ کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعشر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انھوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا۔ وفت۔ پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو منفق ہے لیکن ظاہر الروایہ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ طاری ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی۔ اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں

کچھ فرق نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی ظاہر ارادۂ ہر مع۔ حتیٰ کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ **و**۔ عند ابی حنیفہ انا اذ ابلیغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب بمشون ہی بالغ ہوا **ف**۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ باعتبار الحول من وقت الافاقہ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ **ب**۔ بمنزلۃ الصبی اذ ابلیغ۔ بمنزلۃ طفل کے جب بالغ ہوا۔ **ف**۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رحمہ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں۔ **ل**۔ ما تو زکوۃ واجب ہوگی۔ **م**۔ اور جو بار بار مجنون و فقیق ہوتا ہے وہ بمنزلۃ عاقل کے ہر مع۔ اگر تمام سال انعام رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ق**۔ فاضیخان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولیٰ یا قرض خواہ کی ہے۔ **س**۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ سولیس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ **ل**۔ لانه لیس بالک من کل وجہ لوجود المانی و هو الرق۔ کیونکہ وہ ہر درجہ سے ملک نہیں کیونکہ ملک کے مثانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رعیت ہے۔ **ف**۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر حبس ایک دم رہے وہ غلام ہے۔ **و**۔ ولذا لم یکن من اہل ان یتق عبدا۔ اور ایسوجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ اپنے غلام کو آزاد کرے۔ **ف**۔ شامکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خرید لیا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ **م**۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ **ح**۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ من کان علیہ دین یحیط بآلہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو۔ **ف**۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اسد قعالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانور کی زکوۃ بر خلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جبکہ مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **ف**۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ **م**۔ وقال الشافعی۔ **ع**۔ جب۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ف**۔ یہی انا صرح قول ہے۔ **ت**۔ تحقق السبب و ہو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ ملک ہونا نصاب نامی کا۔ **ف**۔ یعنی ایسے نصاب کا جب میں فوت ہو یعنی بڑھاد ہے۔ **و**۔ لانا انہ مشغول بحاجۃ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ **ف**۔ اور وہ ادا سے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا و آخرت میں ملک ہے۔ **ف**۔ فاعثر معدوماً تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ **ک**۔ الماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ بانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ **ف**۔ پس اسکے ہوتے ہوئے نیم جائز ہے۔ **و**۔ ثیاب البذلۃ۔ اور جیسے فردی رزمرو کے کپڑے۔ **و**۔ المہنتہ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ **ف**۔ کہ انکا ہونا زکوۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ **م**۔ اگر مرد پر زکوۃ کا مہربا دی بانی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں۔ **ح**۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور شلخ نے کہا کہ اگر دین مہرا کرنے کی نیت ہی ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اسکا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ **ا**۔ ابو اہر۔ مترجم کتا ہے بلکہ بیان اسی پر فتویٰ رہیگا۔ **م**۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر قرضہ ہو تو زکوۃ ساقط نہوگی۔ **ا**۔ ابو اہر۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ **و**۔ ان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زیادہ ہو **ن**۔ کی انفاصل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوۃ ادا کرے۔ **ا**۔ اذ ابلیغ نصاباً۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی حد نصاب

کو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجة مع حاجت سے فارغ ہونے کے۔ **ف** یعنی نصاب بھی ہو اور سبب حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد یہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جتہ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندہ دن کی طرف سے ہو۔ **ف** اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے جرائی کے جانور دن کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہو۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا يمنع دین النذر والكفارة۔ حتی کہ جسے نذر و کفارہ کا قرضہ ہو وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ **ف** مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسے قسم کا کفارہ لازم ہو اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گزر گیا تو اسے دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لیے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کریگا۔ و دین الزکوٰۃ۔ اور بادی زکوٰۃ۔ **ف** پس اگرچہ نے والے جانور دن کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ۔ مانع حال بقا، النصاب لانه منقصر بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے در حالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ **ف** اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ ولذا بعد الاستحکاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ **ف** یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سبب اس نے تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ فرمہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور اس پر سال گند گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور وبری میں ہے کہ اگر جرائی کے جانور دن کی زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہو سے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا۔ خلافاً لفرقیہما۔ زفر رحمہ نے دونوں صورتوں میں خلاف کیا۔ **ف** یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ **ف** جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروسی عنہ۔ بنا برہان روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ **ف** یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدو دن ذکر خلاف کے بھی دی ہے کہ دونوں صورتیں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبہ۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے۔ وهو اللہ فی السوا تخم وناہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ جرائی والے جانور دن کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ **ف** اگر کما جادے کہ سوا سے جرائی کے جانور نہ گئے نقد و اموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی۔ فان المملک نوابہ۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ **ف** پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیر دن کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ مع۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالہم صدقۃ الایہ۔ لے آئے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر و عمر و جانور دن و نقد و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر معارف حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معدوم ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہو گا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر بوس کا ہاتھ پھیرے گئے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان دیکر کرنی بھر دہ بیع در خیفۃ استحقاق میں ملی گئی اور مشتری کے ٹمن کی ضمان اس ضمان پر آئی تو مشایخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ البتہ لعل۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

فان مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیر دن کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ مع۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالہم صدقۃ الایہ۔ لے آئے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر و عمر و جانور دن و نقد و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر معارف حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معدوم ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہو گا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر بوس کا ہاتھ پھیرے گئے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان دیکر کرنی بھر دہ بیع در خیفۃ استحقاق میں ملی گئی اور مشتری کے ٹمن کی ضمان اس ضمان پر آئی تو مشایخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ البتہ لعل۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

مقتدا فرمواہ گئے اسکو صاف کر دیا تو جو وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ فتح
 ہر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دوسو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور
 اگر صرف دوسو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب ہوگی۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
 حاجت سے بھی فانیع ہو لہذا فرمایا۔ و لیس فی دور السكنی و ثیاب البدن و اثاث المنزل و دواب الركوب
 و عید الخدمہ و سلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں
 اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں
 میں اور استعمال کے تھیماروں میں۔ ف۔ اور اہل و عیال کے کھانے کے انج و طعام میں اور زینت و مجمل کے
 غروں میں جب کہ سونے و چاندی کے نمون اور یوں ہی موتیوں و باتوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں
 جب کہ تجارت کے واسطے نمون اور اسی طرح ان غلوں میں جو بیع کے واسطے خریدے ہوں۔ البسوط۔ لانا
 مشغولہ بالماجہ الاصلیہ۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھرنی ہوتی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
 لیتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقہ یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں لیست
 بنامیہ ایضاً۔ اور یہ چیزیں ہر حاد دالی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیاء
 تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نہیں ہو۔ علی ہذا
 کتاب العلم لا ہلما۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الانہ سرخی نے شرح بسوط
 میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اسقدر مالک ہو کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اسکو
 ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس
 نمون بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو انہیں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ نمونین ہے
 لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکاکی۔ اگرچہ کتابیں
 تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ والآلات المحترقین۔ اور
 اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول
 ہیں جیسے باورچیوں و حلوانیوں و زنگریوں کی دیگیں و کڑھاد وغیرہ اور عطاروں و دھریوں وغیرہ کے آلات۔ اور
 ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں انکو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارگیروں نے ایسی چیزیں
 خریدیں کہ جنکا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے ملبوں و دشمنان و ریہ در میٹھا خریدی اور ناٹوائی نے لکڑی و نمک
 روٹیوں کے لیے خریدی اور دباغ نے جڑے کے لیے چربی و تیل خریدی تو چاہے جقدر روپیہ کے ہوں انہیں زکوٰۃ واجب
 نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جنکا اثر باقی ہوئی چیزیں رہتا ہے جیسے رنگہ زریے کے کسم و زعفران و رنگ خریدی اور باورچی
 نے قہر کے تل خریدے تو انہیں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد اور سونا چاندی اور انکے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں
 کا قدر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوا بقی اسباب و اموال میں انہیں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
 ہوں تو جنگل میں چراالی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھروں میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر فرضہ
 ہو تو اس میں کئی صدقہ ہیں چنانچہ فرمایا۔ و من لم علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر فرضہ ہے۔ فحجہ سن
 اور اسنے کئی برس اس فرضہ سے انکار رکھا۔ تم قامت بہ ہنتہ۔ پھر اسکے گواہ کئے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ
 پہلے نہ تھے حتی کہ یہ فرضہ اب ایسا فرضہ ہو کہ جسکے گواہ ہیں۔ لم یرکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس فرضہ کی

نزدیک۔ فن۔ اور مصنف رحم نے جو کہا کہ۔ قامت لم یثبته۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت لم یثبته اس
 کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس۔ باین طرد کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا
 اقرار کر دیا۔ فن۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ و باین طرد کہ اہل عدل کو اسنے معفی کر کے مدیون سے باین مین
 اور اسنے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال
 کے یہ لوگ گواہی دیں۔ المترجم۔ یوں ہی جب کہ گواہ قبول کئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے
 وہاں سے آ گئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر اتنا دے سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط۔
 شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی قبول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقرر ہو تو خواہ وہ تو گم ہو یا
 شکست ہو یا غفلت ہو بہر حال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ الا کافی۔ اگر قاضی نے اعلان کر دیا ہو کہ فلان غفلت ہے اور
 اس غفلت پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رحم کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب
 ہے۔ شرح الجامع الصغیر لفتاویٰ خان۔ امام محمد رحم کے نزدیک قرضدار شکر کے قرضہ پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ
 گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ وہی مسأله المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ
 ہے۔ فن۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں ملک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ محیط۔
 ۶۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ نفع۔ وفیہ خلاف زفر و الشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے
 فن۔ چنانچہ اس مسئلہ میں انکے نزدیک گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و
 من جملة المال المنفوق واللاتین والفضال والمنصوب اذالم یکن علیہ بئینة والمال الساقط فی البحر
 والمدفون فی المغازة اذا نسى مكانه والذی اخذه السلطان مصادرة۔ اور منجمہ مال ضمار کے وہ مال
 ہے جو منفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب
 کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جسکو جنگل میں دھیند کر دیا جبکہ اسکی
 جگہ معلوم ہو گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جد کر لیا ہو۔ فن۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں
 عین تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہیں۔ م۔ اور اگر حوائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ غاصب
 مقرر ہو۔ البحر۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الآتی والفضال والمنصوب علی ہذا الخلاف۔ اور
 بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ فن
 چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق وفوت
 البعد غیر مغل بال وجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق ہونا
 ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا محل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ فن۔ کہ حالت سفر میں اسکے قبضہ میں نہیں
 حالانکہ بالاتفاق اسپر صدقة فطر بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لازکوٰۃ فی مال الضمار۔
 اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف
 یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زلیعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابو حنیدہ قاسم بن سلام نے
 کتاب الاموال میں کہا کہ حدثننا یزید بن یزید بن یزید عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر لوقت الذی
 ۷۔ وہ وقت آوے حسین وہ اپنی زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے دہر قرضہ سے زکوٰۃ ادا کرے سو اسے اس مال کے

جو ضار ہو کہ اسکی امید نہیں رکھنا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان بن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک النخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوثر میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال میں ڈال دیا بھر جب عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندوں نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی تالش کی پس آپ نے میمون کو کھنا کہ ان لوگوں کا مال انکو دیدے اور انھیں اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضار نہوتا تو ہم انھیں گزرے برسوں کی زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ من ہشام عن الحسن قال علیہ زکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار دالے پر اسی سال کی زکوۃ ہو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں ایوب استخباتی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گزرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر صحیح سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوۃ بجا دے کیونکہ وہ مال ضار تھا اس میں ایوب رحمہ اللہ نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مقرر نہیں ہے۔ شافعی رحمہ اللہ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور یہاں تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ہو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوۃ تو وہ مال ہو جو نمود والا ہو۔ ولان مال بالقدرة علی التصرف۔ اور نہیں مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السمیل یقدر بہا ئہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جان آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لتیسر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتیٰ کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بہ سال کے زکوۃ واجب ہوتی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف مشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کو ڈالنا ممکن تو وہ ہنزدہ کوٹھری کے ہو گیا تاج الشریعہ۔ حتیٰ کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضار نہیں۔ ابھر۔ اور بعض نے کہا کہ سب کو ڈالنا متعذر اور حج عظیم ہے جو شریعہ نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اتوال ہی حج سے بندے نے اسکو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اس قدر اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس انظر قول دوم ہے۔ والعدا عالم پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقترنی او معسر یجب الزکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضہ ارتعیر ہو خواہ وہ مقر الدار ہو یا ثلثہ ست ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔ ف۔ جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطۃ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ ثلثہ ست ہو یعنی اسکی کمائی سے حکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کر لے پس ایسے قرضہ برابر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں بیعہ لازم نہیں ہے۔ وکذا لو کان علی جاحد۔ اور یوں ہی اگر قرضہ کسی شکر پر ہو۔ وعلیہ ہتہ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف۔ تو زکوۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں بھی صحیح ہے۔ الکافی ۲۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور بیہوش شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہونے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ نفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ باقانی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ و۔ یعنی وصول ممکن ہو کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دینگا۔ ع۔ الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح و ادق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ و۔ اسد اعلم ہم۔ و۔ لو کان علی مقرر مفلس۔ ادا اگر قرضہ کسی مدیون مقرر مفلس پر ہو۔ و۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہو مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا۔ ہ۔ فتوٰ نصاب عند ابی حنیفہ لان نفلیس القاضی لا یصح عنده۔ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رحمہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی ہانت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ و۔ عند محمد لا یجب للتحقق الا فلاس عندہ بالنفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام کے نزدیک نفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ و۔ ابو یوسف مع محمد فی تحقق الا فلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ و۔ مع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ بجانب الفقراء۔ اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں مگر رعایت فقراء کے۔ و۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقروں کو انکی حاجت روائی پہونچگی۔ م۔ ابن رسم نے امام محمد سے رعایت کی کہ ایک نے دوسرے کو دینے دی جسکو اسنے کئی سال نہیں پہونچا یا بھربا دیکھا تو مالک و دینیت پر گزری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م۔ ع۔ و۔ من اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ و۔ بااد کوئی چیز۔ و۔ نو اہا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ و۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ بطلت عنہا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ و۔ خلاصہ ۶۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کی واسطے ہو گئی۔ لا اتصال النیت بالعمل و ہو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل بعل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ و۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوئی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی۔ و۔ ان نو اہا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد بھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ و۔ ایسے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتیٰ ببيعہا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ و۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی تمہا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ و۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی لان النیت لم یصل بالعمل اذ ہو لم یجبر فلم تغیر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت مقرر نہوئی۔ و۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ و۔ لہذا یصیر المسافر مقیمًا بمجرد النیت۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ و۔ کیونکہ اتفاق کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ و۔ لا یصیر المقیم مسافرًا بالنیت الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ و۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ یون ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا۔

و۔ انہو یجوز ان یشتروا جاریۃ للتجارۃ و ان یشتروا جاریۃ للخدمۃ و ان یشتروا جاریۃ للزکوٰۃ

جب کہ گھر کا مقصد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان ہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے - مع - وان اشتری شیئاً و نولہ
 للتجارۃ کان للتجارۃ - اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی - لا تھا
 البتہ بالعلل - کیونکہ نیت متصل بعلل ہے - فن - یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے - بخلاف
 ما اذا ورث و نولہ للتجارۃ - بخلاف اسکے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اسکی نیت تجارت کے لیے
 کر لی - فن - تو وہ تجارت کے واسطے ہو گئی جب تک کہ اسکو فروخت نہ کرے - لانه لا عمل منہ - کیونکہ نیت
 کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا - ولو ملکہ بالمتہ او بالوصیۃ او بالنکاح او الخلع او الصلح عن التودد و نولہ
 للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لا یقترانہا بالعلل - اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہو یا عینی
 کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا - یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب مالک
 ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا نصاب کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت نہ کر لی تو
 ابو یوسف رحم کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعلل ہے - فن - یعنی ہبہ وغیرہ
 جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی - اور ایجاب و قبول تجارت یعنی
 بیع کے رکن ہیں - وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانه لم یفعلن عمل التجارۃ - اور امام محمد رحم کے نزدیک ہبہ
 چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی - فن - اور قبول مخصوص تجارت
 کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر مقدمات میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے - وقیل الا اختلاف
 علی عکسہ - اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے - فن - یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے
 ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی - الحاصل درم و دینار تو بذات خود میں تو انہیں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی
 چاہے جیسے رکھے اگرچہ بیع کرنے کی نیت سے روکے - اور جانور دن میں زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے خجل میں جڑا
 جاوے اور عروض و اسباب میں اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہو کہ بیع نیت کرے
 یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال میں بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے تو یہ عین اسباب
 و لاۃ نیت سے تجارت کے لیے ہونگے - ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی
 اور جو چیز اسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت
 صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے ہر زکوٰۃ لازم ہوگی - و - ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا
 بنیتہ مقارنتہ للاداء - اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو ادار سے متصل ہو - فن -
 یعنی ادار کے ساتھ موجود ہو - او مقارنتہ لغزل مقدار الواجب - یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب
 نکالنے سے متصل ہو - فن - یعنی بقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ
 کی نیت ہو - پھر چاہے غزار کو دینے کے وقت نیت نہ تو اول کافی ہے - لان الزکوٰۃ عبادۃ - کیونکہ فعل زکوٰۃ
 تو عبادت ہے - فن - اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کوکہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے - فکان من شرطہ البیتۃ
 تو اسکی شرط میں سے نیت بھی ہوئی - فن - تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو - والاصل فیہا الاقران - اور
 نیت میں اصل اقران ہے - فن - یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو - الا ان الدفع یتفرق سائر
 بات اتنی ہے کہ مقدار واجب بقدر دن کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے - فن - پس ہر بار نیت کرنے میں حج غدید ہے
 فاکتفی بوجودہا حالۃ الغزل - تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ہے

۱۰
 قریب ہر ایک چیز
 کی نیت تجارت ہے
 کیونکہ نیت تجارت
 کی ہے اور عین واجب
 ہے کہ نیت تجارت
 کی ہوگی

تیسیراً۔ بفرض آسانی دینے کے۔ **فـ** یعنی بفرض اسکے کہ حج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہو اور وہ سہل ہے کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کر لے۔ کتقدیم الفیتہ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ **فـ** کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حج شد بد ہو۔ م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتہً ویسے حکماً بھی کافی ہو۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا دکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر دکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر دکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر دکیل نے ہنوز فقرا کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ دکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰۃ میں غلط کر دیں تو دکیل ضامن ہوا اور دو موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا دکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو غلط کر دیا تو وہ امر تقابلے کے نزدیک ضامن ہو اور جواز کا طریقہ بھی ہے کہ فقرا اسکو دکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ دکیل کو کہا کہ جان چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہے کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ زمین کا تو خود زمین لے سکتا مگر اپنے فرزند یا بانی کو دے سکتا ہے۔ م م ع۔ درجنے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہو گا یا شاک کہ فقرا کو دیکھو۔ اگر کہا جو کچھ آغوسال تک صدقہ دون وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ السراجہ۔ ومن تصدق بجمع مالہ لانیوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ ہذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ لان الواجب جزو منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ **فـ** یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان شیعنا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ خلا حاجۃ الی التعمین۔ تو متعین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ **فـ** پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا فعل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب امتدند وغیرہ کی نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہو گا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ التبعین۔ ولو ادا فی بعض النصاب۔ اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ الموومی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی عند محمد رحم۔ یہ حکم امام محمد رحم کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الكل۔ کیونکہ جسقدر مقدار واجب تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ **فـ** مثلاً دو سو درم میں ۵۔ دیم سننے اور اسنے چالیس درم صدقہ کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے۔ کافی الزکوٰۃ وعندہ الی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جسقدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ **فـ** تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ خلاف مسئلہ اول کے۔ **فـ** جب کہ کل مال دید یا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ (دفعہ) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضہ دار کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہو گئی۔ **فـ** اور اگر قرضہ دار خود صاحب نصاب ہو تو قرضہ زکوٰۃ کا محل نہ ہو گا۔ بھی اصح ہے۔ محیط ص۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ اقا فیضان

معن۔ اگر فقیر کو معلوم ہو کہ یہ زکوٰۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ زکوٰۃ دینے والے کی نیت معتبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکوں و بھائیوں کو دینے والوں یا نیا بھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کیونکہ انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدون وغرضی کے ایام میں جو مرد عورتین کام کاج کرتی ہیں اور انکو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمعتبیات۔ اپنے پاس جو مال ہے اسکی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو طمان پر ہے دوا یا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے۔ البحر۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضہ دار کو بہہ کیا تو نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ زکوٰۃ میں سال قمری کا اعتبار ہے۔ القیثہ۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نفوذ یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلے تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتیٰ کہ اسکے گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخرین سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و بہہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ورنہ نہیں۔ ابدائع۔ اور اگر مال کل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملین تو ملایا نجاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ البحر۔ اور جو بعد ختم سال کے ملا بلا اتفاق نہیں ملایا جائیگا۔ شرح الطحاوی نصاب چاندی و سونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

باب زکوٰۃ السوائم کے بیان میں۔ سوائم جمع سائہ وہ جانور جو مباح جنگلون میں چرائے جاتے ہیں تو انکے نزد مادہ اندلے ہوئے میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاد اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ محیط ابدائع۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو انہیں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارہ ہوگی۔ ابدائع۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتیٰ کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عمل درآمد ہو تو انہیں زکوٰۃ نہیں رہی۔ طحطاوی۔ پھر میں نے در مختار میں شمنی رحم سے مصرح پایا قال محمد بن العلام الغیوب۔ المترجم۔ پھر سال بھر مباح میں چرائے والے بقصد مذکور سائہ میں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلا کے گئے تو وہ بھی سائہ میں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائہ نہیں۔ التبيين۔ اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر انکو جو جینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائہ نہو جاوے گئے مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کبھی سال اس سے خدمت لے اور بھی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ ملاحظہ۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر مادہ پورا نہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گزند گیا تو انہیں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ کاغیخان۔ اور اگر انکو تجارت کے لیے خرید اتھا پھر درمیان میں سائہ کر دیا تو جب سے کیا جو اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ محیط السرخسی۔ سوائم وقف اور صلہ میں زکوٰۃ نہیں۔ البحر۔ و۔

فصل فی الابل - فصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں - یس فی اقل من خمس ذود صدقہ - پانچ رہی اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ **ف** - اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ **ف** - فاذا بلغت خمساً پس جب مقدار پانچ پہنچے۔ **ف** - نو نصاب ہوا۔ سائمتہ - در حالیکہ یہ سائمتہ ہوں۔ و حال علیہا الحول۔ اور انہر سال پلٹ جاوے۔ فیہا شاة الے تسع - تو پانچ میں ایک بکری ہے تو تک۔ **ف** - بکری مادہ بجاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو۔ ابوجہرہ - اور پانچ کے بعد تو تک عفو ہر وہی ایک بکری رہیگی۔ فاذا کانت عשרا - پھر دس ہو جاوین۔ فیہا شاتان الی اربع عشرة - تو دس میں دو بکریاں ہیں جو دہ تک۔ فاذا کانت خمس عشرة فیہا ثلث شہاء الی تسع عشرة - پھر جب پندرہ ہو جاوین تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں۔ ۱۹ تک۔ فاذا کانت عشرين فیہا اربع شہاء الی اربع وعشرين - پھر جب ۲۰ ہو جاوین تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں۔ ۲۴ تک۔ **ف** - پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوئی۔ فاذا بلغت خمساً وعشرين - پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہنچ جاوین۔ فیہا بنت مخاض تو انہیں ایک بنت مخاض ہے۔ وہی الی طعنت فی الثانیہ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو۔ **ف** - مخاض حاملہ تو بنت مخاض اسماعطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اسکی مان گا بھن ہو جاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض بھی میں واجب ہوگی۔ الی خمس وثلثین - ۳۵ تک۔ **ف** - تو در بیان میں دس عفو رہے۔ فاذا کانت ستاً وثلثین - پھر جب ۳۶ ہو جاوین۔ فیہا بنت لبون - ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے۔ وہی الی طعنت فی الثالثہ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ الے خمس واربعمین - ۴۰ تک۔ **ف** - پس ۳۶ سے ۴۰ تک ۹ عفو ہیں۔ فاذا کانت ستاً واربعمین - پھر جب اونٹ ۴۶ ہو جاوین۔ فیہا حقہ - تو انہیں ایک حقہ ہے۔ وہی الی طعنت فی الرابعہ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ الی ستین - ۶۰ تک۔ **ف** - تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں۔ فاذا کانت احدى وستین - پھر جب ۶۱ ہو جاوین۔ فیہا جد حقہ - تو ۶۱ میں جد حقہ ہے۔ وہی الی طعنت فی الخامسہ - اور جد حقہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ الی خمس و سبعین - ۷۰ تک۔ یہی جد حقہ دینا پڑیگی۔ فاذا کانت ستاً و سبعین - پھر جب ۷۱ ہو جاوین۔ فیہا بنت لبون الی تسعین - ۹۰ میں دو بنت لبون ہیں۔ ۹۰ تک۔ فاذا کانت احدى وتسعين - پھر جب ۹۱ ہو جاوین۔ فیہا حققتان الی مائتہ وعشرين - تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں۔ ۱۲۰ تک۔ ہذا اشترت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے۔ **ف** - جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بلکہ صحیح ابن جابر میں حدیث عمرو بن یزید رضی اللہ عنہ میں مذکور بلکہ عائشہ اعصار سلف و خلف میں معمول و مشہور ہیں۔ ثم اذا زادت علی مائتہ وعشرين کتائف الفریقہ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریقہ دہرا یا جاوے از سر نو۔ **ف** - یہ پہلا دہرا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاة وحققتان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہوئی۔ **ف** - یعنی یک صد و بست کے در حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ - پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ و فی العشر شاتان - اور دس میں دو بکریاں۔ **ف** - یعنی ۱۳۰ - پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیا۔ چنانچہ - و فی خمس

عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں -
 یعنی ۱۲۵ - ہر دو حقہ میں بکریاں اور ۱۲۰ - ہر دو حقہ چار بکریاں - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور
 پچیس میں بنت مخاض - فن - یعنی ۱۲۵ - میں دو حقہ ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوسرا ناچلا جائیگا -
 الی مائتہ وخمسين - ایک سو پچاس تک - فن - جب ایک سو پچاس پورے ہوئے - فیکون فیہا ثلث
 حقائق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے - ثم تتألف الفریقہ - پھر فریقہ دوسرا یا جاوے
 فن - یہ دوسرا دوسرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - فن -
 یعنی ۱۵۰ - ہر پانچ بٹھے تو ۱۵۰ - ہر تین حقہ ایک بکری ہوئیں ہر پانچ ہر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر
 شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین
 بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - فن - پس ۱۵۰ - ہر - ۲۰۰ - بڑھے تو - ۱۷۰ - ہر تین حقہ چار بکریاں ہوئیں
 وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - فن - تو ۱۷۵ - ہر تین حقہ ایک بنت مخاض
 وفي ست وثلثین بنت لبون - اور ۳۶ - میں بنت لبون - فن - تو ۱۸۶ - میں تین حقہ ایک بنت لبون
 ہر - فاذا بلغت مائتہ وستادسعين - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہنچے - فیہا اربعہ حقائق - تو ۱۹۶
 میں چار حقہ ہیں - الی مائتین - دو سو تک - فن - اور اگر چاہے تو بچائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون
 دیدے - قابضخان - ثم تتألف الفریقہ ابدًا کماتتألف فی الخمسين التي بعد المائتہ والخمسين - پھر
 فریقہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوسرا یا جایا کر یگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوسرا یا گیا تھا
 فن - یعنی دوسو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۲ - تک پھر ۲۵ - بنت
 مخاض اور ۳۶ - ہر بنت لبون اور ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک - تو دوسو پچاس ہر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس
 کے واسطے بھی اسطرح ہر پانچ پر بکری یا تک کہ ۲۵ - ہر بنت لبون آخر ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک پس تین سو پر
 چھ حقہ ہوئے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - وبذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - فن -
 ہر کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہوا اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے کہا کہ
 اور یہی قول احمد ہے کہ - اذا زادت علی مائتہ وعشرين واحدة فیہا ثلث بنات لبون - جب ایک سو
 بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت ہون دینی پڑیگی - فن - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے
 نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صار مائتہ وثلثین
 فیہا حقہ وبنات لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہو جاوے یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ دو بنت لبون ہیں -
 یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑیگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ - ہوں تو
 دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہیں اور آگے
 معلوم ہو گا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمینات
 بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھوایا جائیگا ہر چلے و بچائے پر - فوجب علی کل اربعین بنت
 لبون وفي کل خمسين حقہ - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کر یگا - لما رو
 انه علیه السلام كتب اذا زادت الابل علی مائتہ وعشرين ففي کل خمسين حقہ وفي کل اربعین بنت
 لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرماں میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس

بڑھین تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک نبت لبون ہو۔ **ف**۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث
 انس رضی اللہ عنہ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود و ما و نہما۔ بدون شرط
 عود اس سے کم کے۔ **ف**۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں
 فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دسہ ۲۵ میں نبت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کتر سب صواب ہے۔ مخرج کتہا ہر بلکہ
 حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو نبت لبون ہو یا ایک زیادہ ہو تو نبت لبون چالیس تک
 اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہو لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی
 مخرج بن م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رحمہ اللہ۔ اور بخاری دلیل یہ ہے
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو جو فرماں دیا آسین اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من
 ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ **ف**۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ نفی کل خمس ذو دشاۃ تو ہر پانچ
 اس میں ایک بکری ہو۔ فتعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ **ف**۔ کیونکہ چالیس و
 پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس جتنے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انس رضی اللہ عنہ کے اور کم میں
 موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ نفع۔ میں کتہا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے
 تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک نبت لبون
 کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ بھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین نبت لبون۔ ۱۲۹۔ تک ہیں
 بھر جب پورے ۱۳۰۔ ہو جا دیں تو دو نبت لبون و ایک حقہ ہو الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے
 جو تفسیر شعرائی لگئی اور فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا مصنف رحمہ اللہ دیا ہے اس کو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اس
 بن راہو یہ نے سند میں اور طحاوی نے شکل الآثار میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے
 محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھے ابو بکر
 نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب میں بھیجا ہے پھر آخر تک روایت
 ذکر کی۔ آسین ہے کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو عادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و شافعی
 و ابن جان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مطر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤید
 اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
 و ابن اسیم و دیگر آثار صحیح میں نہیں معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر نبت لبون
 اور ہر پچاس پر حقہ ہے اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے نبت لبون چالیس تک جیسا کہ
 ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابوداؤد کے مرسل حاد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حاد بن سلمہ عن قیس بن سعد
 اسوجہ سے مخرج ہے کہ اول تو اسکے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت
 ہوتا ہے۔ سوم صحیح روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چارم اصل یہ کہ علو میں نقص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ حکم ہے اور وہ
 محتمل۔ تو یہی صحیح ہے لیکن عمرو بن حزم کا حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رحمہ اللہ
 حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے۔ و اللہ اعلم
 بالعداب بھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰۔ سے لیکر ۱۵۰۔ تک کیونکہ یہ مقدار صرف ۳۰ (۳۰) ہے پھر ۱۵۰۔ سے
 لیکر ۲۰۰۔ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک نقل ابتدا کے اور شافعی رحمہ اللہ

نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اذنٹ کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبعثت والعراب سواء۔ اور سختی دعویٰ دونوں برابر ہیں۔ **فت**۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب حد نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتناولہا۔ کیونکہ اہل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ **فت**۔ وجوب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو سختی ہوں یا عربی یا مختلط اس پر زکوۃ ہے۔ کم عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہوا ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک بخت مخاض ہے شرح الطحاوی اور اندھا بچہ شمار ہوگا گز زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اذنی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اذنون کی زکوۃ میں مادہ کے سوائے زرنہیں لیگا۔ محیط السرخسی۔ م۔

فصل فی البقر۔ فصل خمس گائے کی زکوۃ میں۔ واضح ہو کہ بقرا سم خمس ہے نزدیک مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرا ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اسکا نصاب (۳) ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ۔

۳۔ بقر سے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمتہ و حال علیہا اسحول فیہا تمیع او تمیعۃ۔ پھر جب ۳۔ ہو جاوین و حالیکہ سائمتہ ہوں اور ان پر سال گذر جاوے تو ان میں ایک تمیع یا تمیعۃ واجب ہے۔ وہی الی طعنت

فی الثانیۃ۔ اور تمیع یا تمیعۃ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ **فت**۔ اور یہاں دیکھو یوں میں کچھ مادہ بچہ دینا

تبعین نہیں۔ **فت**۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ ونفی اربعین سن

وستہ۔ اور چالیس میں ایک سن یا سنہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت فی الثانیۃ۔ اور سن یا سنہ وہ بچہ جو

یسرے سال میں لگا ہو۔ ہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ **فت**۔ جب انکو میں بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن جابر

ناحاکم۔ اور ابن عبد البر رحمہما نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رحمہما نے اسی پر حزم کیا کیونکہ مسروق رحمہما نے

میں میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ **لمنفس الفتح**۔ فاذا ازادت علی اربعین۔

پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ **فت**۔ تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ

بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساتھ تک۔ **نفی الواحدۃ الزائدۃ** بلعشر

سنہ۔ پس ایک زائد میں سنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ ونفی الاثنین نصف عشر سنہ۔ اور دوازدہ میں بیسواں

حصہ سنہ کا۔ ونفی الثلثۃ ثلثہ ارباع عشر سنہ۔ اور تین زائد میں تین چالیسواں حصہ۔ **فت**۔ یعنی سنہ کی قیمت

ٹاکر مثلاً عرض کر دے کہ دس آنہ کا ہو تو اسکے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ میں پیسے ہوئے۔ اور علی بن ابی القیاس

م۔ ونداروایت الاصل۔ اور یہ مبوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت لصابخلاف القیاس ولا یصل

ہمتا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مال زکوۃ میں عفو کا ثبوت ازروئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس

سے زائد کی غنوں میں کوئی نص نہیں۔ **فت**۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص

وارد ہے مگر جبکہ مآول ہو۔ **وروی الحسن** عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ خمسین ثم فیہا سنہ

وزیع سنہ او ثلث تبلیغ۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ

واجب نہ ہوگا یا نہ تک کہ چالیس پہنچیں پھر پچاس میں ایک پر اسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ سنہ کی جو تھائی قیمت یا

تبع کی تہائی قیمت ہوگی۔ **فت**۔ یعنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص ونفی کل عقد واجب

اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقرا کا معنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقف یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جب کہ

واجب ہو۔ **فت**۔ عقد میں دہائی کی گز۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان

عقد ہر اور ۲۰۔ کے عقد پر بیعہ واجب اسی طرح ۲۰۔ سے دہائی تک عقد ہر اور ۵۰۔ ہر جا کر واجب ہوا۔ و
قال ابو یوسف ومحمد لاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں
کچھ واجب نہ ہو گا یہاں تک کہ ساتھ کو پہنچیں۔ فن۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وغیرہ
عن ابی حنیفہ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رحم سے ہے۔ فن۔ یہی روایت اذنی ہے۔ المجلد اور
یہی مختار ہے۔ جوامع الفروع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البعد۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رنہ لا تاخذ من اوقاص
البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت علیؓ نے معاذ رنہ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لیتا۔ و
فسرہ بالمین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۲۰۔ اور ۶۰۔ کے درمیان
ہے۔ فن۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں
کہ یہ سبھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ فن۔ یعنی مجلہ جو سال بھر کے
عنون۔ مترجم کتاب ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ وارطانی اور ابو بکر البراء رحم نے ابن عباس رنہ سے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رنہ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیعہ باتبعہ لے اور ہر چالیس
سے سن یا سنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ ہر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رنہ نے کہا کہ
مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں غریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر
ہو گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رنہ میں مذکور
ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیعہ اور ہر چالیس میں سنہ
اور ساتھ میں دو بیعہ اور ستر میں بیعہ و سنہ لون اور حکم دیا کہ اسکی ماہین میں کچھ نہ لون مگر جبکہ سنہ باجذع کو پہنچے
ورداہ القاسم بن سلام یعنی ابو حنیفہ رحم۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور سادہ فی غیر مشہور۔ میں کہنا ہوں
مرسل اور غیر مجروح سے فرماتے ہیں کہ یہ نفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ نافع۔ م۔ ثم فی الستین
بیعان او بیعتان۔ پھر ساتھ میں دو بیعہ یا دو بیعہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر تیس پر بیعہ یا بیعہ کے۔ و فی
سبعین سنہ و بیع۔ اور ستر میں ایک سنہ و ایک بیع۔ فن۔ یعنی ۲۰۔ لاسن یا سنہ اور ۳۰۔ لابیع یا
بیعہ۔ و فی ثمانین سنہ۔ اور اسی میں دو سنہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر چالیس پر سنہ کے۔ و فی تسعین
ثلثہ ابعہ۔ اور نوے میں تین بیعہ ہیں۔ و فی المائۃ بیعان و سنہ۔ اور تلوین دو بیعہ و ایک سنہ ہے۔ و
علی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ محلیغیر البقر فی کل عشرۃ من بیع الی سنہ و من سنہ
الی بیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر بیع سے سنہ کی طرف اور سنہ سے بیعہ کی طرف۔ لقولہ
علیہ السلام فی کل ثلاثین من البقر بیع او بیعتہ و فی کل اربعین سن او سنہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے
ہر تیس میں ایک بیع یا بیعہ ہے یعنی نریا مادہ اور ہر چالیس میں سن نریا سنہ مادہ ہے۔ فن۔ و ماہ ابو داؤد عن
علی رنہ و رواہ الطبرانی عن معاذ رنہ۔ و الجوامیس و البقر سواد۔ جوامیس و بقر برابر ہیں۔ فن۔ یعنی
زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتیٰ کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گننا ہو ایچہ نریا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں
پر دو سال گننا ہو نریا مادہ ہے۔ لان اسم البقر مینا و لہما۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل
ہے۔ فن۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اور ہونوع منہ۔ کیونکہ جوامیس یعنی گاویش ایک قسم گاو کی ہے

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا نقلتہ۔ مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گا دہلنے سے گا دیش کی طرف خیالی نہیں جاتا ہے۔ **ف**۔ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے بھینس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہوگا۔ مگر زکوۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہر مان قسم کی بنا والبتہ عرف متبادر پر ہے۔ فلذ لک لا یخف بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گا دہ نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حائل نہ ہوگا۔ **ف**۔ یعنی قسم نہ تو ملے گی۔ مین کتاب میں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گا دیش اور گا دین ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہو لہذا قسم نہ تو متناہک نوع متبادر پر ہو اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے اتنا بکری کے گوشت کے حائل نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر پاؤ مادہ اور خشکی نہر سے پیدا ہوے ہوں تو انہر زکوۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ **ع**۔ اگر گائیں بھینسیں مختلف ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملا کر شمار کرنا واجب ہے۔ جس قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ البحر۔ افضل یہ کہ بکری زکوۃ میں نہر سے تمیع اور ادہ میں سے تبعہ دیا جاوے۔ اجماعہ

فصل فی الغنم۔ فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں۔ **ف**۔ غنم ہر شخص کے لیے مفت جنسیت ہر خلاف گائے کے کہ وہ سینگ ہو تک کر پٹ بکر گردنی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیر و دونوں قسم کو شامل ہے۔ اسکا کثر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من اربعین من الغنم السائمتہ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاوے۔ **ف**۔ خمن سال بھر کا بچہ بھی شمار ہو گا نہ کم کا۔ شرح الطحاوی۔ اور وہ بھی جو پاؤ مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نہ خشکی کھرا یا ہرن ہونے پر عکس۔ محیط السرخسی۔ پس شمار چالیس ہو۔ سائمتہ۔ در حالیکہ سائمتہ ہوں۔ و حال علیہا الحول۔ اور انہر سال پلٹ جاوے۔ فیہا شاة۔ تو انہیں ایک شاة واجب ہے۔ **ف**۔ نہر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی الی مائۃ و عشرين۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدة فیہا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰۔ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک۔ فاذا زادت واحدة فیہا ثلاث شیاء۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں۔ **ف**۔ پھر ہی تین بکریاں واجب رہیں گی یا تنگ کہ چار سو پرے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائۃ فیہا اربع شیاء۔ پھر جب چار سو ہو جاوے تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں۔ غنم فی کل مائۃ شاة۔ پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ **ف**۔ حتیٰ کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں۔ علی ہذا القیاس۔ لکن ذلک اور دلیلیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وار د ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ **ف**۔ جو عمر و بن خرم منو کو لکھ دیا۔ و فی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ **ف**۔ رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ و علیہ العقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ **ف**۔ اور بھی فقہاء سلف و خلف اور جازون مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ مطہ۔ و انہما ان دالمفرسواز۔ اور قسم ضائل و معز و دون اس میں یکساں ہیں۔ **ف**۔ حتیٰ کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائیگا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظ الغنم شاملہ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے

فـ۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنفس وردہ۔ اور نفس بلفظ فہم وارد ہے۔ فـ۔ دونوں شامل رہی۔ ویوخذ الثمنی فی زکوۃ۔ اور ثمنی اسکی زکوۃ میں لیا جائیگا۔ فـ۔ خواہ غنایا کا ہو یا منزکا۔ ولایوخذ الجذع من الضان الا فی روایتہ الحسن عن ابی حنیفہ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائیگا۔ خاصہ الروایت میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے۔ والثمنی ماتمت لہ سنتہ۔ اور ثمنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو۔ فـ۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثمنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہو۔ والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ چھ سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو۔ فـ۔ یہی خاصہ المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزردے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفہ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقت الجذعہ والثمنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثمنی ہے۔ فـ۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثمنہ لینے لگے۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث یحییٰ بن عبد اللہ بن عمر بن عمر نے فرمایا کہ سخلہ لینے جذعہ سے چھ ماہ بعد انصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا ثمنین لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثمنہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رحمہ اللہ نے موطا میں روایت کیا۔ مفت۔ ولانہ یتاوی بہ الا فحیہ اور جذعہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علی رحمہ موقوفاً و مرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایت کی حدیث حضرت علی رحمہ جسکو حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع تہذیب کیا گیا کہ۔ لایوخذ فی الزکوۃ الا الثمنی فصاعدا۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثمنی یا اس سے بڑھ کر۔ فـ۔ ثمنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الاوسط و ہذا من الضحار۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہو اور جذعہ ادنیٰ درجہ میں ہے۔ فـ۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لایجوز فیہا الجذع من المعز۔ اور اسی ادنیٰ ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ فـ۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التفضیۃ بہ عرف نصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ فـ۔ کہ جب سند میں ہوتا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کر دے۔ رواہ مسلم عن جابر رحمہ۔ اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ مگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گزری کہ انما حقنا الجذع والثمنی۔ تو جواب دیا کہ۔ المراد باری الجذع من الاابل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ فـ۔ سر دجی رحمہ نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں نہ کر یعنی نہ تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد والنسائی واحمد میں اور حدیث یحییٰ بن عمر کے موطا میں صحیح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ حکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایت کو ترجیح دینا واجب ہو یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ مفت۔ ویوخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں مرد و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاة یتقطعہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ مرد و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب ہے۔ فـ۔ تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ ہو دیدے سے واضح حدیث رواہ ابو داؤد

والترندی م۔ مسئلہ حضرت العسید و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان من خلیفین فاما یراجع بالسنوۃ ولا یجمع من تفرق ولا یفرق من مجتمع مخافة الصدقة یعنی اور جو چیز کہ دو خلیفہ سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کر لیں اور جمع نہ کیا جاوے درمیان تفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵۔ ادث یا ۳۰۔ گاسے یا ۱۰۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ایکو ۴۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آدیں اور اگر تین شخصوں کی و حقیقت ہوں تو اپنے خلیفہ کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اس طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو انکو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰۔ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہیں حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیفہ ہوں تو مصدق نے جو یا ہر دو دونوں خلیفہ باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیفہ نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ۔ لا یجمع من تفرق۔ متفرق ملک واسلے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دین۔ ولا یفرق من مجتمع مخافة الصدقة۔ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰۔ غنم کو دو ٹکڑے متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰۔ کو ملک واحد میں مجتمع جنہیں ایک بکری ہر تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ خرچہ جانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب کوڑنے یا صدقہ گھسانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بے غرض جملہ کا زعم تو را جو اس مسئلہ کو مخالفت حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ میں موافق و محقق ہر فافہم واسمیر عالم م۔

فصل فی الخیل۔ فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ و فرج ہو کہ جو گھوڑا جاوے غیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالانفاق زکوۃ نہیں۔ منع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہو بالانفاق اسکی قیمت پر زکوۃ ہے۔ المضمرات۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں انہیں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمة۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکر اور اناٹا۔ نروادہ ملے ہوئے۔ فت۔ تو اصریح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ انکی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوۃ کو امام جبرائیل و صل کر یگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے۔ فحما جہا بالخیار۔ تو انکا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک بہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل قرص دینار۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے۔ دوم۔ ان شاء تو مہا و اعطی عن کل مائتین خمسہ دراہم۔ اگر چاہے تو انکی قیمت لگا کر ہر دو سو درہم سے پانچ درہم دیدے۔ فت۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درہم کا گھوڑا جلا یا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درہم اس گھوڑے کی زکوۃ دیدے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و یقول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر فرما کا قول ہے و قال لا لزکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ فت۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبده و لانی قرسہ صدقہ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ فت۔ رواہ السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ نصاب تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہر اسی طرح فرس جہاد و ضرورت رتو غیل سائنہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی و لہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائنہ دینار او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ **فـ** یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حبیب بن جریج نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اسلحہ لے لاق نہیں بھولا۔ کہارواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوں ساقط ہیں۔ منع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح السنۃ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واضح و اقویٰ ہے تو جواب یہ کہ وہ مآول ہے۔ و تاویل مارویا ہے۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ **فـ** یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں۔ فرس الغازی ہے۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدیثنا علی بن الحسن حدیثنا یحییٰ بن عیینہ عن ابن طاہر عن امیہ قال الخ یعنی طاہر نے کہا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ و ہوا منقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ **فـ** کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ان شیخ ابو زید رحمہ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و تخریج میں الدینار و التقدیم ماثور عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **فـ** واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خان و غلام صمد کافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رحمہ کو ترجیح دی کہ غریزہ کی اصناف سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ دینے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہر پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائنہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کہ میں نے تھوڑی زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے غلو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی و النسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجل مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب۔ آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن ابی الکرہی عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو منعم لانے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریر عن عمرو بن دینار عن جابر بن ابیہ عن ابیہ روایت کی حبیب بن جریج نے علی کو ہر فرس سے ایک بنا لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن ابی حبیب عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زکوٰۃ دیتے اور مجھے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ نے عمروی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا منع۔ یہ روایات صحیحہ ثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ و المستدرک اعلم ہم۔ پھر بقول ابو حنیفہ رحمہ مطلقہ زکوٰۃ ہے۔ و لیس فی ذکرہا منفردہ زکوٰۃ۔ اور فقط تہاند کر

ایہما واحد منہما۔ پھر ابو حنیفہ رحم نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ و موقوف
 ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف رشافعی کا قول ہے۔ **ف** بسوط میں ایک حکایت دیگر کی کہ ابو یوسف
 نے کہا کہ میں نے جاکر ابو حنیفہ رحم سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حلال بن تو انھیں کیا واجب ہوگا امام
 نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حلال کی قیمت سے اس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی
 تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت فور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا
 کہ بھلا کیا سال سحر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائیگا۔ تب ایک ساعت حور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب
 ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہ رحم کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول سکھائے انھیں سے کوئی متروک نہیں
 ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رحم سے یہ کیونکر واقع
 ہوگا۔ نوامذ النظر یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام سبھی اسی طرف متوجہ ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ
 حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجادے کہ امام رحم نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں
 کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زمرہ شری نے کشف میں
 لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں مصرح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ اعلم
 بالحمد اول تو مسنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم
 المذکور فی الخطاب متکلم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں
 سب کو شامل ہے۔ **ف** یعنی اہل و بقر و شاة جیسے بڑے ویسے بچہ حتیٰ کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلال
 محل کھانے سے جو ٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عہد مال یا در حقیقت کل مال
 لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ
 ہے۔ **ف** چنانچہ فقہروں کو سبھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر نام بچوں کی ہر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا۔ کہا
 یجب فی المہا زیل واحد منہما۔ جیسے منزل جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ **ف**
 توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور سنات میں سے بعض بڑی دقوی موٹی تازی ہوا اور بعض چھوٹی کرور
 لاغر ہوا اور بعض درجہ اوسط پر ہوا زکوٰۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سبھی جانور منزل یعنی وہی ریفل ہوں تو فقہر
 واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں منزلوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز
 ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رحم میں دودھ پیتا بچہ لینے سے مرجع ثابت ہے۔ لہذا اس قول سے
 رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ و وجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لایحکم
 القیاس۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا اقمع ایجاب ماوردیہ الشیخ اقمع اصلاً
 تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ طہر وارد ہوئی ہے تو بالکل انتفاع ہو گیا۔ **ف** یعنی مثلاً ۲۵۔
 پریشیت مخاض اور ۳۶۔ پریشیت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے نیت مخاض ہی ندارد ہوا تو زائد پریشیت لبون کہا
 سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گو یا تمام مال یا عہد دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلافت مہموں
 علاوہ برین مثلاً ۲۵۔ میں ایک دے تو ۳۶۔ میں پھر ۴۶۔ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے
 مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رحم نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس
 میں نصاب کے شمار میں سخلہ کو سبھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لینے

پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سداً اپنے تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوٰۃ میں نہیں لینگے۔ اصل حدیث موطاء میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سداً بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الكل تبعاً له فی النقص و ما انصبا با دون تاویہ الزکوٰۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسند ہو تو یہ سب بچے اس مسند کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوٰۃ ادا ہونے میں۔ **ف**۔ لکھ زکوٰۃ میں تو جب مسند واجب ہو ا وہی لیا جائیگا۔ اور سداً نہیں لیا جائیگا۔ م۔ یہ اسوقت ہے کہ حصہ واجب زکوٰۃ ہونے میں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ واجب نہ ہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ تھلان یعنی بکری کے حلو ان بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوٰۃ میں واجب ہونگے اور اگر تھلان ۱۲۰۔ ہوں اور ایک مسند ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی ایک مسند واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسند واجب بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ دگے کے بچوں میں ہے۔ جب مسند واجب ہو تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسند مرگیا تو باقی بچوں سے زکوٰۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسند رہ گیا تو اسکا چالیسواں حصہ لیا جائیگا۔ **ث**۔ تم عند ابی یوسف لایجب فی ما دون الاربعین من التھلان و فیما دون الثلثین من العجا جیل۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس تھلان سے اور تیس عجا جیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ **ف**۔ **ح**۔ اسوقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ **و**۔ **ی**جب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد۔ اور اونٹ کے تفصیل بچوں میں جب کہ ۲۵۔ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ **ف**۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶۔ پر ایک نبت لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ **ث**۔ **ل**ایجب شئی حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان یعنی الواجب۔ پھر نائید میں کچھ واجب ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب ہو جاتا۔ **ف**۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۶۶۔ ہے کیونکہ ۶۶۔ پر دو نبت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہونگے۔ **ث**۔ **ل**ایجب شئی حتی يبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب پھر اس کے بعد کچھ واجب ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ **ف**۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵۔ بچوں پر تین بچہ واجب ہونگے پھر دافع ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶۔ بچوں پر چار بچہ ہونگے و علی ہذا القیاس میں کتا ہوں کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ کی جگہ پانچ نبت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ **ف**۔ **ا**۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے۔ **م**۔ **و**۔ **ل**ایجب فیما دون خمس وعشرین فی روایت۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ **و**۔ **ع**۔ **ا**۔ **ل**ایجب فی خمس خمس تفصیل و فی العشر خمس تفصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک تفصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں و علی ہذا القیاس۔ **ف**۔ **ا**۔ **ب**۔ **ب**۔ **ب**۔ **ب**۔ پانچویں اور ۲۰۔ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ **و**۔ **ع**۔ **ا**۔ **ل**ایجب فی خمس خمس تفصیل و فی العشر خمس تفصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں

ایک فیصل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک منہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ ونفی العشر اے قیمتہ شائیں والی قیمتہ خمس فیصل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں منہ کی قیمت کو اور فیصل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاختیار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ دس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ سن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اگر جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا منہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلیٰ منها وروافضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لیکر زیادتی کو پھر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط منہ کی قیمت دو روپیہ ہو اور اعلیٰ کی قیمت نو روپیہ ہو تو اعلیٰ لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل یا منہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنیٰ کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے۔ وند ابنی علی ان اخذ البقیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تحریر میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جبکہ اعلیٰ لیکر زیادتی پھر نے بٹی ہے۔ لہٰذا ان لایاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط منہ دیدے۔ او بقیمتہ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانا شرا۔ کیونکہ یہ تو خریدنے کا ہے اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا۔ ونفی الوجہ الثانی بحج۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنیٰ منہ در زیادتی لے لے۔ لانا لا بیع فیہ بل ہوا عطاء ہا لقیمتہ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوٰۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی ح۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لینگا اور اگر سب ہی جدید ہوں تو پھر جدید لے لے۔ ت۔ ویجوز دفع النقص فی الزکوٰۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ میں قیمت دیدینا جائز ہے۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادائے روزہ ہو۔ یہی لمحہ ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہو اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ مع۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جبکہ پاس اذنوں میں زکوٰۃ جذبہ واجب ہوئی اور اسکے پاس جذبہ نہیں مگر حق ہے تو اس سے حق قبول کیا جاوے اور وہ عقد کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اسکو بصر آوین یا ۲۰۔ درم دیدے۔ اور جس پر زکوٰۃ حق واجب ہوئی اور اسکے پاس حق نہیں مگر جذبہ ہے تو جذبہ قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو میں درم یا دو بکریاں دیدیگا۔ الت۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھرنے میں دو بکریاں یا ۲۰۔ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں بھی بیع و تحا پس ہر زمانہ کے منفع پر مدار ہوگا۔ منفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور انکی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دیدیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بہت مخاص کے پانچ قیمت کی دہلی قیمت ہوں

پہ سے تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوٰۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوا سے سود حاصلون کے اہم چیزوں میں معتبر ہے۔ مفتح۔ بالجملة زکوٰۃ میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات اور یوں ہی کفارات میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفار سے ہیں مثلاً قسم کے کفار وہ ہیں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتیٰ کر دیا گیا اصداتی لوگوں کو دس ساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ جو پس بجائے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وھذا فی الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یوں ہی قیمت دیدینا عشرین اور نذر میں جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا ہے سب فردخت کو اسکے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی بھر اسکے جو ابر درم صدقہ کر دے تو جائز ہے مطلق اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ منع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روزہ بھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنفصوص۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو نیت مخاض یا مسند ذبیحہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الہدایا والفضایا۔ جیسے ہر قسم کی بدی و قربانیوں میں۔ ف۔ بالاتفاق قربانی کے سوا سے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولما ان الامر بالاداء الى الفقیر یصل للرزق الموعود الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شریع نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق ہو چکا ہے۔ ف۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق ہو جانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیر دن کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون ابطلا لا یقید الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے۔ ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجریۃ۔ تو یہ بیل جزیہ کے ہو گیا۔ ف۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور بکر بن عبد ربیع عن عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کوئی خاص بہت لبون یا حقہ یا جدمہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس بن جوحا زرمی کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے صرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان عن حماد بن عیسیٰ بن ابی حازم عن العنابی الاحمسی قال ابصر البی الخ یعنی صنایحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کمان سے آیا تو صدقہ ہے۔ ف۔ کیا کہ میں نے ناکارہ دوا اونٹوں سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ بھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نیت میں نیت لبون وغیرہ جسکی تخصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ ف۔ مطلق الہدایا لان القریۃ فیما اراۃ الدم۔ بخلاف بدی جانوروں کے کیونکہ بدی و قربانی میں تو قربان قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ بعد قربانی کوئی اگر جانور ضائع ہو گیا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یعقل اور قربان کر کے خون بہانے کی قربت میں ہل کو دخل نہیں۔ ف۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تو قربان کرنا ہے مگر علت کو نہیں نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجه القربۃ فی المتنازع فیہ سدۃ خلع المحتاج وھو معقول اور زکوٰۃ وغیرہ جنہیں گفتگو ہے انہیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رنہ کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دہلی تیلی

کے عوض میں موتی تازی لین تو جائز ہے سو اسے ان چیزوں کے ہمیں ربط یعنی سود جاری ہے چنانچہ بیان کتاب البیوع میں آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرماس کے عوض آدھا صاع عمدہ چھو بارے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھو بارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ویس فی العوائل والحوائل والعلوفۃ صدقہ۔ عوائل وحوائل وعلوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** عوائل جمع عام وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں۔ جو اہل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جو کھوسال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے دشانعی واحد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں۔ خلافاً لما لک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہٰذا اس پر انصوص۔ دلیل امام مالک رحم کی ظاہری نبیوں میں **ف۔** چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقہ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ چنانچہ اوش میں کبریٰ ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام یس فی الحوائل والعوائل والبقرة المشیرۃ صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل و عوائل دہل چلانے والے ہیں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** اس طرح مجموعہ تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی بن رزہ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوائل پر کچھ نہیں ہے۔ درواہ الدار قطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبد الرزاق نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوائل میں حوائل بھی داخل ہیں اور یہی مشیر یعنی زمین کوڑنے دہل چلانے والا جانور تو دار قطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ مع۔ اور میرے نزدیک عوائل میں مشیر یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ **م۔** ولان السبب هو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ **ف۔** یعنی زمین اور برہر حادث ہو۔ و دلیلہ الاسامیۃ والاعداد والتجارت۔ اور نمو کی دلیل تو سامتہ کرنا یا تجارت کے لیے میا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تترک الموتۃ فیعدم النامی معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں بہیم بار خور چرتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ **ف۔** تو زکوٰۃ واجب نمو کی سم۔ اگر وہ دہلے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ تجارت ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ ہا اعلیٰ زکوٰۃ السامۃ و زکوٰۃ التجارۃ دون جمع نہونگے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ ثم السامۃ ہی اتے یمتفی بالرعی فی اکثرہ السحول۔ پھر سامتہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ **ف۔** ہمارے دامام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتیٰ لو اعلقہا نصف السحول او اکثر کانت علوفۃ لان تعلیل تالیف لا اکثر۔ حتیٰ کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ تعلیل تابع اکثر ہے۔ ولایاخذ المصدق خیار المسال ولا ردالتمہ و یاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ بیگا درمے اوسط کا مال۔ **ف۔** اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ مع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑے ہوئے میں سے ادنیٰ ہو۔ المتفق علیہ۔ نقولہ علیہ السلام لاتاخذوا من حرزات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حرزات۔ اسی گراں تھا۔ یعنی عمدہ و بہتر۔ و خذوا من حواشی اموالہم۔ اور لو انکے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوساطا ہے یعنی اوسط درجہ کے۔ **ف۔** یہ قول غریب ہے اور یہی نے عروہ بن الزبیر رحم سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من جزات اموال الناس شيئاً وخذ الشارف والیکم وذات العجب - اور ابن ابی شیبہ و
ہودادو نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث ساز رحمہ میں ہر کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت
لیجیو - کما فی الصحیح - اور موطاء میں ہر کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑی
تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہر لوگوں کے کما کہ زکوۃ میں سے ہر تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس
بکری والوں نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فقہ میں مت ڈالو لوگوں کی حرات مت لو - پھر
مجتبیٰ میں ہر کہ اگر سو اتم میں کافی و لنگڑی دسویں ہوں تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوۃ میں نہ لیا و نیکی مگر جبکہ
عبیدار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہر - منع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہر
کہ عبیدار لیا جائیگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہر - منع - ولان فیہ نظر امن الجاہلین - اور اسط
اس دلیل سے واجب ہر کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہر - منع - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہر
المسئلہ - ومن کان له نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - منع - مثلاً اربع ہون ستمعا
فی اثنا عشر الحول - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - منع - تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دیا جاوے
یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جلس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جلس کا ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر اسی نصاب اول سے استفادہ ہوا مگر اولاد یا منفع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے استفادہ نہ
اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیہ وزکاہ بہ - تو بھی اول سے ملا کر اسکے ساتھ زکوۃ دیا جاوے
وقال الشافعی لا یقسم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی غنیۃ
بظلال الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملک ملک الاصل - کیونکہ یہ استفادہ تو ملوک
ہوئے ہیں اصل ہر پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد اور
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے ملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوتی
منع - بخلاف دیگر استفادہ کے بحدیث ابن عمرؓ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ عین حتی کہ سال پلٹ جاوے
رداء الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - ولنا ان الجاہلۃ ہی العلة فی الاولاد والارباح - اور ہماری
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملائے کی علت یہی جنسیت ہر - منع - یعنی چونکہ اولاد اسی جلس سے ہیں لہذا
تابع کر کے ملائی گئیں - لان عند ما تمسیر التیسیر - کیونکہ جہانت ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہر فیجس اعتبار
الحول نکل استفادہ - پس ہر استفادہ کے لیے سال کا عہدہ شمار کرنا بہت دشوار ہر - منع - حتی کہ جو شخص
درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہر تو کما شک ہر ایک ہر عہدہ سال شمار کریگا
ع - و ما شرط الحول الا للتیسیر - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہر - منع - اور حدیث
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیا جاوے تو ہر استفادہ کو عام نہیں اسوا سطل کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر
بالاتفاق ہر کہ اختیار ہوا کہ ایسے شخص کو خاص کر بن جسکے نہ ملائے میں حج و شقت ہر - منع - میں کہتا ہوں بلکہ
حج و شقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہر تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی ہم - (فرع) اوٹوں کی زکوۃ دیدی
پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپہ کا موجود ہر تو اوٹوں
کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - منع - قال والزکوۃ عند
ابی حنیفہ وابی یوسف فی النصاب دون العفو - قدوری رحمہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ **ف**۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ بن
بنت مخاض ہر پھر ۳۶۔ ہر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب
وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتیٰ لو ہلک العفو وبقی النصاب یقی کل الواجب عند الی حنیفہ والی حنیفہ
حتیٰ کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا
باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔
ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تیس جن میں ایک بکری واجب ہر پھر سال گزرنے پر چالیس تلت ہو گئیں تو چھٹی
کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہر چھ بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف
مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ محمد وزفر ان الزکوٰۃ جب
شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور
کل مال نعمت ہے۔ **ف**۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر
جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یون ہی لکھا ہے کہ پھر جب
۶۱۔ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حقہ یون ہے۔ ۱۲۰۔ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۴۰۔
تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یون ہی فرمان حضرت عمر بن خطاب ابوداؤد و دیگر ہے اور
اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائۃ شاة۔
لاستغنین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ اہل سائہ میں ایک بکری ہے۔ ویس فی الزیادۃ شئی حتیٰ تبلغ عشا۔ اور
روایت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہنچے۔ وکذا قال فی کل نصاب۔ اور یون ہی ہر نصاب میں یا
فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ **ف**۔ یہ حدیث تو جن میں ثابت ہوئی صرف
ابن ابی حزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلیٰ اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے
کتاب الاحوال میں روایت فرمان حضرت علی اہر علیہ وسلم میں یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں
تو اس کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰۔ پہنچیں۔ مع۔ شیخ صفی ابن العام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر
کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں
قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہوا سیلے کہ کل جانور دن میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ ان میں
کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شیعہ میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں
کر سکتے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب
فیصرف المہلک اولاً الی التبع کالمسح فی مال المضارب۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے
تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضارب میں نفع کو۔ **ف**۔ یعنی جب شرکت مضارب
پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور ہر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلت ہوا تو یہ نقصان
بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولسنا
قال ابو حنیفہ یصرف المہلک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ حنیفہ
تلت ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ **ف**۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲۔
اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلت ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے۔ یس ۲۱۔ میں سے پہلے جو تو عفو میں ڈالے جائیں

۶۔ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶۔ ۱۰۔ غنمین محاسلے جادین۔ ۳۶۔ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہو۔ پس کمی غنمو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری ہو تو غنمین پھر پورے نو ثم الی الذی یلیہ۔ پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہو۔ ف۔ پھر پوری ہو تو اس سے نیچے والے غنمین پھر نصاب میں۔ الی ان یقٹی۔ یہاں تک کہ کمی پوری ہوتی ہو جادے۔ لان الاصل جو نصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ و ما زاد علیہ تابع۔ اور جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اسپر زائد کے معنی میں پھر جب دس ہو نیچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۵۰ کا نصاب اُسکے تابع ہے۔ علی ہذا اقیاس۔ اور یہ خاتمہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف بصرف الی العفو او لا ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پہلے تو غنمو کی طرف پھر اجادے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دیا جادے۔ ف۔ ابو یوسف رحمہ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تعلق ہو گئے تو ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک چار غنمو گئے اور پانچ میں ایک مسند بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ۹۔ میں ایک مسند واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کر دیں چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی حساب مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳۔ میں سے چار تعلق ہوئے تو بقول ابو حنیفہ رحمہ ۳۔ غنمین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رحمہ ۳۔ غنمو گئے اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں اُنکی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رحمہ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳۔ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امامی میں ابو یوسف رحمہ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ و اذا اخذ الخواج الخراج و صدقۃ السواکم لاشی علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کلاو ساندہ جانوروں کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لیجاو گی۔ یوسف واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر رٹنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم فرما دیا جادے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں در نہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا۔ ابن عباس نے اُنکو موافق تمنا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آگئے اور باغی کجخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سفت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہردان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی راہ سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے رد افض فرقة نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلاثہ سابقین پر ہتان ہاند ہیں۔ چونکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جو کراہیں خارجی گروہ نہردان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُنکو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا مگر یہ کجخت و دروازہ ملکوں کو چل دیے۔ اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرخت و فتنہ کیا جاتا تھا آخر ابن لجم نے وفا سے آپ کو ناز میں شہید کیا جیسے ابو لولؤ نے حضرت فاروق اعظم کو ناز میں شہید کیا تھا

پھر جانتا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا لئے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عادل سے نہ صرف ہو کر کسی فہرودیار کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور اُسے خراج جو کافرون پر ہر وصول کر لے اور وہاں کے مسلمانوں سے اُسکے سوا تمام جانوروں کی زکوۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر ہو چکر آپس غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لیجائیگی۔ لان الامام لم یفہم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والیجہا یہ بالحقایہ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوا اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو دے ہمارے عہد و دم میں جن انکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُسے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو انکی جان و مال کو غیر دن سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے اُنکو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعید وہا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو نئے دیا جائیگا کہ زکوۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوۃ تو ایک طاعت الہی غرض ہے جو ہر ضامنہ سی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو نئے دیا جاوے کہ زکوۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم و بین العر لعالے۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے والدین کے درمیان میں۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خواج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کیجاوے۔ لکنہم مقابلتہ کیونکہ خواج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافرون و دشمنوں کے حملے سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خواج بھی کافرون سے بدرجہ اولی لڑینگے جبکہ دے تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ مصرف ہے کہ خواج بالکل کافر ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی مقدمہ و بصرح الشامی وغیرہ۔ م۔ و الزکوۃ مصرفها الفقراء ولا یصرفونها الیہم۔ اور زکوۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور خواج اسکو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف۔ کیونکہ خواج تو اہل عدل کا قتل کرنا باطل جاننے ہیں۔ لہذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اذا نوسی بالمدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ اُنکو مدد دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوۃ میں فقیر کو مدد دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ و کذا ما دفع الی کل جائز۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا ہے۔ ف۔ جب یہ نیت کر لے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خواج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم باعلیہم من القباحت فقرائے۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظالم کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جتنے مال خلاص عدل شرعی ہے ہیں یا شرعاً بیکر عامہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے نادان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ استقدر زائد ہیں کہ جو کچھ اُنکے قبضہ میں دولت جمع ہو اول تو یہ انکی ذاتی نہیں ادا کر رہے ہیں سب کے حقوق جو انکی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ مجسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ جو کچھ زکوۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و حراج وغیرہ بنتے ہیں اس پر کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جائے
 ہر بشر علیہ مالکون نے انکو دینے وقت صدقہ زکوۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو غنیمت
 قبضہ میں ہوں اس سے ادا کرین تو کچھ بھی انکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلیم نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماریہ
 کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بیخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا
 کہ تو فقیر ہے اگر دوسرے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اُس نے غنما گ ہو کر ردنا شروع کیا کہ طار مجھے فتویٰ دیتے ہیں
 کہ میرے اہل جو حقوق ہیں اُنکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی بھی بن بھی المصمودی المالکی نے بھنے بادشاہان ملک مغرب
 کو فتویٰ دیا تھا اور اسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ ہر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ منع۔ اور
 اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے
 اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دینا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ
 زکوۃ اعادہ کرین اور دوم یہ کہ خراج و ظالمون کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اس پر کہ ادا ہو گئی۔ والا اول احوط
 امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ م۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق
 و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوۃ مکرر ہوتی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زمانہ قول
 دوم پر فتویٰ دے۔ فاسد تھا لے اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور
 و عشر و حتی زکوۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے
 یہ مال لیا تو صحیح ہے کہ زکوۃ نہ دی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اولو الجہہ۔ فتویٰ اسپر کہ اموال ظاہری میں
 ساقط ہو گئی نہ باطنی میں۔ تعجیب سے د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاراے عرب سے تھی جب حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں بکو ادا سے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر
 جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جا دیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے اگر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصالحت کر لیجیے
 تو آپ نے اُن سے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا درجہ اُن سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر
 کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے
 تھے لہذا ان لوگوں و سبیلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ و لیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ
 شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ و علی المرأة ما علی الرجل منہم۔
 اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو اُنکے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جرى علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ
 صلح اُنکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چندان سے لیا جاوے۔ و یؤخذ من نسائہ
 المسلمین و من صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ م۔ تو اُنکے اطفال
 بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دو چندان لیا جائیگا جیسے اُنکے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م۔ ت۔ حسن نے ابو حنیفہ سے
 روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخی رحم نے کہا کہ یہی نہیں
 ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ اُنکے اطفال پر
 عشر و چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہر طرح۔ وان حلت المال بعد وجوب الزکوۃ سقطت الزکوۃ
 اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ م۔ یہی قول امام ثوری و احمد

ہا۔ وقال الشافعی یغنی عن المالک بعد التکلیف من الاداء۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قائل
 ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب
 ہوتی ہے۔ فصار کصدۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولا یمنع بعد الطلب۔ اور اسوجہ سے کہ اسنے بعد
 طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ فن۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اسنے نہ دی۔ فصار کا لا یتہلک۔ اور تلف ہونا ایسا
 ہو گیا جیسے اسنے خود تلف کر ڈالا۔ فن۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب
 جزو من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ فن۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔
 تحقیقاً للتیسیر۔ ہوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ جزو لکھنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور
 خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ فن۔
 کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاک۔ جیسے مجرم غلام کا ویدینا
 اسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ فن۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو حکم یہ کہ
 قاتل غلام خود وید یا جادے یا اسکا قیدی دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سہرہ کرنے کے وہ مر گیا
 تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جادے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آگے اسنے مستحق سے نہیں روکا
 والمستحق ما یعینه المالك ولم یحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے
 معین کی طرف سے مانگنا مستحق نہیں ہوا۔ فن۔ اگر کہا جادے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو قیصر
 کی طرف سے خود شرح نے طلب کر لی مگر اسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دینا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے
 کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذر دیا۔ ہم۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ
 وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی فیل یغنی۔ اور بعد طلب ساعی
 کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اسنے نہ دی یا نہ تک کہ سب مال تلف ہو گیا
 تو شیخ ابو الحسن الکرمی رحمہ نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتیٰ کہ جب اسکو مال بسر آوے تو یہ نادان ادا کرے۔
 وقیل لا یغنی۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدم التقویت۔ کیونکہ اسنے خود تلف نہیں کر دیا۔
 یہی قول ابو الطاہر الدباس و ابو سئل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی
 صحیح ہے۔ المفید والمزید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اسکی طرف سے تعدی
 وحد سے تجاوز پایا گیا۔ فن۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا
 تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی آسمین عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور
 اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے
 اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ نکافی۔ ت۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارہ بالکل۔
 اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ فن۔ یعنی جیسے کل تلف
 ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۱۰۰۔ بکریوں میں سے
 ۲۰۔ مرن تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی السحول وهو مالک
 للنصاب جائز۔ اور اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے حالیکہ وہ مالک نصاب ہے
 فن۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ انما مہم۔ یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادی بعد سبب الوجوب۔

فجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ وفت۔ یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب
 ہے اور یہ موجود زکوۃ دیدینا بھی جائز ہے۔ لکھا اذاکفر بعد الحج۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے۔
 وفت۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ کوئی خطا سے ایک مسلمان کو لگی ادا یا بامخرج کر دیا کہ زکوۃ
 کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ بخرج کی موت سے پہلے آتا دیکھا تو جائز ہے۔
 واضح ہو کہ اگر بخرج نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ بجز تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی رتبے وقت نصاب
 پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔
 شرح الطحاوی ۵۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سوائے ایک درم کے پھر اسکو جہ یا صدقہ یا میراث
 سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا بخرج اس کے اگر پہلا ایک درم
 بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوۃ نہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہوا سال تمام ہوئے اسکی زکوۃ دی۔ انفتح بخرج
 اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہو گئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب میں
 ملا تو یہ خود فقیر ہر لہذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قلم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ ملخص انفتح۔ و فیہ
 خلافت مالک رحم۔ اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلافت ہے۔ وفت۔ اور ان پر محبت حدیث علی رضی اللہ عنہ
 ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو دیکھا
 تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد
 میں پیشگی لینا معصی ہے۔ ویجوز التبعیل لاکثر من سنتہ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے
 تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ وفت۔ بعد حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ حضرت
 سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کر لی۔ رواہ الطبرانی
 فی الاوسط۔ محمد بن زکوان راوی کو ابن جان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و
 یجوز لنصب اذا کان فی ملک نصاب واحد خلافاً لخرقہ۔ اور کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دیدینا جائز ہے
 جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زفرح کا خلافت ہے۔ وفت۔ اور شافعی واحد کا بھی۔ کیونکہ
 جو اس کے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوۃ بغیر وجوب سبب بخرج۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب
 الاول ہوا لاصل فی السبب والسرانہ علیہ تابع لم۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی
 وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ وفت۔ پس زائد تابع کا وجود اس کے اصل
 کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت میں کہا
 کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوۃ ہی تو جائز ہے۔ محیط
 المسخری اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی
 دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوۃ ادا کرے۔ البخرہ
 حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ محیط المسخری

باب زکوۃ المال

باب زکوۃ مال کے بیان میں۔ سوائے جانور جسکی زکوۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال میں لیکن ہماری عرب میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ معنی۔ پھر ان میں سونا و چاندی غلطی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی میں حتیٰ کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوا کسی فعلی نامی ہونے میں حتیٰ کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ البتہ۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ منفع۔ لہذا کہا کہ۔

فصل فی الففۃ۔ فصل اول چاندی کے بیان میں۔ **ف۔** چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کچھ زبور و ظروف و متاع کی ساخت میں ملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ **لیس فیما دون مائتین** درہم صدقہ۔ **دوسو درم** وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ **لنقلہ علیہ السلام** **لیس فیما دون خمسۃ** دستق صدقہ **دلائما** دون خمس **دو صدقہ** **دلائما** دون **خمس اثنی**۔ (من الوری سلم) صدقہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ دستق میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ آواتی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ **ف۔** رواہ البخاری و مسلم۔ دستق ساتھ صاع کا یعنی چھوٹا رے وغیرہ میں۔ اور دو یعنی اونٹ میں۔ اور اداقی جمع اوقیہ۔ والا و قیہ اربعون و رہما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ **ف۔** چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہزار و بیس مظہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ کمانی صحیح مسلم۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ **ف۔** پس دو سو درم وہ جنگا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین و حال علیہا الحول فیہا خمسۃ و راہم۔ پس جب پورے دو سو درم دینی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ لانه علیہ السلام کتب الی معاذ رحمہ ان خدم من کل مائتین درہم خمسۃ و راہم و من کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم ملے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ **ف۔** اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ رضی اللہ عنہ کو میں بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم انحر کا حکم کیا۔ منفع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف رحمہ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضی اللہ عنہ وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت سمجھنے کے اہل میں کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رحمہ نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کمر آنا و جانا دیکھا سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیس درم کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قد وہی نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یا تا تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیہا درہم۔ تب آہیں ایک درم ہوگا۔ **ف۔** پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوئے۔ کم فی کل اربعین درہما و درہم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ **ف۔** یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و ابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علماء تابعین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و کحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ و قال لا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوٰۃ بحساب دوسو کے ہے۔ **ف۔** چنانچہ اگر ایک درم زائد نہ ہو تو درم کا چالیس درم کی زکوٰۃ پر بڑھا۔ و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہوں اور ان پر دس گند گئے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس پر دس درم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے آخر دو سو سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم
دونوں سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب
ہونگے اسلئے کہ اول سال میں ۲۰۵۔ پر پانچ درم واجب درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے
پاس دوسو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی
افتح۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ التا تا رخانیہ ۵۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک
دوسو پر قلیل و کثیر جزا نہ ہوا اس پر حساب مذکور زکوۃ کا جزو ہر ۴۰۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہر امام
شافعی۔ و۔ اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رحمہ سے مروی ہو
مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضو و ما زاد علی المائتین فحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو بحساب
اس کے ہے۔ و۔ رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی
طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہو بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری
و غیرہ نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں
کہ وجہ استدلال یہ کہ جزا نہ ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہیں
کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر حساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے ۴۰۔ و لان
الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ و۔
اور زائد جو کچھ ہو مال ہو تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ و ہم ہوگا کہ بھرا تبادا میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا
چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جزا دیا کہ۔ و اشتراط النصاب فی الابداء لتحقيق الغناء۔ اور ابتداء میں
دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلئے کہ تو انگری موجود ہو۔ و۔ جسکے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو
کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ و ہم ہوگا کہ حیرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب
ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰۔ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب
دیا کہ۔ و بعد النصاب فی السوا تم تحرزا عن الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے
وجوب نہ ہوا مگر بے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ و۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسوں حصہ کا شریک نہ جائے۔ مخفی
نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین و شافعی نے مکرراً باعتبار قیمت کے لگایا تو دسی بیان بھی ہوگا۔ علاوہ برین چالیس
کے بعد۔ ۱۲۰۔ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں فافہم۔ م۔ و لابی حنیفہ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ
لا تأخذ من الکسور شیئا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ
میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لےجو۔ و۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لےجو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسور میں
آدھا و تائی و غیرہ کچھ مت لےجو۔ م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ نفع۔ امام ابو بکر اسحاق بن سنان
شرح الطحاوی میں اسکو روایت کیا فایہ البیان مع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمر بن حزم
و لیس فیما دون الاربعین صدقہ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے
کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ و۔ چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ
میں اسی قدر ہے کہ جزا نہ ہو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتھ اربع العشر من کل اربعین در ہا در ہم۔ پس ربع العشر یعنی دسویں حصہ کا چارم زکوٰۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین در ہا در ہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ پر تو دنیا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہر پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہوا حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر کچھ مریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی زکوٰۃ ہر تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رحمہ جو عبد الحق نے ذکر کی اسکے معارض ہو گئی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہوا اسلئے کہ نظائر زکوٰۃ میں عفو ہوا اور اس بلکہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نفس حاصل ہونا شرعاً محمود ہے۔ ولان الصحیح مد فوع و فی ایجاب المسور و لک تعذر الو قوف۔ اور اسلئے کہ جمع تو شرعاً دور کیا گیا ہر حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ جمع موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر دافع ہونا مستند ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرے سال گزرنے پر اسکی زکوٰۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیس و ان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو حوام پر اسکا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا تعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہوا اور شرح نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہر پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدرہم وزن سبعة۔ اور درہم میں وزن سبعة معتبر ہے۔ و ہوا ان یكون العشرة منها وزن سبعة مثاقیل۔ وزن سبعة یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیس و ان حصہ ہوا اور اہم اوقیہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جوامع الفقہ میں ہر کہ زکوٰۃ میں وزن اہل مکہ اور کھل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابی رحم نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رحم نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو حنبلہ نے کہا کہ جو امیہ درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماردی رحم نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم ہوا وزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جری التقدیر نے دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہے یعنی میں قیراط نو سات کے ۱۰۔ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن تھرا تو ہر درم ۱۰۔ قیراط کا ہوا اور ہر ایک مثقال ۲۰۔ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۰۔ قیراط کے درم پر زکوٰۃ وخراج و صدقہ و جری کا لصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا۔ جسبہ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں دہان کے درم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ منع۔ واضح ہو کہ اگر ہم۔ جو کی ایک رتی شمار ہوا اور

روپیہ صرف ۱۱۔ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہنچ دم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوٰۃ ہر انداز کے ساتھ لگایا
 ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸۔ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ دم
 ۶۰۔ جو کا اور مثقال ۱۰۰۔ جو کا ہوتا ہے پس تجھے جو کی ایک رتن ہو اسی حساب سے دوسو دم چاندی کا نصاب
 اور ۲۰۔ مثقال سوئے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے۔ اور روپیہ میں جو
 خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج ہوگا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا كان الغالب على الورق ففقط
 فوفی حکم الفقتہ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ و نہ کیونکہ یہ
 دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوٰۃ ہے۔ و اذا كان الغالب عليها الغش فوفی حکم العروض۔ اور
 جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ و نہ کیونکہ چاندی انہیں سے الگ ہو سکے۔ لہذا بیابج
 ع۔ تو اس اسباب میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے۔ یعنی ان میں مبلغ قیمتہا نصابا۔ ہون اعتبار ہوگا کہ اسکی
 قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ و نہ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی
 کا جزو بھی ملا ہوا ہے عرض جمع عرض اور مراد سوا سے مال غیر منقول و چرائی جاوے و نقد کے دیگر اموال میں اور
 حرجم نے اسکا قریبہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوٰۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا بھل
 غلبہ کا اعتبار ہے۔ لہذا الدرہم تامل عن قلیل خش لانہ لا تطیع الا بہ و تملو عن اکثر۔ اس واسطے کہ دم تو قلیل
 میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور دم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے
 فجعلنا الغلبہ فاصلۃ۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ و نہ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں
 ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ بر رہا۔ و ہوان یرید علی النصف اعتبار
 الحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدمے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ و نہ کیونکہ جب آدمے سے زیادتی ہو تو
 فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ و نہ جس باب میں ہا ہم
 نقد کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان نے غالب الغش لا بد من نیت التجارۃ گمانی سائر العروض۔ لیکن
 بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عرض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے
 لیے انہیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا كان تخلص منها ففقتہ تبلغ نصابا۔ مگر جب کہ انہیں سے چاندی
 جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ و نہ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے
 محل کے اندر تانبے کا چرچا اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈ۔ دیا گیا تو یہ دم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی
 خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے دم اسقدر ہوں کہ انہیں یہ خالص چاندی دوسو دم وزن کی پہنچ جاوے
 تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہذا لا یعتبر فی عین الفقتہ القیمۃ ولا نیت التجارۃ۔ کیونکہ عین چاندی میں
 قیمت مجبّر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ و نہ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درم و لون
 میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ یعنی رحم نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے
 یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درم و لون میں چاندی کم اور جستہ یا رنگ
 وغیرہ زائد ہو اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط میں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس
 دوسری دھات میں مستملک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ
 اسکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستملک نہ ہو جسکی صورت مذکور ہو چکا

حافظہ - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہو تو زکوٰۃ دے۔ اگر درم میں چاندی دلیل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے۔ شرح الانطباع۔
 دقا ضیقان والخلاصہ البحر - کل درم دروپہ حصین چاندی غالب ہے بوجہ عام رولج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سواے چاندی میں تھوڑا سیل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو بخیر عیب ہوگا اور اگر کسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش - م - کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ۔ الخلاصہ - ۷ - اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چالیسواں حصہ کھنٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک جائز مگر کردہ ہے اور اگر کھنٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں اسے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھنٹی چاندی کی زنجیریں حصین چالیس ٹرین ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجمل قیمت معتبر ہوگی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جہ کم تو زکوٰۃ واجب نہیں البتہ - ۷ - نفع۔
 نوثرہ سو درم کا زیور قیمت دو سو درم ہو تو بالاجمل زکوٰۃ نہیں ہے۔ باب زکوٰۃ میں چاندی دسوںے میں سیل ہونا کوئی علت نہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی سیل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ المنہج البدائع التفہیم - اگر نری چاندی میں اگر سیل کم ہو تو وزن میں ہنزہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر سیل زیادہ ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم - م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اسکی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب ہنزہ کھنٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم - معف۔

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی ذکوٰۃ میں - بیس فیما دون عشرين مثقالا من ذہب صدقہ۔
 میں مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ فن - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا كانت عشرين مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لمار وینا - بدیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی۔ فن - یعنی حدیث معاذ بن ادریس حدیث علی بن زید حدیث عمرو بن حرم بھی گندین معف۔ والتمثال مایکون کل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ فن - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حالہ درم میں گندرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ معف - ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذ کل مثقال عشرين قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے۔ فن - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ اسکا اصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھتی۔ ولیس فیما دون اربعة مثاقیل صدقہ۔
 اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعند ہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ فن - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک شقال دیا وہ تو صدقہ میں نصف شقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلہ انگسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ فن۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرۃ درہم فی الشرح اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہما۔ تو چار شقال اس میں مانسہ چالیس درم کے ہونگے۔ فن۔ پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کو نہیں بڑھاتا تھا اسی طرح چار شقال سے کم میں زکوۃ نہیں بڑھائی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و شقال برابر ہیں۔ م۔ اور فاتیہ البیان مقرر میں ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات شقال ہیں نہ وزن ایک دینار۔ مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات شقال یا سات دینار ہے اور بیان بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک شقال سونا ہو اشرح نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی باین معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرافیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جیسے ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ قال وفی قبر الذہب والفضۃ وحلیہما وادیتہما الزکوۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے چہر یعنی بغیر مغروب و پے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوۃ واجب ہے۔ فن۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوٹھی کی چاندی اور تموار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو معنی کہ چاندی کے کیلون کو جمع کر کے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کھلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو لگانا واجب ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ح۔ ۶۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی ہر انگوٹھی میں زکوۃ واجب نہیں۔ فن۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه مبتذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ فن۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہو وہ مبتذل طور پر استعمال ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البندۃ۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ فن۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البندہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آدین۔ ولنا ان السلب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے۔ فن۔ اور نادر دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ و دلیل النماء موجود اور دلیل نمونے بیان موجود ہے۔ و ہوا لاعداد للتجارة خلقہ۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے پیدا ہونا۔ فن۔ کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ غریہ فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہوا المعبر۔ اور دلیل ہی معبر ہے۔ فن۔ نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ بخلاف ثیاب بندہ ہی۔ فن۔ کیونکہ ان میں کوئی دلیل نادر نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین الملم عن عمرو بن شعیب عن ایہ عن جده کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کپڑے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا سمجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عرصہ تک آگ کے دو کنگن پہنا دے۔ پس اُس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ مرد رسولہ میں - رواہ ابو داؤد و الترمذی - منذری نے متفقین کہا کہ اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سہر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لیسع سے روایت کر کے کہا کہ ابن لیسع اور شعیب بن الصلاح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت علی السمری علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رحم نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید میں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور حنبل بن الحارث و حسین المعلم دونوں صحیحین کے راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رحم سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو حمید و عامر و محمد بن حنبل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے محبت لیتے تھے اسکو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا - ہاں بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی حدیث روایت کی کہ حضرت علی السمری علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی راہ ابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی حدیث میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے میں کر دیا ہے - بلکہ عیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سونے کی ہنسیاں بنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاوے اور تو اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد اسحق نے کہا کہ قابل محبت نہیں ہے - صاحب التلخیص نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - اور مثل حمد اسحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقین العبد نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد میں محمد بن ماجر راوی کو ابن ابی حوزی نے کہا کہ ابن جان کے قول سے وہ جمہور حدیثین بنانے والا ہے - صاحب التلخیص نے کہا کہ ابن ابی حوزی سے یہ بہت غراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن ماجر جو کذاب و ضائع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن ماجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد و ابن معین و ابوزرعہ و ابو داؤد و غیر ہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعت میں اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ زیورین زکوٰۃ جین تو ابن ابی حوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابر رضی اللہ عنہ ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی گنج اصل نہیں بلکہ جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بغیر سرسری بعض معارض میں چنانچہ مالک رحم نے موطاء میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی بیبیون و بیبیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ جین نکاتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ نفل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوٰۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مسلم رحم کو لکھا کہ میری بیبیون کے زیوروں کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی دو جات کو حکم کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور عطاء

وابراہیم غنمی وسعد بن جبر و طائس و عبد السمہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ بین
کتابوں کے بعض آثار عاکشہ و انس جو معارض بین شاید انہیں مراد سوا سے چاندی دے۔ نے کا زیور ہر ہذا عطا
وغنی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکا کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجمہ جب استدر احادیث مرفوعہ
و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب
ہر بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت
نہیں ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب ہونا اور پورا نصاب چاندی ہے۔ سننے ایک کی طرف سے
پیشکی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں بانس واحد میں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر
نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی نصیب لے کر دینی جائے اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا نصیب
ہو گیا۔ الکافی۔ فلو س من زکوۃ لیس ہر کمر جب کہ تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہنچ جاوین
تو زکوۃ واجب ہے۔ المحیط ۵۔

فصل فی العروض۔ نصل چارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ **فت۔** ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں
وجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنہیں مدینہ کے فقہاء سجدہ یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروہ بن
الزبیر و ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث و خارج بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی
میں۔ مالک رحم سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاوین اور یہی ابن عباس سے مروی
ہے۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوا سے درم و دینار کے۔ الکافی الصحاح۔ اور یہی بیان مراد ہے کیونکہ
چرائی کے جانور دن میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ تجارت یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مع۔ الزکوۃ
واجبہ فی عروض التجارة۔ عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے۔ **فت۔** پس تجارت کی نیت غسل
ہونا چاہیے۔ کانتہ ما کانت۔ چاہے کوئی متاع و چیز ہو۔ **فت۔** یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے
چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خجور و گدھے۔ منع۔ بلکہ سکھائے ہوئے
گتے و جینے۔ الکافی السراج ۵۔ اذا بلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب۔ بشرطیکہ اس عروض کی
قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ **فت۔** عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ و درم یا
اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خرید جبکی قیمت دوسو سکہ دانہ میں
تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی۔ الذخیرہ و التفسیر مع۔ لقولہ علیہ السلام
فیما یقومہا فیودے من کل مائتی درہم خمسۃ درہم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ
عروض کی قیمت لگا دے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ **فت۔** یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس
باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے میا ہو اس سے زکوۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اسکی زکوۃ اور غنم میں اسکی زکوۃ اور برہم
اسکی زکوۃ ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ ہر باء موحده و زائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے
مع۔ اور آثار میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چترے و حجاب کو فرمایا
کہ قیمت لگا کر اسکی زکوۃ ادا کر۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد

ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ عروۃ بن الزبیر و سید بن المسیب و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے۔ رواہ عبد الرزاق۔ مع۔ ولانہا معدۃ للاستثمار باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھادہ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا۔ فن۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعداد باعداد الشرع تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے۔ فن۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت کے مال نامی ہر پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہر پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اس کو بڑھادہ حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ویشترط نیت التجارۃ لثبوت الاعداد۔ اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھادہ کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ فن۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہوتو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیار سی بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہوتو وہ مال تجارت ہے خواہ بیع نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کر نیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس نیت لیکن فروخت کر دینا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جائے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے آسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہو گا۔ مع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین یہ نیت تجارت خریدی تو اس پر خراج ہے نہ زکوۃ۔ نفاشی نے نو و عمیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جو لین دین گاہین و درسیان وغیرہ خریدین پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمال میں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اس بطرح عطر و تیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیاں خریدین پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ کافی فافین و محیط السرخسی والذخیرہ ص ۷۷۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ مرتجع نیت ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور جو اسباب بطریق مہیا بصدقہ یا وصیت یا یا حبسین کچھ سبب دہ نہیں بالبطریق مہیا بدل انخلع یا بدل حق یا صلح خون کے یا یا حبسین غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو ارجح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البحر۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہو کہ اس وقت سے سال گزرنے پر اسکی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔ مع۔ ثم قال۔ پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقوہما بما ہوا نفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا روایت عن ابی حنیفہ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے۔ و فی الاصل نخیرہ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی مہیا میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ فن۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگا دے۔ لان الثمنین نے تقدیر قیم الاشیا بہما سواء۔ کیونکہ اشیا کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونو نقد برابر ہیں۔ فن۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہو گا پس فقیر کے لیے

النفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا نفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہر ایک۔ تفسیر الان
 یقوما یا یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے نفع کا طور رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ
 اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ فن۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہو اور سونا اس وقت گران ہو تو وہ
 ۲۰۔ مثقال سونے کا نہیں مگر دوسو درم سک کا ہو تو بالاتفاق اسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی
 یوسف انه یقوم بما اشتري ان كان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض
 کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دے ہوں۔ لانه
 ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری رسائی ہے۔ وان اشترا ما بغیر
 النقود قوم بما لنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید ہو تو ایسے نقد سے
 اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو۔ فن۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور
 شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہو تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انه یقوم بما لنقد الغالب
 علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے
 فن۔ خواہ نقد کے عوض خرید ہو یا مال کے۔ کما فی المنصوب والمستملک۔ جیسے منصوب اور مستملک
 میں ہوتا ہے۔ فن۔ صورت منصوب یہ کہ زید نے عمر کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا
 تلف ہو گیا تو زید اسکو قیمت تاوان دے بچہ قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جسکا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور
 مستملک کی مثال یہ کہ زید نے عمر سے یہ گھوڑا عاریت دو کوں ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے
 آگے دس کوں لے گیا کہ وہ نہک کر مر گیا تو قیمت کا مٹا من ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا۔ م۔ بالجلاب
 درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے
 اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بنصاب النقد اور امام
 ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بنصاب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت دہن اندازہ کیجاء
 جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو دہن کی قیمت اندازہ
 ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے
 نزدیک ادائے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہو پانچ
 درم واجب ہوے پھر اسے باہر عیدین زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھ کر قیمت دوسو چالیس درم
 ہو گئی ہے تو ابو حنیفہ رم کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر
 عروض گیسوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسے عین مال کا چالیسواں حصہ دید یا تو بالاتفاق جائز
 ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جائے
 سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیسوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر
 عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پیلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق
 بصدن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ م ف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید اور قبضہ نہ کیا تو
 صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہے
 مگر جب کہ رہن کا اسباب مرہن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوٰۃ نہیں۔ البھر۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہون شلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سواکم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بڑھ جائے تو سواکم محسوب ہوں اور یہ اسوقت کہ سواکم کی زکوۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہری مال سے زکوۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھر جاتا ہو اور اگر صدقہ سواکم وصول کرنے والا موجود نہ ہو تو مالک مختاری جو مال چاہے قرضہ میں لگاوے۔ شرح المبسوط للسخری۔ و اذا کان النصاب کا طانی طرفی الحول فتقصاۃ فیما بین ذلک لایسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اسکے مابین میں نصاب گھٹ جائے زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانه یشق اعتبار الکمال نے اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں شقت ہو۔ فن۔ پس یہ شرط ہو کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہاء میں پورا ہو۔ اما لا بد منہ۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتداء لانقصا و تحقق القیاس۔ تو وہ ابتداء سے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تو نگری متحقق ہونے کی ہو۔ و فی انتہاء للوجوب۔ اور انتہاء سے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ فن۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لا بد ہو۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانه حالۃ البقار۔ اور اسکے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقار ہو۔ فن۔ یعنی تو نگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقار ہو تو اس میں کمال لا بد ہی نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہو صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مال لو ملک الکمل۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ فن۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقار نہ لگاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ فن۔ یعنی اسپر جو وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرتا تھا وہ مست گیا۔ ولا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہوگی۔ فن۔ جبکہ یہ سال پورا ہو۔ لانه عدم النصاب فی الجملة۔ کیونکہ بالکل نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلہ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہو۔ لان بعض النصاب باقی بقی الا لنعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہو تو انعقاد باقی رہا۔ فن۔ اگر درمیان میں مال بالکل جائے یا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہو شلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مت چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جو وقت سے ملا اسی وقت سے اسکا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال و یضم قیمت العروض الی الذہب و الغضۃ حتی یتیم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ فن۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہو۔ لان الوجوب فی الکمل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاد کے ہو۔ وان افرقت جتہ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہو۔ فن۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استناء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی جناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ و یضم الذہب الی الغضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانستہ من حیث الثمیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن ہذا الوجه صار سبیبا۔ اور انہی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ فن۔ تو زکوۃ میں دونوں ہم جنس میں بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا ہا تم میں نہ لوں گا تو چاندی سے حائث ہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ تم یضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رحمہ - پھر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ملانا بقیہ ہوگا۔ - فن یہی قول احمد و ثوری ہے۔ - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جب قدر ہو زکوٰۃ دیدی جاوے۔ - وعندہما بالانجاء وهو رواۃ عنہ۔ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ - فن یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے۔ - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھان نصاب ہو اور سودرم کا آدھان نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا۔ - اور عمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا۔ - حتیٰ ان من کان له مائۃ درہم و مائۃ مثقال فضیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافا لہما۔ - حتیٰ کہ جس شخص کے پاس سودرم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سودرم ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ - فن کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سودرم میں تو دو سودرم ملکر نصاب ہو گیا۔ - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب ظاہر ہو اور سودرم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوئی۔ - ہا یقولان المعتبر فیہما القدر وون الیقئۃ۔ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتیٰ لایجب الزکوٰۃ فی مصوغ ورنہ اقل من مائتین و قیمتہ فوقہا۔ - حتیٰ کہ جس سانچہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سودرم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ - فن تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے۔ - ہو یقول ان الظم للسانستہ و ہو تحقیق باعتبار الیقئۃ وون الصورة فیضم بہا۔ - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ منہم کرنا بوجہ مخفی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے تحقیق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ - فن بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر قیاس فاسد ہے۔ - اگر دس مثقال طلا بقیہ سودرم ہوں اور سودرم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک دو سودرم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفان نصف پورا نصاب ہوے۔ - اور اگر سودرم کے ساتھ دس مثقال بقیہ پچاس درہم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں۔ - اگر ۱۵۰ درہم اور پانچ مثقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درہم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں بھیج ہے۔ - محیط السرخسی ۵۔ - اور نقیۃ ابو جعفر نے کہا کہ درہم کا سونا چند رہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ - مع۔ - اگر طلا و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسنے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے۔ - محیط السرخسی۔ - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درہم نصاب سے استقدر فاضل کہ چالیس درہم نہیں تو دونوں فاضل کو ملاوے تاکہ چالیس درہم یا چار مثقال ہو جائیں۔ - المفصرات۔ - یا تو یہ ہوتی دو اجرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے۔ - ابو ہریرہ۔ - نالوانی نے اگر لکڑیاں ذمک واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوٰۃ نہیں۔ - اور اگر تلخہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اس پر زکوٰۃ ہے۔ - الذخیرہ۔ - جسکے ذمہ ادا سے زکوٰۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلئے کہ قرض خواہ کا جملہ آخرت میں سخت ہے محیط السرخسی۔ - اگر مال مگر ٹپا اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال بیچانے تو جائز ہے بظاہر۔ - جیسے زکوٰۃ باقی ہے اور وہ مر گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ - محیط

باب فیمن علی العاشر

باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے۔ عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجردن سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اسکی جہت سے تاجر لوگ چور و زور و ہرنون سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی لیگا اسطرح اموال باطنہ از قسم دم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہوں انکا حصول بھی وصول کریگا۔ انکانی۔ اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہر اسی طرح ذمی و حربی تاجردن سے بھی لیگا جو محصول ہر نہ زکوٰۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے لافرتاجر سے جسکو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لیگا اور ملک حرب کے لافرتاجر سے جسکو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لیگا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اسکا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہائی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی ندمت حد میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاویگا۔ مع۔ اذامر علی العاشر بال۔ اگر تاجر گزرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ فن۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کج عاشر کی طرف مردے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لیکر گزرا تو عاشر نہ کو تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری منع شرع وصول کریگا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشهر۔ پس کہا کہ میں نے اسکو چند مہینہ سے پایا۔ فن۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھے قرضہ ہے۔ فن۔ تو زکوٰۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کی جائیگی۔ فن۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ والعاشر من نصبه الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رہتہ پر۔ فن۔ واسطے حفاظت مال تاجر کے۔ البسوط۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجردن سے صدقات وصول کرے۔ فن۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہو۔ الغایۃ البحر۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ د۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اسکو خزانہ حمزہ و خراج میں رکھے اور اس سے اسکا جزئیہ الراس ساقط نہوگا اور سال میں ایکبار کے سوائے قومی سے زیادہ نہ لیا جائیگا۔ السراج۔ فمن انکر منہم تمام التحول۔ پس جس نے ان تاجردن میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراع من الدین۔ یا کانع از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منکر اللوجب تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیقین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے فن۔ تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا قال او یتھا الے عاشر اخر۔ اور یون قسم سے تصدیق کیا جائیگا جب کہ اپنے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مراد وہ اذا کان فی ملک السنۃ عاشر اخر اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ فن۔ تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانه اوعی وضع الامانۃ موضعها۔ کیونکہ اپنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ فن۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اسکے موقع پر صرف کرنے کا دعویٰ ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر اخر فی ملک السنۃ۔ بخلاف اسکے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہو۔ فن۔ کہ اسوقت قبول نہوگا۔ لانه ظہر کذبہ یقین۔ کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہو گیا۔ وکذا اذا قال او یتھا نا۔ اور اسطرح

جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دیدیا۔ فـ
تو سبھی قسم سے تصدیق ہو گئی۔ لان الما دارکان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ فـ
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہو گا بخلاف اسکے جب کہ
شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ
الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية۔ اور عاشر پر گزند سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی
حمایت میں آجانے کی ہے۔ فـ لیکن یہ جو ما مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور
جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہو گی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہیں اور مسلمان فقیر دن پر
صرف کی اسکو صلاحیت نہیں ہے۔ البتہ۔ وکذا الجواب فی صدقة السوائم فی ثلثة فصول۔ اور یوں ہی صدقة
السوائم میں بن صدقہ تو نہیں بھی حکم ہے۔ فـ اول یہ کہ چند ماہ سے مبری ملک ہوے ہیں۔ دوم مجبور قرضہ ہے جو انکو عیط
ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہو گئی۔ وفی الفصل الرابع
وہو ما اذا قال ادیت بنفسی اے الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور یہی چوتھی صورت اور
وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ نبات خود شہر میں فقیر دن کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق نہو گی اگرچہ قسم
کھاوے۔ فـ اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ وقال الشافعی
یصدق لانه اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کی جائیگی کیونکہ اس نے حق کو مستحق
کو پہنچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یمکن ابطالہ بخلاف الاموال الباطنة۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے نہ یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال
کے۔ فـ کہ ائین اللہ۔ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہو ا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں
قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو سبھی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ
لیا گیا۔ ثم قبل الزکوۃ ہوا الاول والثانی سیاستہ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بعد سیاست
ہے۔ فـ یعنی زکوۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل
ہوا الثانی والا اول ینقلب نفلاً۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو ہے دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا۔ و
ہو الصبیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم واما مال التجاره۔ پھر جن صورتوں میں
کہ سوائم و اموال تجارت میں اسکے حق کی تصدیق ہوتی ہے۔ فـ یعنی تین صورتوں میں ائین سے ایک یہ کہ
میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشرط اخراج البراۃ فی الجماع الصغیرۃ
اس میں برات نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ فـ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط
نہیں کہ اس عاشر کا برات نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہو گی۔ وشرط فی الاصل۔ اور کتاب
اصل یعنی مبسوط میں برات نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وہو روایت احسن عن ابی حنیفہ۔ اور یہی حسن ہے
ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانه ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ فـ یعنی میں نے دوسرے
عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق وعواہ علامۃ فحب ابرازہا۔ اور اسکے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت
ہے یعنی تحریر ہے اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول اس خط لیشبہ اس خط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر ہو گا۔ فـ اور یہی روایت صحیح ہے

الکافی ت۔ و ما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی ائین ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یؤخذ منه کضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہو وہ دو چند اس مقدار کا ہو جو مسلم سے لی جاتی ہو۔ فیراعی ملک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دو چند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہو گا۔ فن۔ کہ سال گندے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت و نیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر غیر میں فیرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا ترجمہ میں خاص کر دیکھ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق جو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ اُنکے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا۔ ولا یصدق الحرابی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق ہوگی۔ فن۔ یعنی التفات ہی ہو گا اگر جگہ اولاد سے۔ ت۔ الافی الجوارسی یقول من احمات اولاد اگر باندیوں میں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے ائین ہیں۔ او غلمان معہ یقول ہم اولاد دی۔ یا ایہ غلمان میں جو اسکے ساتھ ہیں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان پسند ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو اہم المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر کم بیان ٹھہرے ورنہ میں تجھے جزیہ باندھوں گا بھر تو یہاں سے جانے نہ پائیگا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا بھر حاضر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیاں ہیں اُنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ اُن سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے جو کرے ہیں جنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منه بطریق الحماۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و مانے یہ یہ من المال بتخلج الے الحماۃ۔ اور جو کچھ مال اسکے قبضہ میں ہے اُسکو حمایت کی احتیاج ہے۔ فن۔ تو نصاب و سال پلٹا و فراغت و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینا۔ غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اسکے قبضہ میں ہے اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہے۔ فن۔ یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لیتے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فلذا باموئیتہ الولد لاناہا بتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ فن۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے فالخدمت ضفۃ المالیتہ فیمن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا ان المال۔ اور عشر لینا میں ٹھیک مگر مال سے۔ فن۔ تو ان باندیوں و اُنکی اولاد سے عشر نہ لیا جائے لیکن اس دعویٰ پر اس سے قسم لی جائیگی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق ہوگی۔ نفع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لیجاوے۔ قال و یؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ یہ دراصل زکوۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اسکا دو چند بیسواں حصہ۔ ومن الحرابی العشر۔ اور حربی تاجر سے اسکا دو چند یعنی رسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ لہذا امر عمر بن سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فن۔ سامعی عامل زکوۃ دعا شرح کام کرے۔ رداہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ کذا قال القدری فی شرح المختصر مع۔ وان مرحبہ
 بنحسین درہالم یؤخذ منہ شی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درہم
 کے ساتھ گذرے تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف
 تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات
 ہی یعنی بدلہ۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ
 ہے۔ ف جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفا۔ یا اسکا دوچند معقول ہے۔ ف جبکہ ذمی سے لیا گیا۔
 فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف حسین سے زکوۃ یا اسکا دوچند لیا جاوے۔
 و ہذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف جب کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز
 ہے۔ و فی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل و ان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفو
 ولانہ لا یتحتاج الی الحماۃ۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لےوے اگرچہ
 حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں ایسے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور ایسے کہ قلیل میں حفاظت کی
 احتیاج نہیں۔ ف حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحبہ ہا سنی درہم ولا
 یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دوسو درہم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرے اور یہ معلوم نہیں کہ دے
 لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر میں سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان
 اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ پھر اگر تم کو تمھارا دسواں حصہ ملے تو دہاگی۔ ف یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ
 یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون من اربع العشر او
 نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے
 ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون
 کل کل لا یاخذ کل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں
 لےگا۔ لانہ مخدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہ دی ہے۔ ف کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور فخر کرنا ہماری شان
 نہیں اگرچہ حربی کفار یا سکرین۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد ان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر دالین تو ہم نہیں
 قتل کریں گے۔ انفع۔ لیکن محیط السرخسی میں کہنا کہ ہمارا عاشر بھی کل مال سے سوا اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے
 وطن پہنچ جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط ان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ انکو معلوم تھا کہ ان کا
 بدلہ مال ہوگا۔ فانہم واسر اسلم۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے
 کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لےگا۔ لیتے کو الاخذ من تجارنا۔ تاکہ دے ہمارے تاجروں سے بھی لینا
 چھوڑیں۔ ف جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا اخی بمکارم الاخلاق۔ اور ایسے
 کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف جبکہ انکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوبی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ
 انکی نیک خوبی خالصا بوجہ امر نعالے نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوبی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب
 بسل دیگی۔ م۔ وان مراد حربی علی عاشر عشرہ ثم مر مرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشر
 حتی یسول السؤل۔ اے اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اسنے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں
 گذرے یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لےگا یا تاں کہ سال پلٹ جاوے

فـ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل جوامع ہوس اعلام کے کہ سال بھر بیان رہا تو بھر جزیرہ باندھا جائیگا اور
تو بین کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشتر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گند اسی ماہ پر ہوا تو ایک
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشتر اس سے دوبارہ عشر لیگا۔ اور اگر قبل
سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے وجود ہو اور جا بجا شہروں کے
جانے بین اسکا دوبارہ گذر عاشتر کے تاکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر لیگا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال
وقی الاخذ بحفظ۔ اسلئے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے بہت کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے
تھا۔ فـ اسکا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اسلئے کہ اول امان کا حکم سال بھر
کے اندر باقی ہے۔ فـ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ ولہذا الحول تجدد
الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ فـ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ بین سال گذار دیا تو امان اول نہیں رہی اب ہکو اس پر مرجع قابو
ہو۔ لانه لا یکن من المقام الا حولا۔ کیونکہ حربی کو بیان ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ فـ یعنی
قرب ایک سال کے۔ انتہایہ۔ یا صیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الاہر اسلئے کہ لانه لا یکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک بین موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسیر
جزیرہ باندھیکا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشتر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہر روز داخل
ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لا یتاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔
بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دارالحرب ثم خرج من یومہ ذلک
عشرہ ایضا۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دارالحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہوئے
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا۔ فـ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشتر کی طرف گذر
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اسے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر
داخل دارالحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانه رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔
وکذا الاخذ بعدہ لا یفنی اسلئے الاستیصال۔ اور چون ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب
یعنی نہیں ہے۔ فـ اور اگر اول مرتبہ اپنے سویا اسکے قریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گندھا ہو عشر
نہیں لیگا۔ البتین۔ وان مرزومی بنجر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور یا دونوں کو لیکر گذرے عشر انحر دون
انحرزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ و قوله عشر النحر اسے من قیمتھا۔ اور مصنف نے جو کہ کہ
عشر النحر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ فـ نہ کہ بین شراب
کا دسواں حصہ۔ وقال الشافعی لا یعشر بما لانه لا قیمۃ لہاء اور شافعی رحم نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لیگا
کیونکہ ان دونوں کی کو قیمت نہیں ہے۔ وقال زفری عشرہا لاستوائہا فی المالیۃ عندہم۔ اور زفری رحمہ اللہ
تھا اسلئے کہ کما کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک
یکساں ہیں۔ فـ یعنی دسے لوگ دونوں کو مال ٹھہرتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشرہما اذا ہما جملۃ
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرے ہو۔ کانه جملۃ النحر یہ جملۃ النحر
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو عمر کا تابع کیا۔ فـ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہ

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر النحر دون النحر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا بیس گندہ تو نحر کا عشر بیس نہ نحر کا۔
 فن۔ مگر ظاہر الروایہ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا جو نحر کا عشر نہ نحر کا بیس دونوں میں فرق کیا گیا سو وجہ
 الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لما حکم العین والنحر یر منہا۔ اور وجہ فرق کی بنا ظاہر روایہ
 ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں انکی قیمت کا حکم انکی عین ذوات کا حکم ہے اور نحر یر بھی ذوات القیم سے ہے۔
 فن۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ انکا مثل ٹھیک انہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے
 ایک سو کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک
 ٹھیک شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھیک بھری تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجائے اسکے ہو سکتی
 ہے۔ پس جبکا مثل اسطرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہیں۔ و ذوات الامثال لیس لما ہذا
 الحکم والنحر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذوات کی جگہ ہے اور نحر بھی
 ذوات الامثال سے ہے۔ فن۔ تو سو کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور نحر کی قیمت سے لینا عین نحر
 ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جبکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گھوڑوں
 و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گھوڑوں تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسوقت
 قیمت دوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جبکا مثل نہیں جیسے بکری دھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناجائز قیمت ہی
 اسکے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں نحر یر کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو عشر دیا جاوے اور نحر کی قیمت اسکے قائم مقام
 نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہے تو قیمت نحر سے عشر دیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایہ۔ اور دوسری
 دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والسلام بھی نحر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
 اپنی ذاتی شراب کی۔ فن۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ۔ للتحلیل۔ نہ کر کے دے واسطے۔ فلذا لا یجہا علی غیرہ
 پس اسطرح نحر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ فن۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یجہی نحر یر نفسہ بل
 بحسب قسیمیہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سو کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔
 فن۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنایہ
 کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فلذا لا یجہی علی غیرہ۔ تو اسطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ فن۔ تو اسکا
 عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال
 نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کا فر کے حق میں نحر یر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملہ
 میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ نحر یر ابتدا سے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال
 نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی ہیں اسکی
 دو چیزیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفر رحمہ بھی ساقط ہو گیا
 بلکہ قول شافعی رحمہ کا بھی جواب نکل کر لیا لیکن انکے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے وغیرہ
 فروخت کے سر کر کے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آویگا۔ مگر
 ذمی مردار کی کھالیں لیکر گندہ تو امام محمد رحمہ نے اسکو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے
 المخط۔ امید ہے کہ اس میں کوئی جتنہ حفاظت نہ ہو گا۔ مگر اگر ایسی چیزیں لیکر گندہ جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و
 تر کھانے والی دوا کہ وغیرہ و غیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہیں۔ السراج۔ کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں قرار نہیں جگہ دیگا حتیٰ کہ اگر قرار ہوں یا اپنے کاربر و اذن کے لیے
 چاہے تو لے سکتا ہے۔ افش۔ ولو مریضی او امرأۃ من بنی تغلب ہمال۔ اور اگر بنو تغلب نعرانیوں کا کوئی طفل
 یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل بہ کچھ نہیں ہر اور عورت
 بہ استقدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ فن۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے
 جو باب سوائم میں گذر چکی۔ فن۔ لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور
 صحیح ہے۔ و اس لئے اعلم۔ و من مر علی عاشر بامہ و دہم و اخرہ ان لہ فی منزله مائتہ اخری قد حال
 علیہا الحول لم ینک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سودم کے ساتھ عاشر کے ناکہ بہ گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے
 گھر میں دوسرے سودم ہیں کہ دو کون پر سال گند گیا ہے تو عاشر ان سودم کی زکوٰۃ نہ بیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا۔
 نقلتہ۔ بوجہ اس کے دلیل ہو چکا۔ فن۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ و ما فی بیتہ لم یدخل تحت حایتہ۔ اور جو اسکے گھر
 میں ہیں وہ عاشر کے تحت حایت نہیں آئے۔ فن۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود ہمارا ہے
 بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کر لے۔ کما فی السراج ۶۔ ولو لم
 یما بھی درہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سودم بضاعۃ کے ساتھ گذرا۔ فن۔ اور بضاعۃ یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے ذرا
 کی کہ میرے یہ دو سودم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشر یا۔ عاشر اسکا عشر نہ لیگا۔ لانه
 غیر ماذون با و از زکوٰۃ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادارہ زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فن۔ بلکہ مالک نے
 اسکو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ قال و کذا المضاربۃ۔ مضرب نے کہا کہ یہی حکم مضارب
 کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضارب کے جو نصاب ہے تاکہ پر گذرا
 فن۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لیگا۔ مضارب یہ کہ مثلاً زید نے عمر کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت
 اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو۔ و کان ابو حنیفۃ لقول اولادہ عشرۃ نفوذ فی المضارب
 حتی لا یلک لرب المال نیمہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فزل منزلة المالك۔ اور ابو حنیفہ
 پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ ثبوت حق مضارب کے حتیٰ کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جائے بلکہ
 مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بہنزد مالک کے قرار دیا گیا
 فن۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا ہوں ہی مضارب سے وصول کر لیگا۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب
 و ہو قولہما۔ بھر ابو حنیفہ رحمہ کے قول ہوں سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین
 کا قول ہے۔ لانه لیس بالک ولا نائب عنہ فی ادارہ الزکوٰۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ مالک
 کی طرف سے اداسے زکوٰۃ میں نائب ہے۔ الا ان یكون فی المال ربح یبلغ نصیبہ لہا یا فیو خدمنہ لانه مالک
 لہ۔ مگر اگر مال میں استقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہنچ جاوے۔ تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا
 کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے۔ فن۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک
 اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مریضہ ماذون لہ جائتی درہم۔ اور اگر دو سودم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جنکو تجارت
 کی اجازت دی گئی ہے۔ فن۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ و لیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر
 قرضہ بھی نہیں ہے تو۔ عشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا۔ فن۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال
 کا مالک نہیں اور نہ اسکو اداسے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شرع باب میں مجملہ اسخری سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی

اسکی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ میں لاوے۔ ۱۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام
نہاز ہے۔ قال ابو یوسف لا اور ہی ان ابا حنیفہ رجوع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم
کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ
اور مضاربہ میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر
نہ لینگا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ۲۔ کیونکہ جیسے مضارب کو اداسے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک
تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا
یہ بھی بیان رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فیما فی یدہ للمولیٰ ولم التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ
ہو وہ مولیٰ کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کا مضارب۔ تو ماذون
بھی مثل مضارب کے۔ ۳۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شایع کا کہ وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب
کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ
نہیں بلکہ ماذون و مضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حتی لا یرجع بالعبد
علی المولیٰ فکان ہوا المحتاج الی السحایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کی
صرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ۴۔ پس عاشر
حق حمایت ماذون سے لے لینگا۔ والمضارب یتصرف بحکم النیایۃ حتی یرجع بالعبدۃ علی رب المال
فکان رب المال ہوا المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس
رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ۵۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق
ہے۔ فلما یكون الرجوع فی المضارب رجوعاً عامہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں
وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے ہوگا۔ ۶۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے
اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع
کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لینگا ہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔
اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مضارب کو
ادھار دیا آنکا وہ عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ دے لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لینگے۔ اور غلام ماذون
کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتیٰ کہ اسی کے دامن گیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اُنکے قرضہ میں
فردخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب
محتاج حمایت نہیں اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت
ذاتی یا نیابت اداسے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ
ماذون سے بھی نہیں لینگا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مع۔ وان کان مولاه معہ یؤخذ منه لان الملك لہ۔
اور اگر ماذون غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لینگا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد
دین یحیط بالمال مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ۷۔ یعنی
مال و قرضہ قریب برابر کے ہو تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائیگا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو
لا لحد ام الملك۔ بوجہ عدم ہونے ملک مولیٰ کے۔ ۸۔ بقول ابو حنیفہ رحم۔ او الشغل یا بوجہ

مشغول ہونے والے کے۔ **ف** یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ **قال** ومن مر علی عاشر الخراج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجہ (ریا یا جیون) کے عامل پر گھڑا ایسی سرزمین میں جان خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ **ف** عشرہ۔ پس خارجہ کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ **ف** پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ **ف** یعنی علیہ الصدقہ تو بکر اس پر صدقہ رکھا جائیگا۔ **ف** یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ **اذا مر علی عاشر اہل العدل**۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ **لان** التفسیر جار من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تفسیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ **ف** بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوئے اور وہ ان کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ **الکافی ع**۔ **ف** فروع (چو پائے) و نقد کو کہا کہ میری نہیں یا عرض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ **السراج** و **الطحاوی** سال لیکر تاکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ **المحیط الثبیین**۔

باب فی المعاون والركاز

باب کا نون و دھینہ کے بیان میں) معاون جمع معدن۔ کان حسین خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دھینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ **رکاز** جو زمین میں مرکوز ہو بہ معدن و کثر دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز یعنی دھینہ ہے۔ **ارض** خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ **ارض** عشری جس پر عشر واجب ہو۔ **قال** معدن ذهب و فضة او حديد او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پتیل کی۔ **ف** یا تابنے کی۔ **و** جد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ **ف** نہ گھر میں۔ **نفیہ** الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ۔ **ف** یعنی حق فقر اور پس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ ہیرو و جنگل کی کان میں بدرجہ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ **بذا** عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ **وقال** الشافعی لاشی علیہ فیہ لانه مباح سبقت یدہ الیہ کالصيد الا اذا کان المستخرج وہما او فقتہ فحب فیہ الزکوۃ ولا یشرط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جتنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد ہونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ **ف** اور یہی قول اس کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ **لانہ** عا و کلہ و الحول للتمنیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل غار یعنی عین زیادتہ جو اور سال پہنچنے کی شرط تو ثبر حاد رہی کے واسطے تھی۔ **ف** اور حجت شافعی رحم کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرج سے معاون قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معاون سے سوا زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تاہم۔ **رواہ** مالک و ابو داؤد۔ ابو حبیہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث شقیعہ پر دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معاون سے تاہم یہی بیجائی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے **و** لانا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ **ف** العجا، جبار

والسراجار والمعدن جبار۔ ونفی الرکاز الخمس۔ عجمار یعنی سینگون والے جانور بدرہن اور کنوان بدرہن اور معدن بدرہن۔ اور گازین پانچواں حصہ ہے۔ فن۔ اس حدیث کو ائمہ محلح السنۃ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگون والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا نقصان یا دیت کسی پر نہیں ہوا اگر کنوان کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنوان پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون بدرہن۔ یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو بدرہن اور رکاز میں جو مال نکلا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور ذینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور ذینہ مزدون میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ۔ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہوا اس کا خون بدرہن جیسے عجمار و کنوین کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال بدرہن کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے بدرہن ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجمار و چاہ و معدن بدرہن ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ و ہومن الرکز۔ اور رکاز شش رکز سے فن۔ جو مرکوز ہو حتیٰ کہ جو ارادہ دلی ہو اس کو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا قیاس کیا۔ فن۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و ذینہ یہ حدیث صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ و اعلموا انما غنم من شی فان سد خمسہ الایہ۔ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ سدر الخ یعنی فیرون کے لیے ہے۔ تو یہ غنیمت میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و ذینہ بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ فن۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ و حتما یدینا علیہ۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہونگے اذراہ علیہ کے۔ فن۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں ونفی النشائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ فن۔ پس معادن میں سدر تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الطیید۔ برخلاف شکار کے۔ فن۔ جس پر شافعی رحم نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ مید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ فن۔ حتیٰ کہ کافروں کا قبضہ اپنہ تھا سب مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا سبھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت تھیں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو سدر تعالیٰ حق فقرا ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا رکنے دار ثون کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصہ معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغایمین ید حکمۃ لیشو تہا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ فن۔ لہذا وہ ان کے ثوارہ میں نہ آئیں۔ واما التحقیقۃ فلولو احد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ فن۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے گاؤں کا سبھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرا حکمۃ فی حق الخمس۔ پس پہلے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ و التحقیقۃ فی حق الاربعۃ الا خمس حتیٰ کانت للواحد اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتیٰ کہ یہ بانی مال سب پانے والا کا ہوا۔ فن۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو مالان

بیکر دارالاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو دھونڈنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو منافق شرط کے پادریگا۔ محبت السخسیۃ و صحت۔ دارالاسلام کے دو شخصوں نے معاہدہ قلعہ شکن کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پانی تو چار پانچون حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ مع البحر۔ یعنی قلعہ شرکت باطل ہے۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو انکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر کا جو مع البحر۔ یہ اسوقت کہ معدن نہ کھود جنگل یا زمین غرابی و عشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنہ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے۔ و ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند الی حلیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال فیہ الخمس لا ینال مار وینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے جو کہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ و ف۔ یعنی حدیث و فی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اگر کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے۔ و لہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاء زمین سے ہے۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین میں مرکب ہے۔ و ف۔ کوئی علیحدہ ذینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ و لا موتہ فی سائر الاجزاء۔ اور کوئی بار خرجہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ و ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فلذا سنے ہذا الجزر۔ تو اس جزر معدنی پر بھی کوئی بار خرجہ کا نہوگا۔ لان الجزر لا یخالف البطلۃ۔ کیونکہ جزر اپنے کلی سے مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکثر۔ برخلاف ذینہ کے۔ و ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانه غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ ذینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ و ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضع یعنی بطور روایت رکھا ہوا ہے۔ و ان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ و ف۔ یعنی ملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن الی حلیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ و ف۔ روایت الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احد نہاد ہو روایتہ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن الملون دون الارض۔ پس وجہ فرق در میان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہی یہ ہے کہ گھر تو ملک ہوا اس حالت سے کہ بار خرجہ سے خالی ہے نہ زمین۔ و ف۔ کیونکہ زمین ملوکہ پر جیسی ہوا بار خرجہ رہیگا اگرچہ خریدے و لہذا وجب العشر و الخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فلذا بندہ الموتہ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ و ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔ پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ ربان قسم دوم یعنی ذینہ کا تو فرمایا۔ و ان وجد رکاز اسی کنز۔ اور اگر اپنے رکاز پائی ذینہ پایا۔ و ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے پس بیان معدن کے بعد رکاز سے بھی مراد کہ اسے ذینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے عند ہم یہ اتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لمار وینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ و ف۔ یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اہل مولا میں باقی چار پانچون حصوں میں ہے کہ کہیں کے واسطے منسلک۔ خرچہ الطہاری و اسم الرکاز یطلق علی الکثر یعنی الرکز۔ اور فقط رکاز کا اطلاق ذینہ پر جوہر معنی رکز کے ہے۔ و ہوا الاشبات و ہذا معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ و ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ علی شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہوا اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ ذینہ ہے۔ بالہذا ذینہ خواہ جنگل بہترین یا زمین عشری یا غرابی

بین یا کفر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ حکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔
 بقولہ۔ ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فهو بمنزلۃ المقتطع وقد عرف حکمہا
 فی موضعہا۔ پھر اگر یہ دینہ اہل اسلام کے ضرب پر ہو جیسے اس پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
 بمنزلہ قطعہ کے ہے اور قطعہ کا حکم انہی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ فتنہ یعنی آئندہ کتاب المقتطع میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا
 خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا
 تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاو ہوگا۔ وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمقتوش علیہ الصنم۔ اور اگر
 اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ فتنہ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو۔ فقیہ الخمس
 علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ فتنہ یعنی بھس رکاز اور غنیمت
 جیسے غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پادے
 اور سوائے حربی کے کوئی پادے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو دیگا تو
 فرمایا۔ ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اسکو مباح زمین میں پایا۔ فتنہ جیسے ہارون کے مناریا
 جنگل یا بیڑ میں۔ فاربتہ اخماسہ للواحد۔ تو چار پانچویں حصے ہائیوالے کے واسطے ہیں۔ لانه تم الاحراز منہ
 اذ لا علم بہ للغانین فیتخص بہ۔ کیونکہ اپنے حرمین کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
 غازیوں کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا۔ فتنہ یعنی شخص اسی کا ہوگا
 دافع ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
 کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تفصیل آویگا اور مسئلہ مذکورہ میں دارالاسلام ہو جانے کے بعد
 دینہ ظاہر ہو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہو لہذا کہ غازیوں کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرمین لانا کیونکر ہوتا۔
 وان وجدہ فی ارض مملوکہ فلکذا حکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق تمام الجہازہ و ہونہ۔
 اور اگر اسنے ملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے ملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی
 حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی چیز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ فتنہ
 تو یہی چار پانچویں کا استحقاق شہرا۔ وعند ابی حنیفہ و محمد ہو لمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک باقی
 اس شخص کا جسکے لیے احتفاظ کیا گیا۔ و ہوالذی ملکہ الامام بذہ البقعة اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جسکو
 امام نے ابتدا سے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ فتنہ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا خضار
 یہی مختط لہ مسلمان پائے اسکے وارث ہیں اگرچہ کئی پشت نیچے ہوں۔ لانه سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختط لہ فائز
 اس پر سابق ہو چکا۔ وہی ید النصوص۔ اور یہ قبضہ مخصوص قبضہ ہے۔ فتنہ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے فی ملک
 برائی الباطن وان کانت علی انظار۔ پس اس قبضہ مخصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
 زمین میں ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر ہے۔ فتنہ بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا
 پس غازی دہانے والے مالک نمونے اور مختط لہ ہوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکز کا بھی مالک ہو گیا۔ لیکن اصطلاح
 سکنتہ فی بطنہا درہ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ میں موتی ہے۔ فتنہ تو وہ مچھلی ملے موتی کے مالک
 ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہو اہو یا موتی ظاہر الرواہ ہے۔ مع۔ اگر مختط لہ مالک کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی
 ہو تو بھی اس دینہ کے مالک مختط لہ وارث نہ ہونگے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر ہوجہ فروخت کرنے

۱۰۰
 اہل الجاہلیہ
 دینہ جاہلیہ
 دارالاسلام کی حالت
 غنیمت کی حالت
 جہاں
 فتح کر کے پائی
 فتنہ قبضہ
 فتنہ جہاں

اس زمین کے یہ ذینہ اسکے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ **ف**۔ کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اسکے لہج ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو ملحدہ ہو جیسے گناہ اور دھت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ ذینہ سہی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہوگا۔ لائنہ مودع فیہا بخلاف المعدن لائنہ من اجزائہا **فیقتل** الی المشتري۔ کیونکہ ذینہ تو زمین میں درہیت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہر معدن بجانب شتری منتقل ہو جائیگی۔ **ف**۔ یہ اسوقت کہ خاص مخطہ یا اسکے درہ معلوم ہوں۔ وان لم یعرف فی المخطہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اور اگر مخطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی ذینہ صرف کیا جاوے اتنا ہے مالک بجانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا بر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ **ف**۔ یعنی ابتدا سے نفع اسلام کے بعد فلان شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مخطہ ہے یا اسنے مخطہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ یا یا یہ حال اعلیٰ طبقہ میں اتنا ہے جو مالک معلوم ہوا اسکو ملے گا۔ مع۔ یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مخطہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ القابیر۔ یہ سب اسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر ایسے کہا کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہو گا۔ مع۔ بالجملہ جب علامت سے ذینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ نقطہ ہے اور اگر ذینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور امین بانجو ان حصہ ہوا اور باقی میں ہر مذکورہ اختلاف ہے۔ ولو اشتبه الغرب یجعل جالبیانی ظاہر المذهب۔ اور اگر اسکی ضرب شتبہ ہو یعنی اسپر شبہ ہے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذهب میں وہ کفری قرار دی جائیگی۔ **ف**۔ یہی حق ہے۔ **ف**۔ لائنہ الاصل۔ کیونکہ اسکا کفری ہونا یہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیانی زمانا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے تانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ تقادم العمد۔ کیونکہ عمد بہت قدیم ہو چکا۔ **ف**۔ تو ظاہر وہ کافر کا ذینہ نہیں ہے۔ مع۔ نہیں بلکہ اب تک نگلیا ہے تو حق وہی ظاہر المذهب ہے۔ مع۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دارا کفر میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی عربی کے مکان میں رکاز پائی۔ **ف**۔ خواہ معدن یا ذینہ۔ نفع۔ روہ علیم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے کر تھرا عن الغدر لان ما فی الدار فی بد صا جہا خصوصاً۔ غدر و بد عہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ **ف**۔ یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اسکو لے لینا بد عہدی ہے۔ پھر اگر ایسے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر شتری کو بھی حلال نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس اسکی راوی بھی کہ حد تک دے۔ لہج یہ تو جب عربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجدہ فی الصحراء۔ اور اگر ایسے رکاز دارا حرب کے صحرا میں پائی۔ **ف**۔ یعنی ایسی زمین میں جسا خصوصاً مالک کوئی نہیں ہے۔ محیط۔ فہو لہ۔ تو یہ رکاز اسی بانجو لے کی ہے۔ لائنہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صددت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صددت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صددت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدر۔ تو یہ قدر نہیں شمار ہو گا۔ **ف**۔ یعنی شرعاً قدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دارا حرب دارا عدل نہیں ہوتے کہ اس اعدل توجید اتھی عزوجل ہے وہی وہاں نہ اسو تو دارا کفر و حقیقت دارا کفر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا فیلیم۔ پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شئی فیہ۔ اور میں

کچھ حق نہیں۔ **ف**۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ **م**۔ لانا بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد کے ہے۔ **ف**۔ یعنی جو جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور مخلص جس نے نص کی شہادت کی۔ واضح ہو کہ جب سلمان کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دارالحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ حسین اور اسے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اس طرح یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلۃ مخلص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے مخلص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔ **م**۔ انکو یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہوتا حربی کے گھر یا صحرا جان سے رکاز لادے سب اسی کے بغیر جس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پادے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پادیں جس سے انکو ظلم نہ ہو موت حلال ہے۔ **م**۔ ویس فی الغیر و زوج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ ہارون میں پائے جاویں انہیں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ بجز جب پانے والے نے انکو تجارت میں لگایا تو زکوۃ تجارت جیسا ہوگی ورنہ نہیں۔ **م**۔ اگر کافروں کے خریدنے یا دینے یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ لے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو انہیں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ ہارون میں پیدا انشی ملین انہیں خمس نہیں۔ **م**۔ لقولہ علیہ السلام لا خمس فی البحر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ بحر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی البحر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہ رحمہ تعالیٰ کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ **د**۔ البسط فی العینی وغیرہ۔ **م**۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور زبیر یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ **ف**۔ فی قول ابی حنیفہ آخر او ہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رحمہ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ **ف**۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ **م**۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں۔ **ف**۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ **ف**۔ یا جس میں کے قسم ہے۔ **ع**۔ بالجملة موتی وعنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں۔ **ع**۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے۔ **ف**۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدیث ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال یس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباس رحمہ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **م**۔ ابو یوسف نے اس کے مانند جابر رحمہ سے روایت کیا۔ **م**۔ وقال ابو یوسف فیما وفی کل حلیۃ مخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسف رحمہ نے موتی و عنبر میں اور ہریزور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ **ف**۔ سمندر سے نہ پودہ نہ نکلنا بدین معنی کہ انکا زبور بطور ہار وغیرہ بنا کر بیچتے ہیں۔ کافی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونہا الایہ۔ **ل**۔ عمر زمرہ اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر زمرہ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ **ف**۔ جیسا کہ ابو یوسف نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن العمام رحمہ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الزراق و ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے بفتح۔ **و**۔ ولما ان قهر البحر لم یرد علیہ القهر فلا یکون الماخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہباً او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قہر پر قہر اور نہیں ہوا یعنی قہر سمندر مثل کفار کے مغلوب و قہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

نعم البصر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ فـ۔ اور جب قیمت نہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو مضر و موتی میں بھی نہوا سو مالک و عمر فیما و سرہ البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو۔ فـ۔ یعنی جب سمندر کے بوج نہ کنارے عنبر بہا دیا تو جسے پایا یا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وہ بقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ فـ۔ دفع ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رحمہ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوا اسکے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ م۔ مجملیٰ میں کچھ واجب نہیں۔ تا فیضان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ فـ۔ یعنی سوا سے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ و فینہ للکے۔ فـ۔ للذمی وجد۔ تو یہ متاع و فینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ و فینہ الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلة و للذہب و الفضة۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ فـ۔ تو خمس واجب ہوا۔ و اسد قعالے اعلم (شرح) کما ان و فینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو صدقہ خیراتی یا اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر دانے فرمے پر اودا جیسی پر صرفت کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ اللہ۔ اور اصول مراد وہ لوگ جنہیں یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہو جیسے اولاد اور پوتے ناتنی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔

باب زکوٰۃ الزروع و الثمار

باب کھیتوں و بھلون کی زکوٰۃ میں۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں و بھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے معارف میں صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اسکے شرائط جدا گانہ ہیں۔ م۔ مع۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی ثمر حار و نذر جو حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی لاغنت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتہ حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تطہارۃ یعنی پاک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادا سے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گذری۔ شرط اوجوب و قسم میں قسم اول البیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جاتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبرائے سکنا ہے۔ یون ہی جب کہ وہ مر گیا اور خرم کا الخ قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک ہوا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتیٰ کہ دفنی اراضی میں اور غلام و مالدون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم۔ زمین مشرعی

حتیٰ کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ ذکوۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار حاصلات کا وجود یعنی حقیقہ موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار
 بھی وہ چیز ہو جسکی ندرت سے زمین کی بھرپور مقصود ہوتی ہو یعنی مثلاً گندے کے درخت نمون بکرا ناج وغیرہ
 جو پیداوار کہلاتی ہے۔ البھر۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا ہام ابو حنیفہ نے۔ فت۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی
 و مجاہد کا مذہب احمد و حاد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجت الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے
 خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا سب عشر ہے۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہو
 جیسے گیون و جو و اجاد و جو ارد و جنوان و جانول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے
 پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و بوند و زریہ و خرزبرہ و کھیر و گلکڑی و مینگن و کسم و آسکے مانند چیزیں خواہ
 پانی رہنے والی ہوں یا نمون۔ القاضیخان و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح الجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و کون
 و دھینا۔ المفہرات۔ رائی اور ایسے ہی بہار و بگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے بطریقہ
 سوا و سقی سیجا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقۃ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ فت
 اور اعتبار سال میں سے اکثر اہام کا ہے۔ الخزانہ پس اگر چند روز اسے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و
 نہر سے یا بارش سے ملا تو اس میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب و الحطب و الخشیش۔ سواے نرکل و ایندھن کی
 گلکڑی و گھاس کے۔ فت کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید بخون و جھاؤ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین
 کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالود گھاں
 و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جلکواٹ کر فروخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا بحیث اسکا
 اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و قطران البھر اور ایسے بیون
 میں نہیں جو سواے ندرت یا دوار کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خرزبرہ و تخم خیابین و ناخواہ و کلونجی۔ المفہرات۔ ادیون ہی عش
 نہیں ہے۔ قنب و صنوبر و درخت پنہ و درخت مینگن میں اور کندر و کیلہ و انجیر میں۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت بھلا
 ہو و عشر ہیں ہے۔ شرح الجمع لابن ملک۔ جنگلی درختوں کا سودہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالجلہ ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ باقی
 رہنے والی ہو قبول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ و قال لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ او بالغ نختہ او سق۔ اور صاحبین نے
 کہا کہ عشر نہیں مگر ان میں جنکے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ و سق ہو پانچ جاوین۔ والوسق ستون صاعا بصاء
 الفنی صلعم۔ اور ایک وسق سا تخم صاع کا حفرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ فت۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق
 ایک ہزار و دس من شرعی ہوئے۔ م۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو
 ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کیجاوین اور نوع
 واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ م۔ جیسے عمدہ گیون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
 گیون خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ م۔ ویسر۔
 فی اخضر اوات عند ما عشر۔ اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ فت۔ سبزیوں سے مرا
 مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے گلکڑی و خرزبرہ و تر بوڑ و مینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند انکے
 چیزیں میں اور امام رحم کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ م۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک
 علی الصبح واجب ہے۔ اور کون و کرویہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین۔ پس اختلاف
 امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ فت۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء بقاء شرط کرنے میں۔ فن۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ہر باقیہ شرط ہے۔ مگر ہر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے معرین گرمی کا خربزہ۔ مع۔ اور جیسے کابل کا سرودہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ بولی گنداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی چاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیون وغیرہ کے۔ م۔ لہٰذا فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فن۔ یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ۔ لیس فی حب ولا تر صدقة حتی تبلغ خمسة اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہار سے میں صدقہ نہیں یا تک کہ پانچ وسق ہو سکے۔ دوسری روایت میں بیاضے چھوہار سے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ ختموم یعنی گولہ پھل اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صلیح ہے۔ نفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقة فی شرط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہو گا واسطے تو انگریز موجود ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تو نگر پر ہے لہٰذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخذت الا من فقیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ فن۔ کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدیسی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانار و الطیم العشر فیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جسکو دریا و نہر دن اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر میں جسکو زمین نے آگایا عشر واجب ہے حتیٰ کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھون میں ایک ٹھون ہر منہ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسون ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لوں۔ ت۔ ابن العمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رحمہ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب مانع و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیا دے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو اس پر حجت تمام ہے کیونکہ مقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مع۔ و تاویل مارویاہ زکوٰۃ التجارة۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارة میں ہے۔ لانہم کانوا یتبایعون بالاولیاق و قیمتہ الوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہار سے کی قیمت چالیس درہم تھی۔ فن۔ تو پانچ وسق کے دو سو درہم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف و مشہور ہے۔ مع۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو انگریز کے لیے نصاب ضرور یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ فن۔ حتیٰ کہ زمین و قلعی اور زمین غلام و آزاد و طفل و غیرہ کی پیداوار پر

یہ عشر لازم ہے۔ فلیقت بصنعتہ و ہوا الغنار۔ تو بھر مالک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کمان سے ہوگا۔ ف۔ جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ ولہذا لایستلزم الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانه للاستمرار و ہو کلمہ نما۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نو ہے۔ ف۔ یعنی زمین ہے جو پیداوار و ثمر حاصل دہوتی وہ ہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ بلوغت ہر حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جعفر مذہب میں سب میں مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ راہ دلیل اقویٰ ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولیٰ ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولہذا فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ۔ لیس فی انخفراوات صدقۃ۔ خفراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خفراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والزکوۃ غیر منفی فتعین العشر اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خفراوات سے کچھ صدقہ نہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مع۔ ولہ ماروینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے آئین عشر ہے۔ پس یہ عام احوط واضح ہے۔ و مرویہا محمول علی صدقۃ یا خذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خفراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ کیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خفراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وہ یا خذہ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تسک کرتے ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر پرے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اپنے کار پر دادوں کے مرتبہ کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکالا کہ مالکان خفراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ الصدقہ نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم وما اخر جناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اسکو کھا جاویں۔ مع۔ ولان الارض قد استنمی بالایقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نادر ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نادر نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نادر ہوا۔ والسبب ہی الارض التامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و ترکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والخشیش لا تسببت فی الجنان عادة۔ درخت جماندھن ہوتے ہیں اور نرگس گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغون میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل نیچی عنہا۔ بلکہ باغون کو اسے پاک کرنے میں نہ
تو جس زمین میں یہ چیزیں اُگیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتیٰ واتخذہا مقصبۃ۔ حتیٰ کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرگس
کا کعبیت۔ او مشجرۃ۔ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او مقبلاً للخشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنالیا۔ یجب
فیہا العشر۔ تو انہیں عشر واجب ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اسے
حاصلات جو انہیں عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کر لیا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والہو بالذکر
القصب الفارسی۔ اور نرگس نہ کور سے مراد فارسی نرگس ہے۔ ف۔ جس سے ظلم بنانے و جھٹون میں دہانے
ہیں۔ اما قصب السكر۔ رہا قصب السكر یعنی نیشکر جسکو بندہ میں گناہ پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریر
اور قصب الذریرہ۔ ف۔ جو بند و سنان میں معروف ہے۔ فقیہا العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے۔ لانه یقصد بہما استغلال الارض۔ کیونکہ اسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہیں بخلاف
السعف والتبن۔ بر خلاف خرا کے شاخون اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والتمر و ذہبا۔ کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و جھوہا رہا نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انہیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخون و کھجور کے تپوں سے بیکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ جس زمین میں جو اس غرض سے بونی گئی کہ یلون کا چارہ ہو تو بقیاس مقصد وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔
بھرمین نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا
فانقسم۔ والہو تعالیٰ اعلم۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچے گئی ہو یا عسری ہو۔ کما فی حدیث
البخاری۔ قال و ما سقی بغرب او دالیتہ او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیۃ کے۔ فقیہ
نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رحم کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک نمرہ باقیہ کے پانچ دس سے ہر ع غروب چوں
والیہ پنج جیسے بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے۔ سانیۃ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچے ہیں۔ اور
اور دالیہ ڈھینگلی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایچ کو سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجمہ بارش و اس کے مانند
دریا کی سینچ کے سوا سے صورتوں میں نصف العشر لگایا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور ہیں۔ لان المولۃ
مکثر فیہ۔ کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ ولعل فیما یسقی بالسما و یسقا۔ اور
جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سہا و دالیہ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالعشر اکثر السنۃ۔ تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر سال میں زیادہ مینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر نہادہ مینہ
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السانۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف۔ جب کہ
باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ دس ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول دس پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق۔ اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جہاں معمول دس سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران۔ ف۔
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن۔ اور ردی۔ ف۔ کہ وہ گھٹون وغیرہ سے ہے۔ یجب فیہ

العشر اذا بلغت خمسة اوسق من اونی ما یوسق - تو مانند زعفران در دئی من عشر واجب ہوگا جب کہ
اسکی قیمت کمتر درجہ کی دستی چیز سے پانچ وسق پہنچ جاوے۔ کالذرة فی زماناً - جیسے ہمارے زمانہ میں جو ار
ہر - فن - ندہ بالغم جو ار - فث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہوا اسکے پانچ وسق کی قیمت
کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہنچے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانه لا یکن التقدير الشرعی فیہ - کیونکہ فیرونی
میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارة - تو اسکی قیمت کا اعتبار
کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ فن - کہ دو سو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب
قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوحہ - اور امام محمد نے کہا
کہ غیر دستی چیز میں اس نوع کی چیز جس وجہ سے بر اندازہ ہوئی ہر ان میں اعلیٰ وجہ کے امانہ پر پانچ عدد پہنچ جاوے
تو عشر واجب ہوگا۔ فن - مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہر کہ ایک اوقیہ
قطن ہر ایک رطل ہر ایک من ہر ایک دق یعنی گھٹا ہر ایک محل یعنی ایک بارشتر ہر پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ
ہر اور اعلیٰ اندازہ محل بالکسر - فاعتبر فی القطن خمسة احوال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ محل اعتبار سے
یکل محل ثلث مائتہ من - ہر بار تین سو من شرعی - فن - یعنی عراقی میں جیسا کہ ابو بکر الرازی الجصاص نے
بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہر اوجہ سوار رطل جو ہے۔ بالجملہ روئی میں جب پانچ محل ہو اور ہر محل ۶۰۰
رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفی الزعفران خمسة امناہ - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کے - فن - یعنی
جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہر ان میں سب سے
اعلیٰ ہو تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہنچے تو عشر واجب ہے جیسے ہمارے وغیرہ میں وسق اعلیٰ امانہ
تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدير بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلیٰ ما یقدر بہ - کیونکہ حدیث
میں وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہر جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ فن -
یعنی کبلی چیزوں میں وسق کا کلیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر
ہے۔ واضح ہو کہ بعض چیزوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کبلی تھیں یعنی پیانہ سے کبلی تھیں اور اب وزنی
ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور نام بحث اس میں بیوع کے باب الیوم میں انشاء
اللہ تعالیٰ آویگی اور چونکہ قوسی امام ابو حنیفہ ہم کے قول پر کہ ہر طیل و کثیر میں عشر ہر قوز یا تحقیق قول صاحبین بکار ہے۔
م۔ رہا بیان وقت ادا سے عشر مذکور۔ پس وقت اسکا وقت خروج زراعت و طور ثمر ہر نزد یک امام رحمہ البھر۔ پس
امام نے بیجا جب بسل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوے اور آفت سے محفوظ ہو جاوے۔ النہر۔ و۔ اگر شکی عشر پاس
اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہر اور اگر
بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلون کا پیشکی عشر اگر بعد طور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایہ
ہر شرح الطحاوی۔ اور اگر نام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو بقدر
ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ تعرض ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے
ضمان لیکر ادا کرے۔ البھر۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اس سے پاس سے ادا کرے۔ م۔ اگر مالک
مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا وغیرہ وصیت ہو گیا ہو۔ البھر۔ وفی العمل العشر
اذا اخذ من ارضی العشر۔ اور شدہ میں عشر ہر جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ فن - یعنی چھٹے

موم عامہ جس طرح حاصل ہوا گو وہ زمین خراجی سے ملتا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملتا تو اس میں عشر واجب ہے۔
اس میں خلاف نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے۔
اور امام محمد رحمہ کے نزدیک پانچ فرق میں وسوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طارت و نہاست میں بحث قبلین
میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہدین۔ لا یجب۔ کچھ واجب
نہیں۔ لانه متولد من الحيوان فاشبهه الابرسم۔ کیونکہ شہد تو کھلی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابرسم کے
شائبہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کبرون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابرسم بسین مملک یعنی ریشم میں
کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور باری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل
میں عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت قبیل مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آئی ہے۔ انشاء اللہ
بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہو تو قیاس مرد و عی علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل
یتناول من الانوار والثمار۔ ابراہیم کہ شہد کی کھی تو شگوفہ و پنچہ اور پھلون سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح
کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی پھلیوں میں مثل تخمون کے درجہ
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکھ وہ گوہر جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحيوان۔ پس جب اسے شگوفہ و پھلون
سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفيما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلون میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما يتولد منها۔ تو جو چیز
ان شگوفہ و پھلون سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ عسل تو نادر حاصلات ہیں پس زمین و درخت
سے اناج و پھل و شگوفہ میں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کبرون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ
بخطافات و دواتقز۔ بر خلاف ریشم کے کبرون کے۔ لانه يتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کثرت قوت بیان کما
ہیں۔ ف۔ یعنی شہوت کی قیاس۔ ولا عشر فيها۔ اور ان پھلون میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو اسے پیدا ہو
یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یحب فیہ العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب۔ پھر امام
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رحمہ نصاب کا اعتبار نہیں
کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایہ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیۃ خمسہ
او ساق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ دس کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ آگے نزدیک اصل
قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو دس کے پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنه۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
نوا در میں یہ کہ۔ انہ لاشئ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں بیان تک کہ دس مشکیزہ پہنچے۔ ف۔
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ حدیث نبوی شباہہ۔ بلیل حدیث بنو شباہہ کے۔ ف۔ ش باب ۱۰
انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شباہہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرنے نہتے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ وعنه۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
اطار کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امنا۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب مٹھائی میر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن
محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مردی ہے۔ کل فرق ستمہ و ثلثون رطل
لانه اتقوا ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶۔ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پتانوں کا ہر چھ شہد کا اندازہ کیا
جاتا ہے۔ و کذلک نصاب السکر۔ اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶۔ رطل میں عشر
واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ اصل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن خلاف

کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر طیل و کثیر بن و ابو یوسف کے نزدیک پانچ و سق کی قیمت میں اور ثالث ہم کے نزدیک
 ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل میں عشر فیہین ہر۔ تحریر دلیل یہ جو سلیمان بن موسیٰ
 نے ابو سیارہ المتنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے بیان میں یعنی خمد کی گیمان
 پھر یزید بن مین بن جیسے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے یا کہ عشاء ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے
 واسطے انکی حمایت فرمادیجئے پس آپ نے حمایت کر دی۔ رواہ ابن ماجہ۔ معنی حمایت کے یہ کہ دادی کو ابو سیارہ
 کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے۔ وقدر رواہ احمد و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ
 اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بتقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رحمہ نے بخاری رحمہ سے نقل کیا
 کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رحمہ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ المتنی نسبت
 بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے باین فقط کہ جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی
 علیہ وسلم نہ و سالہ ان بھی نہ دیا یا فقال رسول اللہ صلی علیہ وسلم فلا دلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان
 میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے محل کے عشاء لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپ سے
 درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلیہ نام دادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر
 رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رضی اللہ عنہ ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رحمہ
 نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رضی اللہ عنہ کو بلفظ امر بن حکم دیا کہ ادا عشاء یعنی عشاء ادا کر۔ اور
 اصول میں نمبر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھرے۔ پس امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک بیان کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشاء بلفظ جمع فرمایا گیا ہر ایک
 جتنے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب جتنوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہو ایں تہیہ یہ کہ کسی جتنے کا دسواں
 کافی نہیں ہے۔ اگر کوہ کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یکہ اول ادا سے عشاء کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی ذمہ داری
 ہے ادا ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے کہ پہلے عشاء لائے تھے پھر دادی سلیہ کی حمایت چاہی تھی
 بلکہ عشاء تو اپنی ملک کہ زمین کی کمیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر ملک دادی کا بھی عشاء ادا کرنا بشرط حمایت قبول
 کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مفر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے مابعد
 وہاں توت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اہل امین کو لکھا کہ شہد و انوں سے عشاء لیے جا دیں۔ رواہ عبد اللہ بن زبیر و ابی نعیم اور اسکی اسناد متصل ہے۔ ابن
 الامام و عینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن عمر بن کلام ہے چنانچہ ابن جان نے
 لکھا کہ یہ شخص اس وقت لائے گئے ہشتر ہندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جوت بول جاتا اور مجھے سمجھے احادیث کو لوٹ
 پوٹ کر جاتا۔ ابن الامام نے لکھا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں
 ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متنی اور حدیث متصل ہلال رضی اللہ عنہ میں عشاء لینا ثبوت ہو تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ
 بن عمر رحمہ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے اسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابن عمر رحمہ
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے عشاء لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادا سے عشاء کا حکم کیا اور ثبوت
 ہوا کہ عشاء وصول کیے پس وجوب سے کسیر کے کیا وجہ ہوگی۔ کیا گیا کہ بان دو وجہ میں اول حدیث سعد بن
 ابی وقاص رضی اللہ عنہ جسکو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو انھیں کہا کہ اگر قوم غسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں برتری نہیں
 جسکی زکوٰۃ نہ دیا جائے تب قوم نے کہا کہ تم کی قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعد بن دسواں حصہ لے کر
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر نے اسکو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا
 وقدر وہاں ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رحمہما نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ دیکھو حضرت علی رضی اللہ عنہ
 نے عسکر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد بن دسواں کی قوم نے کاربخر کے طود پر سعد بن دسواں کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن العمام
 جواب دیا کہ رائے معنی علم موافق حکم حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجہ تھا یا تقدیر میں اجتہاد و ہدایت
 نقل نہوا۔ معنی۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث متذکرہ بالاسے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم
 اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو تقضی میں کہ سعد بن ابی
 دناہ رضی اللہ عنہ نے قوم کے غسل سے اسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کے عہد مبارک میں قوم کے پاس غسل نہوا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم
 علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعد بن دسواں کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مزج سیاق ہے
 وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال معنی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ وسلم
 ہوئے تو سفیان رحمہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی انہم و کذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں
 نے مشرونیہ سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رحمہ نے کہا کہ حدیثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المعمری حدیثنا احمد بن صالح
 حدیثنا ابن وہب انا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عن اسیہ عن جدہ قال ان بنی سیارہ الخ۔ دارقطنی نے
 کہا کہ صحیح بنی شیبہ ہے۔ یعنی نبوت شیبہ جو قبیلہ نمر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نسل سے رسول اللہ رضی اللہ عنہ وسلم
 کو غسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دوادوں کی
 حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔
 (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس نبوت شیبہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ تم تو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رحمہ نے حضرت خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ
 نخل تو وہاں غیث ہے اسکو امیر تعالے اپنے بندوں میں سے جسکی طرف چاہتا ہے روانہ کرتا ہے بطور برزق کے
 پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے مجھے ادا کریں تو انکی دادیوں کی حمایت کرو کہ غسل
 دو لوگوں کے درمیان خلیفہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جا دے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کو
 ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے دادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت میں
 دادی سلیہ کا نام مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداسے عشور کو مستحب سمجھنا جو معنی حدیث میں
 کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ نبوت شیبہ نے انبی دینوں کے نخل کا عشر ادا کیا اور سوا سے اسکے دادی سلیہ
 کی حفاظت اپنے نام لی دادیوں ہی نبوت شیبہ نے سوا سے اپنے نخل کے جو اسکے دادی میں تھے دوسری دادی کا
 کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوا سے عشور اپنے نخل دادی
 دیکھو دادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان دادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض
 نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ نبوت شیبہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نخل کے عشر کے
 سوا سے نہ ہو سوا سے دادیوں کا غسل بطور صلح کے جمع کریں اور صلح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برقی

امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ مشرور بنا
منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہر درہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے
بہذا جو تحقیق و استدلال سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - و ما یوجد فی البہال من الفسل و الثمار فقیہ العشر - اور ہاڑوں
میں جو شہد و پھلون سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - یہ روایت امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ
میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمر و شاگرد ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے ہے۔ اور فتاویٰ میں ظہیر سے اس مسئلہ میں
قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے ملک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو ہاڑوں میں
پائے جاتے ہیں آنگے پھلون سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ ۱۰۰ - و عن ابی یوسف انہ لا یجب
لأنہ ام السبب وہی الارض النایتہ - اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ان پھلون میں عشر واجب
نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب
ہونے کا سبب ہے اور وہ بیان ندارد ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یون کتا بہتر تھا کہ زمین ملک اس کا سبب ہے۔ انتہی
میں کتا ہون کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار حاصل ہے اور وہ زمین مزدوم سے
ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رحمہ اللہ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہی کہ اگر زمین مزدوم موجود
ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے۔ وجہ الظاہر ان المقصود حاصل و ہوا الخارج - اور ظاہر الزوا
یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہر وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - وجوب پیداوار
موجود ہوتی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیر یہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود نصف
لی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قولہ ما یوجد - یعنی ما یوجد بخارج - یعنی اصل لفظ ہو یعنی ہاڑوں کے
درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاوے ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر وہ نام انکی حمایت کرے تو مانند غسل و شہاد
کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافهم - م - (فروع) اگر اپنی زمین مشروری
سی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک موجب یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین رحمہ
کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ - اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ
و صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک مستاجر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستاجر پر
عشر ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک مستاجر کا فر ہے لیکن امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رحمہ
کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی - اور ثانی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے
مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے
حصہ میں میں پیداوار میں جو کاشتکار کے حصہ میں مالک پر حصہ ہے۔ البہار الرائق - میں کتا ہون کہ ثانی میں
جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف بخود جاری ہونا چاہیے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم - م -
فال وکل شیء اخرجه الارض ما فیہ العشر لا یجب فیہ اجر العمال و نفقۃ البقر - امام محمد رحمہ اللہ نے جمیع
میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ معنی)
تو پیداوار میں سے لام کرنے والوں کی اجرت و دیون کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ لان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم حکم بغاوت الواجب لتفاوت الثمن فلا معنی رفعها - اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلحاظ
تفاوت غریب کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو غریب محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ سنہ ۱۰۰۰ - چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ بن عمرو عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ تان۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت مفعول ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسانی بارش سے پیدا ہوئی اور وہ فرض کر دے (۲۰) فقیر ہر قوم ہائی و فقیر واجب ہوئی اور اگر بیلون وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سنبھالے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی فقیر ہو واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں و فقیر ہو اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ مع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعف اعرف ذلک باجماع الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رحمہ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ فن۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید لیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رحمہ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشر واحد الا ان الوظيفه عنده لا تغیر بتغیر المالك۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد کے نزدیک جو وظیفہ بندہ کیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی فی علی حالہا عندہ ہم لحو از التضعیف علیہ فی الجملہ لکما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر بھی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ فن۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ و کذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفہ رحمہ سواء کان التضعیف اصلہا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید لیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ فن۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشری اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بان فیما کا خراج میں یہ زمین مع اپنے بار محمول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ فن۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتیٰ کہ اس سے اس زمین کا محمول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزو ال الداعی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کر گئی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی و ذمی وہ جاتا رہا۔ فن۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے پھر حال اس پر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب و هو قول محمد رحمہ فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں لکھا کہ صحیح روایت میں امام محمد رحمہ سے سبھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ فن۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے منہ طمرا ہو۔ و علی ہذا ما جہن رحمہ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشرہ جائیگا۔ قال رحمہ اللہ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفہ رحمہ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشرہ باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قولہ لایاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ تغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اس کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشرہ یا نصف عشرہ جو حد قدر اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکم جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہو کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشرہ رہیگا اور دو چند نہیں ہو تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تغیر ہو کر عشرہ رہ جائیگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی عشرہ رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشرہ تھا وہ تغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دو چند وظیفہ رہیگا۔ **م**۔ ولو كانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعہا من نصرانی۔ اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یہ یہودیہ ذمیہ غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی مشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ و قبضہا۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ **ف**۔ امام ابو حنیفہ رحمہ ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عندہا حیثہ تم لانہ الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشرہ دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔ اگرچہ نام اسکا عشرہ دو چند ہے اور عشرہ کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشرہ حقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جانتیک آسان تغیر ہو دی اختیار کرنا چاہیے تو ہنہ اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و ہذا اہول من التبدیل۔ تھیں تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ **ف**۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شیخ میں ہیں ایک تو صورت ذمی و دونا طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کر دیا بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلہ کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خرچ کرنے سے یہ آسان ہو۔ و عند محمد ہی عشر تہ علی
 حالہا۔ اور امام محمد سے گئے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہو۔ لانا صادر ہو نہ لہا فلا تبدل۔ کیونکہ عشر اس
 زمین کا بار مقرر ہو گیا تھا تب بدل نہوگا۔ و۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کا خرچ۔ جیسے خرچ
 و۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خرچ ہی رہتا ہے با اتفاق نہیں بدلتا۔
 بالحد اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے میں
 اور وہ کافر سے تحقق نہیں تو اس کا معرفت کیونکہ ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ شہ فی روایت۔ پھر امام محمد سے ایک قول
 میں۔ یعرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ ولی روایت مصارف
 الخراج۔ احد دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ و۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
 ہاتھ سے سبھی سہی اگر اس ذمی کے پاس زرہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی بچھلی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ
 مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ و۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ سے بچا تھا اسکو ذمی سے
 کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعہ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ و۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔
 اور دلت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ و۔ یعنی تبدل
 بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع بچھل جاتا چاہیے تو پھر وہ زمین بائع
 بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فی عشر
 کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصدقة الی الشفعہ لانه اشتراک فی المسلم
 دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صدقہ بیع تبدیل پاکر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو
 مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ و۔ صدقہ ایک بار کا ايجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے
 لیے ہو گئی بخلاف صدقہ شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صدقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
 مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہو۔ واما الثانی۔ اور یہی وجہ دوم۔ و۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
 غلط۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ ہا لودوا الفسخ حکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جت سے
 واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ و۔ گویا واپس ہی نہ لے لیا کیونکہ بیع فاسد توڑی
 جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لكونه مستحق بالرد۔ اور اس وجہ
 سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے قطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ و۔
 تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہوئی اور باہمی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان بڑھیا۔ قال واذاکانت
 لمسلم وارخطہ۔ امام محمد سے لے لیا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے وارخط ہو۔ و۔ یعنی امام نے وقت خراج کے
 اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطہ کر دیا ہو۔ اور معلوم ہو کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں
 ہے۔ فبعض ما بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باع بنالیا۔ و۔ درد بیکر اسکے اس پر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں
 سے پیداوار ہو۔ نفع۔ پھر جب اسکو بستان بنالیا حسین پل بھول کر کاربان وغیرہ پیدا ہوئی ہیں۔ تعلیہ العشر
 تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه افاستاء ہاذا العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانے سے بچا ہو۔ و۔
 تب عشر رہیگا۔ اما اذاکانت تسقی ہاذا الخراج فیما الخراج۔ اور اگر اس بستان کو عراجی پانے سے بچا
 ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونۃ فی مثل ہذا ودر مع المار۔ کیونکہ بار عراج تو ایسی وجہ میں پانے سے

ساتھ دائرہ ہے۔ **ف**۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خرچ لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا آسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور تجربے و ریاض کا پانی عشری ہے۔ **المحیط**۔ بادشاہان مجسم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ **ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی**۔ اور مجوسی برائے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ **ف**۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ **لان عمرہم جعل المساکن عفو**۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکون کو عفو کر دیا ہے۔ **ف**۔ جیسا کہ ابو عبیدہ رحمہ کی کتاب الاموال میں بلا استناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کر دوسو اسی انگلی عورتوں سے نکاح و انکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہو تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا۔ **مع**۔ **وان جعلہا بستانا فلیہ الخراج**۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر خراج واجب ہے۔ **ف**۔ اور یہی حکم یودی و نصرانی کا ہے۔ **وان سقاہا باماء العشر**۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ **ف**۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ **لغدر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القرۃ فتعین الخراج** وہو عقوبۃ طلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعدد ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سنہ ہر جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ **ف**۔ اور صاحبین سے اس میں صحیح روایت نہیں۔ **وعلی قیاس قولہما یجب العشر فی الماء العشری**۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ **الا ان عند محمد عشر واحد** عند ابی یوسف **عشران**۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابی یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ **وقدمر الوجه**۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک جو خطہ مقرر ہو گیا وہ بہر تائین اور ابی یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشرستان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہو تو یہی رکھا جائیگا۔ **ثم الماء**۔ پھر پانی۔ **ف**۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ **العشری ماء السماء**۔ عشری تو آسمانی پانی۔ **ف**۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ **مع**۔ والا بار والیون۔ اور پانی کنوئین و چشموں کا۔ **ف**۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ **المحیط** میں ہے کہ جو کنوان یا چشمہ زمین عشری میں ہو آسکا پانی زمین کے مزاج ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ **مع**۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانوں نے دارا کفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنوان نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ **مع**۔ تو ہر کنوئین و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ **والبحار التي لا تدخل تحت ولائہ**۔ اور ہائی آن بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ **ف**۔ بحار جمع بحر سمندر واسکے مانند۔ **حاصل** یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں آ نکا پانی بھی عشری ہے۔ **والماء الخراجی الانہار التي شقھا الا عاجم**۔ اور آب خراجی وہ نہر ہیں جنکو مجوسیوں نے کھودا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ **جیسے نہر نہر گورد**

اور نہ مرواد نہ ملک وغیرہ تو انکا پانی خراجی چو اسی پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انکے سپہی جاوے خراجی ہو گئی
مبسوط فخر الاسلام مع۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر آسمین درخت میوہ دار میں تو آسمین کو نہیں
المبسوط۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ قاضی خان مع۔ اور اس اجماع کو ابو عبیدہ مع نے کتاب الاموال
میں نقل کیا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اراضی عشری جو ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہو گئے۔ سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چارم وہ خراب جو عشری پانی سے بیخبر قابل
زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے
لوگوں کے پاس بعض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت
کیا جو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور غیر خواہی کے انعام دی۔ سوم زمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم۔ جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے خریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سپہی گئی۔
ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ دہم جیحون و سیحون۔ اور پانی دیا
جیحون و سیحون کا۔ ف۔ جو ترکستان میں ہیں۔ و دجلہ و الفرات۔ اور پانی دریا سے دجلہ و فرات کا۔ ف۔
جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس انکا پانی۔ عشری عند محمد لائے لایکھیا احد کا لبحار۔ امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سند رطل کی قطع انکا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف۔ اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند
ابی یوسف لائے لایکھیا القضا طر من السفن و نہاید علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاؤں پر کشتیوں کے بل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہروں پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں ہے اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ بل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ قول یہی اختلاف رو سے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمن وغیرہ ہیں۔ مع۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان و جیحان ولیل و فرات کل من انہار
الجنة۔ یعنی سیحون و جیحون ولیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ تعدد میں یہ دریا رو سے زمین پر ہیں اور باطن انکا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر
وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف المیت تعرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ و فی ارض النبی و آلہ
التعلیین مافی ارض الرجل۔ اور تعلی فضل و عورت کی زمین پر وہ بڑیگا جو مرد تعلی کی زمین پر ہے۔ یعنی
العشر المضاعف فی العشرۃ۔ یعنی زمین عشری میں دو چند عشر۔ و الخراج الواحد فی الخراجۃ۔ اور زمین خراجی
میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دو چند نہوگا۔ لان الخراج قد جری علی تضعیف الصدقۃ و ان المؤمنۃ الخفۃ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مؤنت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تعلی قوم سے صلح اس شرط پر ہے
کہ ان سے دو چند اُسکا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے آسمین معنی صدقہ و عباد
کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تعلی سے لیا جائیگا۔ اور خراج محض نگان ہے جو زمین کوئی معنی عبادت کے نہیں

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اسکا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراج خریدی تو اس زمین پر جو خراج بدحاج تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہو کہ تغلبی سے خراج دو چند ہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا كانا منهم۔ تو عشر دو چند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ فن۔ لہذا تغلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین الفقیر والنقط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمہ فقیر اور چشمہ نفع میں جب کہ زمین عسری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ فن۔ قیزی سی۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معدوم ہے۔ نقط۔ لنت۔ لہ۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جمیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ البسوط۔ لہذا لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر و نفع کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ فن۔ انزال مع نخل یعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما عین قوارۃ عین الماء۔ اور قیر اور نفع تو جوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ فن۔ یعنی چشمہ فقیر و نفع جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ہاپ کر جوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد و زمین پر اسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع۔ ت۔ و ہذا اذا کان حرمیما صالحا للزراۃ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فن۔ اگرچہ مالک نے اسکی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہوجاتا ہے۔ فن۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگر کبھی قیر و نفع نکلا یا نمک کا اثر پایا ہوگا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مخ۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے حوامن ابراہیم من علقہ من عبد اللہ بن مسعود روایت کی کہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی سلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے انظیریہ۔ اگر عشر جہ ادا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ جو میل خود کھائے یا دوسروں کو کھائے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں مجبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام رحمہ کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضی خان نقابو ہو اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہو اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر بیع کرے جب کہ قابل مریت ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگون کے بیان میں بلکہ صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوۃ کا سبب و نصاب کے

انواع و قدر واجب و زکوۃ کے لمحات بیان کر کے جان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شریع کیا۔ تاج الشریع
 اور حدیث میں ہر کہ زکوۃ مسلمان کو نگران سے بیجا نیکی اور انہیں کے فیرون میں بانٹ دیا نیکی مگر اس میں سے
 آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین میں
 م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والآلۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء
 والمساکین والعالمین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی الرقاب والغارمین فی سبیل اللہ والبن السبیل فریقہ من اللہ
 والسر عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فیرون و مسکینوں اور ان عالموں کے جو صدقات پر فقر
 ہیں اور ان لوگوں کے لیے جتنے دل ملائے جاوے اور رقاب یعنی گردن آزاد کرانے میں اور غارمین کے
 لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں درحالیکہ
 یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریقہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور جبری حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
 انہیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیرون کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ صرف
 ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ت۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف ت۔ جو حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منها المولفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت بہ کہ ان میں سے
 مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تابعت قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے
 لان اللہ تعالیٰ اغرا الاسلام و اغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے
 بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے
 عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس خبر یا دینا دی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اس واسطے دینے
 کہ مسلمانوں سے آنا شر و فساد دور ہے۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اقتدار کمزور تھا تو انکو اس واسطے
 عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ ماد کبھی شمشیر و مسلمان تھے ہی اور کبھی لطف
 و احسان سے یا بھلاہ تابعت قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رحم نے بھی بن ابی کثیر رحم تابعی سے روایت
 کی کہ المولفۃ قلوبہم بن ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبد الرحمن بن یزید مخزومی
 اور سہیل بن عمرو العامری و حذیفہ بن عبد العزیٰ عامری۔ اور عبد العزیٰ اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور
 ابوسفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الخزازی و اقرب بن حابس ثقیفی اور مالک بن عوف
 ثقیفی و عباس بن مرداس السلی اور عمار بن حارث ثقیفی ابی صفوان بن امیہ مخزومی۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ
 کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن سمجھتے تھے آپ برابر مجھے عطا کرتے تھے یہاں تک کہ مجھے
 سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رحم نے شعبی تابعی رحم سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے
 عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی عیینہ بن حصن خزازی و اقرب بن حابس ثقیفی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
 کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
 پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واسطے دینے
 کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تابعت فرادین اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا
 کر دیا پس اگر تم اسلام بے ثبات قدم رہو تو بہتر در نہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ میں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تم وہ خلیفہ ہو۔ اس وقت سے مولفہ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ نفع۔ و علی ذلک انعقد الاجتماع۔ اور اسی پر اجماع انصاہ رہم منعقد ہو گیا۔ فن۔ یعنی اجماع سکون ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفہ قلوبہم کو دینا جو جبکہ اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کسی رہے پھر جب ان کا زوال اور افساد واقع وراثت الناس بدخلون فی دین اللہ اور اجماع سجدہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباسؓ پر سے یہ بونے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب من اشحایا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو مولفہ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات آگے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ ظیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و مک و الرقاب و غارین و ذی سبیل اللہ و ابن السبیل۔ م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ فن۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہی اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ فن۔ تو اس کو اپنے بومیہ روزینہ یا ستر دھانکے کی قدر کچھ بے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وند امر وی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فن۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رحمہم اور ابواسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو جہیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایت میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ و قد فیصل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ فن۔ یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و دہموی و ابن الانباری کا ہے۔ مع۔ و لکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ فن۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکان لساکنین یسئلون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں گام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترجمہ و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا اذا سترتہ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہو۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو نعمت یا ایک یا دو محبوبا رہے پھر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ بچا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصوا فی سبیل اللہ لایہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو اگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو مظلوم ہو کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جہور کی دلیل ہے۔ نفع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد مستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کا انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا میں ذکر کر چکے۔ فہم۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ پر چاہیے قسم
 واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی نہائی کی زید و فقراء مساکین
 کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس نہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ
 زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا
 ان دونوں کو بنا برین کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فقرا الاسلام لے لیا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منع۔ (فروع) زکوٰۃ
 دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ
 حاجت میں مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سدا سے سونا چاندی و تجارت کے
 ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ میں سے ہم نے لیا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ
 اسکے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پیر جانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں
 کسی جاہل کی ملک ہوں تو اسکو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال مرفہ کے آلات کا ہے
 جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ ملک
 پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ جیا کرنے
 سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ
 لینا حلال نہیں ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی جبین و دون باقون مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس
 وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں
 مستغرق نہ ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور
 وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر جو جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اسکو زکوٰۃ
 لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم
 سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام
 ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا
 حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ معنی۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے انفسل ہے۔ الزامی سب
 عامل۔ وہ شخص تو اگر محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر و مول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ انکافی۔ و لعل
 یدفع الامام ایہ ان عمل بقدر علمہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ فہم
 حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو پھر
 میں سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ بالمسحہ و احوالہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل داسکے مددگاروں کو کفایت
 کرے۔ فہم۔ اور انکے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا اُنکے جانے دآنے تک کا زمانہ ہے۔ المفید۔ اور اسکی وجہ
 یہ کہ عامل داسکے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے قانع کر دیا تو مذق کے مستحق ٹھہرے
 اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی
 لوگوں میں سے ایک عریض ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے تیسرے کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی
 بتائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھنا جاوے۔ لکاذکرہ النودی رحمہ۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے
 نہیں ملیگا۔ اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا آئین سے عامل کو نہیں ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کر لیا ہو سب کو مستغرق کرنا ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال مال کے پاس شائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن مال کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع حامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ پھر مال داسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالظمن۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ خلاف کیا ہے۔ فن۔ کہ شافعی رحمہ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو مال کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولۃ قلوبہم چونکہ اجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ مال کا استحقاق تو بطریق الکفایت ہے۔ فن۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ مال کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیاً۔ اور اسی جہت سے مال اسکو لیا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذ بالعالی الماشی تنزیہاً لقرابتہ بالرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو مال نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ فن۔ اسی واسطے ہاشمی کو مال ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے۔ مع۔ بالعموم ہاشمی کو حلال نہ ہونا جو کہ امت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والفقہی لا یوازیر فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تو نگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ توغنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ فن۔ جو ہاشمی کرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ مال نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہو ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس مال غیر ہاشمی میں سے فقیر وغنی دونوں کو حلال ہے اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں مال کو فقرا پر عطفت فرمایا تو صدقہ جیسے فقرا کے لیے ہوا مال کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہو اور اگر مال ہاشمی ہو خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم بن علی یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب و امراؤ کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور وہ نبو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل بیت کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرے تاکہ بے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواتعات۔ ت۔ چارم۔ ونی الرقاب۔ یعنی ناک الرقاب میں۔ فن۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوٰۃ گردن میں پھرنے والے مال کے گردانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صدقہ میں مکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اقیبار کی یعنی۔ ان یحان المکاتبون منہا فی ناک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے اپنی گردن آزاد کرانے میں۔ و ہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فن۔ یعنی قولہ تعالیٰ ونی الرقاب۔ کی تفسیر

ہی منقول ہے کہ مکاتون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوٹ نقل کیا ہے
 بھر واضح ہو کہ قول تعالیٰ نکاتوہم ان ملتم فیہم غیر اذوہم من مال اسرآئہ میں مکاتب کو سٹھ پر ترغیب دی اور
 مکاتب وہ غلام جسکے مولیٰ نے لکھایا کہ جب تجھے استدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہو پس مولیٰ نے موافق ارشاد
 اتھی عزوجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے انکے اموال زکوٰۃ سے اسکی اداسے کتابت میں
 مدد کی بالحدیث الرقاب ہی کہ مکاتون کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے
 اور براہین حازبہ رخ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت علی السریطہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائے
 کہ جنت سے قریب اور دنیا سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دوے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں
 ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے غنم میں تو بھی مدد کر۔ ہوا احمد
 و ابن خبان و الحاکم مع صحت۔ تو مگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ انصاف و المیحد۔ واضح ہو کہ غلام جو
 مال پاوے در حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی ہے اگر
 مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو بھر ملک کر دیکھا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے
 م۔ اگر تو مگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی ہے مردہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے مع دہانمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
 نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کی ملک میں دیا گیا اور شبہ ایسی صورت میں بزرگ حقیقت کے ہے جو حدیث
 معرفت نبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع فارم۔ و الخازم من لزموہ دین و لا یملک لہما باقا ضلعا عن دینہ۔ اور فارم وہ شخص
 کہ جیسے قرضہ ہوا اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ فن یعنی مال بقدر قرضہ ہوا اسکا قرضہ لوگوں
 پر جو جسکو وصول نہ کر سکتا ہوا اسکے سوا سے نصاب نہ ہو۔ الذخیرۃ عن۔ حدیث فقیرہ کا صراحت ہے کہ شوہر تو مگر ہے
 کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ فن۔ فقیر کو دینے سے قرضہ دار کو دینا ہنسہ ہے
 المضمرات الفیرہ۔ د۔ وقال الشافعی من کحل غرامہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ غازم وہ ہے جو برداشت کرے
 غرامت۔ فن یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ فن
 یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفاء التاثرۃ۔ اور بھانے میں
 عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فن۔ پس اس شخص نے اپنا
 مال خراج کر کے یا اپنی کمائی جو بھڑک کر ان دونوں گروہوں کی بھٹ دہ کر کے میں اسد تعالیٰ کے واسطے کو بخش
 کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق و صہت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تھا امام المسلمین تمام مسلمانوں کے
 مال زکوٰۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر فارم وہی جیسے قرضہ جو
 ہو۔ حرم کتاب ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرنے بلکہ اکثر رسوم غبی میں غلاف
 شیعہ کھانا وغیرہ کرنے میں قرضہ ارمو جانے میں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہونگے مگر جبکہ توبہ کریں
 و اسر تعالیٰ اعلم۔ معرفت ششم۔ و فی سبیل السر۔ اور ماہ الہی میں۔ فن۔ اس میں احوال میں ازاجلیہ کہ فی
 سبیل السر سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہی حاصل ہو۔ کمائی البدائع۔ اور
 معروف مذہب میں یہ جو مصنف مع نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاة عند الی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسف
 کے نزدیک۔ فن۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل السر سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع
 ہوا یا فقیر و محتاج ہو اور بھی قول ابو حنیفہ و شافعی رحمہم کا ہے۔ السر و جی و مالکی و ابن المنذر و خازن و اہل کل۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ **الطبرانی** - لانه المتفاسم عند الاطلاق - کیونکہ مطلق فی سبیل اسر کے لئے صورت میں بھی مفہوم
 قیام اور ہونا ہے۔ **فتنہ** گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اسر سے مراد غازیوں میں سے
 فقیر ہیں کہ انکو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے۔ **وعند محمد منقطع الحاج** - امام محمد رحمہ کے نزدیک حاجیوں میں سے منقطع
فتنہ یعنی حج میں مال سے منقطع ہوا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رحمہ پر حج المالک
 اور ابن المذہب کے قول محمد رحمہ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ **توحید اسکے** وہ جو امام اسدیجانی رحمہ نے لکھا کہ مراد اہل جاہلین اور
 کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور وبری میں ہے کہ فی سبیل اسر ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور ہو گئے ہوں
 اسر دہی سے۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں مگر - **لما رو**
ان رجلا جعل بعیرہ فی سبیل اسر فارمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یجعل علیہ الحاج - کیونکہ
 روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اسر کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا
 کہ اسپر حاجیوں کو سوار کرے۔ **فتنہ** چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے
 سبیل اسر کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اسر ہے۔ **وقد رواہ احمد وکذا رو**
فی حدیث انسانی والحاکم نابزاد الطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت معلم نے
 ہدایت کی کہ اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالد بن ولید نے اپنے درج کو فی سبیل اسر وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر
 ہے کہ فی سبیل اسر یعنی ہمارے درجہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع - مخفی نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں
 وہ جمع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرفت ہو گا اور یہاں بحث یہ کہ آیت
 میں فی سبیل اسر سے کیا مراد ہے۔ بھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح
 ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو اس اگر وہ سبیل اسر میں داخل نہ ہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال
 لینا - معنی - ہاں فرق یہ ہو گا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جقدرے سب لینا
 جائز ہے۔ م - ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا - اور ہمارے نزدیک تو نگر غازیوں پر زکوٰۃ صرفت نہ کیا جائیگی
فتنہ خلافاً للخاصی ع - لان المصروف هو الفقراء - کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ **فتنہ**
 پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن حامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔
 م - مع - مصرف ہنتم - واہن السبیل - یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ - ابن السبیل
 وہ شخص کہ جسکا مال اس کے وطن میں ہو۔ **فتنہ** حتی کہ وہ درحقیقت تو نگر ہے۔ و ہونی مکان آخر لاشی لہ فیہ
 حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اسکے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ **فتنہ** پس اس راہ سے وہ فقیر نہیں
 اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو
 ۱ - مثلاً مال میعاد ہی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح - د - کیونکہ اعتبار تو متحد
 کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ **فتنہ**
 ۲ - ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ **الطبرانی** - یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا۔ م - واضح ہو کہ
 عطار بیہ ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی
 فی سبیل اسر کو۔ دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم فارم کو۔ چہام اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
 سے خریدی ہے۔ چہم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تو نگر کو ہدیہ دیدیا۔ **رواہ ابو داؤد** - یہ روایت دالست

اگر قی ہو کہ غازی تو نگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور قلام وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مالی خسارہ ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔
 علماء غفیس نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ ذبیہ نظر۔ اور بعض نے کہا
 کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ قدرتی فقرائے غنی یعنی اسکے نوگروں سے زکوٰۃ لیکر اسکے فقروں میں دلپس
 کیا جائیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معرفت فقرا میں تو اسکے معارضہ میں حدیف الہود کو درمقبل ہوگی۔ اس میں سچی نظر
 یہ ہے کہ عامل تو نگر بالاتفاق پادیکا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح خادم و غازی بھی ہے۔ اور شاید
 تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم یعنی مدیون ہے اور غارم یعنی مصلح بین القبیلین جب غم و خسارہ اٹھا دے اور امام المسلمین
 مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ اسحاق کر کے اسکو رو دے لیکن کلام فقرب آدیکا اور غازی تو نگر شاید کہ
 راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاق ہو۔ ورنہ متقی نہیں کہ غازی تو نگر دن کے معرفت سے
 شاید کچھ نہیں پیچھا جائے۔ اباہج فقروں کو پونچے مگر قبول شافعی رحم جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے
 جاویں اور یہ غام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ قائم ہم۔ قال فہذہ
 مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ چہات الزکوٰۃ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں۔ فن یعنی زکوٰۃ
 کا صرف کرنا فقط انہیں چہات میں ہوگا ایسے تجاویز نہیں ہو سکتا۔ لعلل ملک ان یدفع الی کل واحد منہم
 پس ملک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے۔ فن یعنی قدر زکوٰۃ
 کے برابر یا کم و بیش نگرے کر کے ہر مصنف کو ایک نگر دیدے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اسکو
 اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ فن حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی
 قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ فن۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
 افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل ہو۔ الزاہدی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہو وہ قرضہ
 ہو کہ قرضہ ادا کر کے اسکو پاس نصاب سے کم پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک
 کو نصاب سے کم ہو پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضی خان۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل
 صنف۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے کہ صرف کچھادے تین فرد پر ہر قسم سے۔ فن یعنی
 سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد ہر صنف کرے حتی کہ تین فقروں تین مسکینوں تین مکاتبوں
 دلی بنیابیوں کو دے اور یہ تین جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام
 للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ فن اور آیت کریمہ میں بھی اضافت
 ہے یعنی تولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
 ہیں اور صیغہ جمع کے کثر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے انا نجلہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں
 ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روانہ ہوگا
 کہ انہیں سے صرف تین کو فیرون کا حق دیدیا جاوے۔ انا نجلہ امام نووی رحم نے جو علماء شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر
 صنف فقراء میں ثلاثین سے زائد ہوں تو انکی ملک ثبوت خود کی اور تین کی ملک نہیں انکے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی
 تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور انا نجلہ فی الرقاب اور نے
 سبیل اللہ۔ میں لام میں بلکہ نے ہے مگر نمازا یعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک واستحقاق کے معنی باہد اجتہاد باطل
 ہیں۔ اسکے سواے خاصہ بہت ہیں چاہو مینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لیبیان انہم مصارف

۱۔ **الاستحقاق** - اور چارسی دلیل پہ کہ اضافت مذکورہ (جو پر ریفۃ لام کے ہو) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اختلاف مصارف زکوۃ میں یعنی جہان زکوۃ صرف کیجا دہی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - **ف** -
یعنی لام واسطے اختصاص کے ہر اور کلمہ ناد واسطے حصہ کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص نہیں
اصناف میں ہر غیر دن میں مجاوز نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - و ہذا الماعرف ان الزکوۃ
حق اللہ تعالیٰ ہے - اور یہ اسلئے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے - و لعلہ الفقراء و المصارف - اور
جو محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - **ف** - یعنی انہیں زکوۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج
ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص
ہو - **تخلیاتی** یا **اختلاف جہانہ** - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - **ف** - یعنی
محتاجی ہونا ادا سے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بہت فقر ہو یا سبکی یا طراست یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات
کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - **والذی** و ہذا الیہ مروی عن عمر و ابن عباس - اور یہ مذہب جبریم گئے ہیں حضرت
عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - **ف** - ابن جبریم نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت
کی کہ **انما الصدقات** میں سے جس صنف کو دیدے ادا ہوگی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ
بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں - اول جرائی جانوروں کی زکوۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان
تاجرون سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن در کاڑ سے وصول ہوا
ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جنکو حق عذر حمل نے قولہ تعالیٰ **انما الصدقات للفقراء** و
الایہ - میں بیان فرمایا ہے - ان غنیمت میں سے ذوی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رحم کے نزدیک
ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج و جزیرہ اور بنو قریظ کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و عربی تاجرون سے وصول
کیا - یہ اموال مدیاؤں پر پل بنانے و شکرین و نہروں و دریا طات و سرانین بنانے میں اور عدالت کے حاکمون
کو تو مال وغیرہ و مدارس کے معلمون و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا - قسم چارم وہ مال جو بیت کے ورث
سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کو
دستگیری میں اور شفا خانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال
کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف استفادہ لیں جو انکو مع ذرا و درکاروں کی کفایت
کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم نفس قرار پائے و اسکے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی
لا پیجانی رحم - مع - و لای بخزان بدفع الزکوۃ الی ذمی - اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دیا جائے - **ف** -
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت
کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات میں قسم میں اول فریقہ یعنی زکوۃ - دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقہ
الفطر - سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے
اسکو دے - **فقولہ علیہ السلام** لمعاذ و ریحہ خدا من اغنیائہم و ردہانی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ
فرمایا تھا کہ زکوۃ کو انکے تو گروہوں سے لے اور انکے فقروں میں پھیر دے - **ف** - صحاح ستہ میں یوں ہے کہ جو
انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں انکے اموال میں صدقہ فرمایا ہے جو انکے تو گروہوں سے لیا جائیگا اور انکے فقروں
میں پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقروں میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رحم کے نقل

کہ اسی پر اجماع ہو رہا ہے۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقہ۔ اور ذمی کو ماسوا سے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔
 فن۔ خواہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ فن۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع نہیں
 دے۔ و ہو رواجہ من الی یوسف رحم۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رحم سے ہے۔ اعتباراً بالزکوٰۃ۔ برقیاس
 زکوٰۃ کے۔ فن۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں
 اور ابو یوسف رحم سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا ہر مع۔ مع۔
 بالجملة ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ نفل نذر و نظر و کفارات میں اصح روایت
 ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح المصاحی ۵۔ ولنا قولہ علیہ السلام
 تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جو از یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ فن۔ رواہ
 ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر بن سعید بن جبیر عن مسکانی قولہ تعالیٰ ماتفقوا من خیر ہون
 ایکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ دروے نحوہ عن محمد بن اسحاق۔ رہا عربی
 محارب اور حربی ستامین تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اس کا لے فرمایا انا یناکم امر من الذین قالوا لکم
 الا یہ۔ منع۔ اگر کما جادے کہ ہر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہو گا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز
 فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ فن۔
 اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فانہم
 واضح ہو کہ سراج سے ہند یہ بین لایا کہ حربی ستامین کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زبیلی نے تبیین میں جزم
 کیا لیکن کلام ابن الہمام یعنی نقل البحر عن الغایہ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ سادہ ذی
 کے مسئلہ میں ابو یوسف رحم کے قول پر فتویٰ ہے۔ کافی المصاحی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولانی
 بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ فن۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ ہی بنانا
 بنانا اور نہ کنوین و نہرین کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یقطن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ
 کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ فن۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لا تعدم التعلیک و ہو الرکن۔ کیونکہ اس میں مال
 کرنا منع ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ فن۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت
 پر جو نقد اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام نفل کا ہے اور اس میں اللہ رحم نے
 کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی نقولہ انا الصدقات للفقراء اجم۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر
 کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تعلیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس
 لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر
 درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور کھم کر رہا تو کفن جسے دیا تھا اسی کو واپس ہو گا نہ وارثان میت کو۔ معنی۔
 ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ فن۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ
 کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تعلیک بیان بھی نہیں۔ لان قضاء دین الفقیر لا یقضی بالتعلیک منہ۔ کیونکہ فقیر کا قرضہ
 ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ فن۔ یعنی اگر آدمی نے فقیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم
 نہیں کہ مال پہلے قرضہ ار کی ملک ہو کر قرضہ کو ادا ہو کیونکہ بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضہ ار کی طرف سے
 خالد قرضہ خواہ کو قرضہ دے یا پھر بکر خالد نے زید سے سچا قرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید قرضہ بکر کا خالد

ایشان مال واپس کر لے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
 نہ نزدیک۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی ملک نہیں لادم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً بیت کی صورت میں۔ و
 بیت کی ملک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل ملک ہی نہیں رہا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی
 ملک اس وقت لادم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زیدہ قرضہ ادا کرنے دوسرے سے
 کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی ثنابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی
 وصولی میں قابض ٹھہریگا۔ ادا قایۃ الیمان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زیدہ یا مردہ کا قرضہ
 اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار زندہ کو فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خان میں بھی ظاہر اسی کے موافق
 ہے لیکن بدایہ و خلاصہ میں عدم جواز اور جانب بیت پر چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا سے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
 یا حج یا حق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زیدہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زیدہ
 کی قبضہ لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز میں ہے۔ اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کی
 ضرورت نہ کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو چلوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب
 اسے محتاجی میں تو نہ کر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تو نہ کرنے ادا کیا پس بیت کے حکم دینے
 کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زیدہ کا ادا سے قرض ہونا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل ملک نہ تھا
 حتیٰ کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی ثنابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات نبھیز تکفین کے قدر مالک
 رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیون نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا
 مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر نبھیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
 اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر خالد نے قرضہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی ملک
 ہو چکی جب کہ ادا فی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مت گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
 ثنابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ تصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
 کہ میرا قرضہ جو ظنان پر ہے وصول کر لے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ میں وصول کر لے
 تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار کو زکوٰۃ جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی
 زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال میں کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ ولا تشتري
 بھار قیۃ تفتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ کہ۔ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
 ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لما لک حیث ذهب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب بر خلافت
 امام مالک رحمہ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب کی تاویل میں مالک رحمہ اس طرف گئے ہیں۔ فن۔ یعنی فی الرقاب کے
 یہ معنی لینے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے ملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رحمہ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
 کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزاد کی رقاب میں ملا تہوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور ملوکوں کو خرید کر
 آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعناق اسقاط الملک۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ احقان یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ فن۔ میں ملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
 کر دے۔ و لیس ملک۔ اور یہ ملک نہیں۔ فن۔ حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو ملک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی
 اگر کو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

پونکہ مکتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دیگر کسے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوۃ ادا ہوئی ہے۔ م۔ ولا تدفع الی غنی۔
اور زکوۃ کسی تو گھر کو نہ دی جائیگی۔ فن۔ تو گھر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد اس قدر رائج ہو جو دو سو درہم کا ہوتا ہے۔ محیط و الجوامع۔ اور یہی قول مجہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذہبی
القولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرة سوی۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے تو گھر
یعنی زکوۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب ثروت تندرست کو۔ فن۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابن عمر و مروان بن زید
نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن جہان نے توثیق
کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع واروین جنہیں عینی وغیرہ نے حوالہ
دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ ہونسانی و ابو داؤد نے عبید الصبر بن عدی بن الحیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُس وقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو
دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم جاہلوین تم دونوں کو دیدن
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ نتیجہ میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام
نے کہا کہ کیا اچھی اسلی اسناد جدید ہے۔ م۔ ہون ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن جہان نے صحیح میں و
نسانی و ابن ماجہ و بزار رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ م۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کے اُسے قرار
میں پھر یہی جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا لانے سے صحت معلوم ہوا کہ تو گھر کو غازی ہو یا اصلح کرنا والا
غارم ہو زکوۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ م۔ و ہو باطلاق حجتہ علی الشافعی فی غنی الغزاة۔ اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو گھر غازیوں میں حجت ہے۔ فن۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں
تو گھر کو زکوۃ دے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اُسکے نام کا و فیض نہ ہو اور اُسے مال قیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن اخیر
یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاشعنی لغنی۔ مکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور نفی مطلق
ہر کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا۔ و کذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی مارونیاہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ پر حجت ہے کہ
کہ ہم اور پر روایت کر چکے۔ فن۔ کیونکہ اس میں تقسیم کرنا قبول ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا
ابن الجوزی رحمہ اللہ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم قرار مذکور ہے
ابن العام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جسے زکوۃ لیجاوے اور جنگ و بیادگی پس جو غنی
ہو لے کی صفت رکھتا اس سے بیکرو فقر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو گھر کو بھی دیجاوے
تو ہنوز علم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلم ان الصدقۃ من اثم یعنی اگاہ کر کو اثم۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
تو گھر وہ ہوے کہ اُسے زکوۃ لیجاوے اور اُنکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف
بیجا نیکی لہذا ابن العام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے اگلو بمل مرکب ہو جاوے
کہ جو نفی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ مگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ پر روایت ابو سعید رضی
میں پانچ تو گھر دن کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ م۔ جسے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ م۔ غارم۔ م۔ غازی
فی سبیل اللہ۔ م۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور بیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن العام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابر ہی نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رحمہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہو اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اسے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مع - مترجم کتاب ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابو سعید رحمہ جس سے امام شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے معارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہان جہان صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو وہ غلہ ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجہ میں تو نگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رحمہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ کما فی البخاری۔ اور حدیث معاذ رحمہ اور حدیث لاسحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں معارف زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور بالاجمل جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے ہو کہ یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے جس حدیث ابو سعید رحمہ میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اخیار میں سے غازم و غازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو نگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن اسبیل ہے پس اگر ایک شخص تو نگر اور سے دوسرے میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتیٰ کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن اسبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو نگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج تو اسکو روا ہے۔ کما اشارہ الیہ الامام ابو بکر الرازی البصام رحمہ۔ ولای دفع المذکر زکوٰۃ مالہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عہد نہ دیوے اپنے مال کی زکوٰۃ کو۔ ف۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجہ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا اور اسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عہد زکوٰۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ وللاسل وللدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ و ولد وللدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفلی۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و تاکھنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مرنے کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جو رد سے ہوا مگر اپنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتیٰ کہ قاضی نے بعد لعان کے اسکی جو رد کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہو ہو۔ م۔ منع۔ غرضکہ اصول کو نہ دے بغیر خود پیدا ہوا اور مروج کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوے ہیں۔ لان منافع الاملاک بمنہم متصلہ فلا یحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے دان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہوگی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ رہے باقی قریبات سوائے اصول و مروج کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم و باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں مہ چا و بھوپھی و داموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اسکی پرورش میں ہے یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسنے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا ہوگی مگر جب کہ اسکو

نفقہ میں مصوب نہ کرے۔ مٹ۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جو روکو۔ للا شترک فی المنافع عادیہ۔
 بوجہ شترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ فت۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جو روادع شوہر ایک دوسرے کے
 مال و شائع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جو روکو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیں گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور
 اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ جب تک عائلا فاعنی یعنی مجھے حاجت مند سی سے مستغنی کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
 کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجہ الکبریٰ کے مال کے ساتھ نوٹ کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
 خاندانہ تو لگے جوتا ہے یعنی باقتدار حصول راحت و منفعت کے۔ عائلی ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأة
 اے زوجہا عند ابی حنیفہ لہذا ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
 ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ فت۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ وقال تدفع الیہ۔
 اور صاحبین نے لکھا کہ عادت اپنے خاندان کو دے۔ فت۔ اور یہی قول شافعی رحمہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لک اجرن
 اجر الصدقہ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پائیگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ
 قالہ لامرأة ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی کو فرمایا تھا
 درحالیکہ اسے ابن مسعود رحمہ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمایا
 صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ فت۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب
 لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی حضرت زینب رحمہ سے روایت
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسی حاجت عورت تم صدقہ دو اگرچہ تمھارے زبور دن سے
 ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں کوٹ کر عبد السمون مسعود رحمہ کے پاس آئی اور میں نے لکھا کہ تم خفیف ملکیت
 کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو درنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیر دن کو دوں۔ (بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ
 عبد السمون مسعود رحمہ نے زینب کو لکھا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاندان سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے
 پس ابن مسعود رحمہ نے لکھا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لیں میں روانہ ہو کر دروازہ
 پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ آسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایک مامت القاد جوئی تھی یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور
 میں بات کرتے ہوئے تمھارے وہیبت کھاتے تھے پس اسنے بن بلال رضی اللہ عنہ باسرا یا تو میں نے لکھا کہ تو رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے
 انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رحمہ نے
 جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رحمہ نے عرض
 کیا کہ ایک عورت انصار ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینب کون سی زینب ہے۔ عرض کیا
 کہ عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب
 قرابت و ثواب صدقہ۔ بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ زینب رحمہ سے فرمایا کہ ابن مسعود رحمہ نے سچ کہا اور تیرا شوہر ادبیری
 اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ خفا رہیں۔ مترجم لکھا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں
 ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ تو زینب رحمہ کو غلہ شدہ ہوا چوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد السمون مسعود رحمہ سے

لہذا بکرہ بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریریں دروغ کرنا دلیل صدقہ نقل ہوا اور میں کتابوں کے زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ بزرگ کی روایت میں نفس زیور میں سے صدقہ نکالنا بیان زینب رحمہ اللہ سے معصوم و مقصود صدقہ نقل ہوا اور تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صدقہ انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ ولای دفع اسے مدبرہ اور زکوۃ دینے والا نہ دے۔ اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس ملک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہو خواہ مطلقاً یا عقد میں وہ اسکی ملک رہے تو عہد نہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے۔ و ام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہر کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہو لیکن خاوند کی ہنوز ملک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وہی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبرہ و مکاتب کو نہ دے۔ فقہ ان التملیک۔ کیونکہ ملک ان سب میں مفقود ہے۔ ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ انوکسب الملوک سیدہ۔ کیونکہ ملک کی کمانی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب ہیں اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھ دیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ میں لا دے حتیٰ کہ جب مجھے استعفا دیدے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہو سب مالک لے لیا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمانی میں حق ہے۔ فلم یم التملیک۔ میں تملیک غیر پوری نہوتی۔ ف۔ تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوتی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ۔ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اسکی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام شریک تھا اور زید تنگ دست ہے بکر اسے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگ دستی زید کے یہی اختیار ہوا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمانی کر اگر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام پر اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ بمنزلہ المکاتب عندہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقال یدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دیدے۔ ف۔ یعنی شریک اسکو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائیگی۔ لانہ حرید یون عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد و خردار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوۃ دی بکر اسے بھی مال اپنے ذمہ کے فرض میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولای دفع الی ملک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے ملک کو۔ ف۔ یعنی سوا کے مکاتب کے کوئی ملک خواہ مدبر ہو یا ام ولد جو باطن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع لولہ۔ کیونکہ ملک تو اس ملک کے ہاکی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا نوکر یعنی مالک نقد نصاب ہے پس زکوۃ ادا نہ ہوگی غلام مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک جو کہ اپنے مالی کو ادا کر لیا اگرچہ مالی نوکر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیراً۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند اسکی نابالغ ہو۔ لانہ بعد غنی بال مال۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ علیٰ الصبح فرق نہیں ہے

بمخلاف ما اذا كان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ **فـ** تو بالغ فقیر کو دینا ہوا ہے اگرچہ اس کا باپ تو نکری۔ لانه لا یعد غنیاً عساراً یہ وان کانت نفقۃ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند پوجہ تو نکری پدر کے تو نکری نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ **فـ** مثلاً اندھا یا تنجاسی حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اسکے تو نکری باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے منہ پر مبنی ہے۔ و بمخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ ميسارہ و جماع۔ و برخلاف تو نکری جو مرد کے کیونکہ اگر جو مرد خود فقیر ہو تو شوہر کی تو نکری سے تو نکری شمار نہیں ہوتی ہے۔ **فـ** ہاں شوہر یا اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ و بقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائیگی۔ **فـ** پس جب بذات خود فقیر رہی تو اس کو زکوۃ دیدینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے۔ **النفقہ** منع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ **مـ** ولا تدفع الی نبی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے ہو ہاشم کو۔ **فـ** پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جب میں سے آپ کا اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا نبی ہاشم ان الصدقات لے حرم علیکم غسانہ الناس و ادساختم و حوضکم منها خمس الخمس۔ یہ دلیل حدیث کہ امیر ہو ہاشم اس کے لئے نے تم پر حرام کر دیا تو لوگوں کا دھون دانے میل کھیل کو اور اسکے حوض و باغ کو یا بھریں گا یا بھریں گے۔ **فـ** یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہونگے اور ایک حصہ ہاشم کے سپرد ہو جائے گا کہ ایک حصہ ہو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ سب کا کافی اکتدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کھیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کافی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھو باروں میں سے ایک چھو بار ان کے میں شامل لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حصہ دے مجھے جن میں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ **رواہ ابو داؤد** و مسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل البیت تنکو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ **رواہ الطبرانی۔ لیکن** اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور ہو ہاشم کا لفظ نہیں آیا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ **ایضاح** میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ ہو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ **منع۔** بمخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ **فـ** کہ وہ ہو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور دفع بھی جائز ہیں الذخیرہ۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کامرت کرنا ہو ہاشم پر جائز ہے لیکن شیخ مختصر الکفری و النعید میں لکھا کہ اوقات جب ہی جائز ہیں کہ دفع میں ہو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کفری میں ہے کہ اگر فقرا پر دفع کیا تو ہو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تو نکریوں کے حکم میں ہیں۔ **مع۔** اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ و مبسوط میں ہے۔ کافی الفتح۔ بالجمہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند خطر و کفارات و نذر کے ہو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ہسنا کالماء۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ **فـ** جیسا کہ حدیث میں دھون کے نفقہ اور میل کھیل سے اشارہ موجود ہے اور ہاشم کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب حاصل یا وصول کیا جاوے تو پانی میلانگندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ **یجد نفس باسقاط الفرض۔** میل کھلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ **فـ**

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب ادا کرنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کبیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو اور اسکو نہ کریں۔ پس نبو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التلطیح بمنزلة التبر والبار۔ رہا صدقہ نفل تو وہ محمدؐ کے لیے مستقل پانی کے مانند ہے۔ ف۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو و دھون و ہونہ و ہونہ پھر شندک کے لیے اسنے پانی کے تغار میں اپنا منہ دھاتو و پانوں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا بال بھی پاک نیا وہ نبو ہاشم کو روا ہے۔ بالجمہ صدقہ نفل اگرچہ بالاجماع جائز ہے۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس خمس خمس کے ذریعہ سے قرآن نبو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے اس شریعہ اثنا عشریہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ نبو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعض خمس خمس خمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا تو آنگے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور محمدؐ نے کہا کہ ہم اسی قول کو لینے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں بیان فقہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا حق ہے اگرچہ اولیٰ کا خبر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر نبو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ہم آل علی۔ و سے اولاد حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور نبو ہاشم میں خود حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباس رضی اللہ عنہ کے۔ و آل جعفر۔ اور اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفر رضی اللہ عنہ کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل ہاشم۔ اور اولاد ہاشم بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ نبو ہاشم میں ہے۔ و موالیم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولیٰ۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ ظاہر ہے ہاشمیوں الی ہاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبتہ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ و اما موالیم۔ اور رہے آنگے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روى۔ تو ہو جو سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولیٰ نے۔ ف۔ جتنا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات برعاطل کیا اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ مجھکو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں چٹک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کروں۔ پس۔ سالہ التحل لی الصدقة۔ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر یہی ہے کہ جو مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس عرض سے جاؤں۔ فقال لا ائخذ مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولیٰ ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایات میں فقال مولی ان قوم من انفسهم وانا لا نحل لنا الصدقة۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولیٰ اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ و اولاد ابو داؤد و الترمذی و النسائی و احمد و الحاکم و قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ نفع۔ اہل حاصل نبو ہاشم کے موالی کو بھی مثل نبو ہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور اور نبو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض نبو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب جو حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

اسکو طاقل ہو اور بعض کے نزدیک نہیں۔ نفع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ولہذا حدیث معین بن یزید۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معین بن یزید ہے۔ فن۔ جسکو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور امین مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واسد میں نے میری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ۔ تو آپ اس معاملہ میں فرمایا کہ۔ یا یزید لک مانویت دیا معین لک ما اخذت۔ امی یزید میرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور امی معین میرے واسطے یہ اشرفیان میں جو تو نے لے لین۔ فن۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معین کو ایسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقہ۔ حالانکہ معین کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ فن۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں معراج نہیں بلکہ معین رضی اللہ عنہ اشرفیوں کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ خصب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یکایک واقعہ ہے۔ دوم متحمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ مانویت بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف علی مذہب الاشیاء بالاجتہاد دون القطع۔ اور طریقین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقع ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہر نہ بالقطع۔ فن۔ کیونکہ امین حج شدید ہے کو قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے۔ فیئینی الامر فیہا علی ما یقع عندہ۔ تو بناے کاران چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو۔ فن۔ حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع ہو کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی۔ کما اذا اشتبہت علیہ القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ معنی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ فن۔ تو چونکہ بناے کار امین اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جہر تحریری واقع ہو گئی اس طرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ جیسے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوٰۃ ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اسکی رائے میں چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا۔ مترجم کتاب کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزنی کے گمان پر ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو مشغور اور دوم حج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے بڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا مذہب مزنی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ ان پر واقع ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مرد و قوت سے اور حقیقت سے علم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجہ سے ہوتی ہے اسنے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا سے زکوٰۃ میں لازم ہے۔ اور مرقہ اختلاف اسوقت ظاہر ہو گا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہو کہ یہ شخص تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو ناد ہو جائیگی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بناے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رحم سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحضار امام رحم کے نزدیک زکوٰۃ میں اعادہ واجب نہیں۔ کیونکہ اسکا جمع فارض ہے اسلئے کہ کہ رسد کہ را عادہ میں اسکے مال پر قدر قرض سے

ترائد نوبت پہونچگی اور یہ شرح میں مسجع نہیں ہر اور یہ تحقیق نفیس ہر کہ سوائے اس ترجمہ کے مخرج میں نہیں ملے گی
 قائم نہ لے اعلم ہم۔ وعن ابی حنیفہ فی غیر الغنی۔ اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فن
 یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذوی یاسینا یا باب ہر۔ انہ لا یجزیہ۔ مروی ہو کہ نہیں جائز ہر۔ فن میں کہنا ہوا
 کہ یہ اصل کے قیاس پر ہر کہ مدار حکم حقیقی مصرف ہر۔ اور یہ روایت نوادر ہر۔ والظاہر ہو الاول۔ اور
 ظاہر الروایۃ نوادی اول ہر۔ فن یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگی جب کہ اُسے غالب گمان میں مصرف
 تھا مگر وہی۔ ونبذ اذا تحریر و دفع و فی اکبر رائہ انہ مصرف۔ یہ حکم نو اس وقت تھا کہ اُسے دل تحریر کی ادل
 دیا اس حالت میں کہ اُسے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرت کرنے کا مصل ہر۔ باقی رہیں اُسکے خلاف
 دو صورتیں۔ تو فرمایا۔ اما اذا شک ولم یحضر۔ رہا جب کہ اُسے شک کیا اور تحریر نہ کی۔ فن یعنی شک ہوا
 کہ مصرف ہر یا نہیں اور اس وقت چاہیے تھا کہ دل سے تحریر کرتا مگر نہ کیا۔ او تحریر دفع و فی اکبر رائہ انہ نہیں
 بمصرف لا یجزیہ۔ یا اُسے تحریر کی یعنی غالب گمان ہو کہ مصرف ہر بھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اُسے غالب
 گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی رہنے سے پہلے تحریر اول بدل گئی تھی نو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا
 نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ فن یعنی جو وقت اُسے
 مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا بھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن
 اگر اُسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص در حقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
 گمان غلط تھا اور اُسے اداے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہوگی۔ ہوا صحیح
 یہی قول صحیح ہر۔ فن اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحریر اسکی ایک جانب
 تحریر مگر اُسے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہو کہ یہی جبت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز
 ہر اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں
 وہی جبت جس طرف تحریر تحریر تو اس سے مخالفت کرتا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ اسپر کفر کا خون
 ہر اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تحریر میں مصرف نہ تھا دینا کج گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہ ہو بھر جب معلوم
 ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگی۔ کذا فی الفتح۔ سجد شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بققرار ہر اور دینے والے
 کو ثواب پس جب اُسے نیت زکوۃ کی اور در حقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ ولو دفع
 اُسے شخص۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دیدے۔ فن یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔
 ثم علم انہ عہدہ او مکاتبہ۔ بھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکتب تھا۔ لا یجزیہ۔ نو اسکی زکوۃ دیا
 ادا نہ ہوئی۔ فن مکتب بھی اسکا غلام ہر مگر کائی کا خود مختار ہر نو عہدہ یعنی غلام سے ایسا ملوک مراد ہر جسکی
 کائی مولیٰ کی ملک ہر جیسے مدبر یا ام ولد یا قن بٹنے محض ملوک۔ کائی شرح الطحاوی ج۔ لافہدام التملک
 بوجہ تملک مدوم ہونے کے۔ فن یعنی مزی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم البقیۃ المملک
 بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ فن یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اسکی کائی کا مالک
 اسکا مولیٰ ہوتا ہر تو تملک نہوئی۔ و ہوا الرکن علی ماہر۔ حالانکہ تملک رکن ہر چنانچہ گذرا۔ فن اور مکتب
 میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہر کیونکہ مولیٰ نے اسکو اپنی کائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکے ہی معنی ہوئے
 کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہر بھر اسنے احسان کر کے مکتب کو خود مختار کیا لہذا مکتب کے مال کا ایک جبت

سولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ بلیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل بلیک رکن ہے خافہم سولہ چونکہ
 دفع الزکوۃ الی من یملک نصاباً۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف
 خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من اسے مال کاں۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف سونا چاندی یا جانور وغیرہ
 لان الغنی الشرعی مقدر ہے۔ کیونکہ تو نگرہ شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف پس
 جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ غرقاً تو نگرہ ہے۔ والشروط ان یکون فاضلاً عن الحاجة الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی
 حاجت سے فاضل ہو۔ ف اور نصاب کا نامی ہو یا شرط نہیں۔ وانما التماز شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا
 تو زکوۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف پس نامی نہ ہو تو زکوۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تو نگرہ ہے کہ اسکو زکوۃ دینی
 جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دوسو درم کی کتاب میں ہوں جسکی حاجت مالک کو بڑھنے بڑھانے یا حفظ و نفع میں ہے تو زکوۃ
 زکوۃ دینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف
 وغیرہ ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کر ایہ پر چلانے کی قیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں گراگلی آمدنی
 اسکو مع عیال کے کافی نہیں تو امام محمد کے قول میں اسکو زکوۃ دینا جائز ہے یون ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو
 اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جو اسبر ہوں تو نہیں
 جائز ہے۔ اسکا مبیعہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج فقہ ہوا تو مبیعہ دانگ کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہے
 اور اگر قرضہ میں مبیعہ نہ ہو لیس اگر قرضہ ارتکبہ ست ہو تو بھی امح قول میں اسکو زکوۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلة ابن لیسیل
 کے ہے۔ اور اگر قرضہ ارتکبہ و مقبر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اسکو قاضی
 پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اسکو زکوۃ لینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ مکان جو زمین
 رہتا ہے تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار
 کا مکان و خادم و اثاث البیت ہے تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہے۔ البیہوت۔ پس عدم جواز اسکو جو دوسو درم یا اسقدر
 متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملک اقل من ذلک۔
 اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز ہے اس سے کم کا مالک ہو۔ ف یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس
 فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے
 لوگوں سے سوال کیا وہ جالیکہ اسکے پاس اسقدر ہے جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آویگا
 کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر غموش یا خند و ش یا کدح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ و حسن الترمذی۔ جواب یہ کہ اول
 تو اسکی اسناد میں حکیم بن جبر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو بھی بن سعید و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
 ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی
 ہو اسکو سوال حرام ہے اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوۃ دینا جائز ہے۔ وان کان صحیحاً مکتباً۔ اگرچہ
 وہ شخص تندرست کائنات والا ہو۔ ف خلافاً للشافعی رحمہ۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر
 ہے۔ ف غنی نہیں ہے۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیری لوگ زکوۃ کے مصارف ہیں۔ ف کسی
 قسم کے متاع ہوں۔ ولان حقیقۃ الحاجة لا یوقفت علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو توقف نہیں
 ہو سکتا۔ ف حتی کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوۃ ادا ہوگی تو۔
 احتیاج۔ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

دلیل پر۔ فن۔ یعنی حکم کا مدد ادا ہے جو کہ جبین حاجت دہی کی دلیل ہوا اسکو دیدو۔ و جو فقہ النصاب۔ اور دلیل
 محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ فن۔ کیونکہ جبکہ پاس نصاب ہر اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جبکہ پاس نصاب مفقود
 ہو وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت میں احتیاج ہو یا جو بزرگ کے نہیں ہو تو اسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب
 علم میں مشغول ہوا اور کما کی جوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہو تو اسکو زکوۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکرہ ان ینفع
 الی واحد مائتہ درہم فصاعدا۔ اور مکرہ ہے کہ ایک شخص کو دو سو درہم یا زیادہ دیدے۔ فن۔ جبکہ وہ فرضہ
 ہو یا عیالدار ہو کہ بعد ادا اسے مرفق و تقسیم عیال کے دو سو درہم سے کم بڑے ہیں۔ المبسوط مع۔ وان دفع جائز
 اور اگر دیدے تو جائز ہے۔ فن۔ یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر فرح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر فرح نے کہا
 کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فن۔ یعنی جس شخص کو دو سو درہم دے جاتے ہیں اسکا غنی ہونا۔ قارن الادار۔
 قارن و متصل ادا واقع ہوا۔ محصل الادار الی الغنی۔ تو ادا اسے زکوۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فن۔ اور یہ جائز نہیں
 و لئان الغناء حکم الادار۔ اور ہماری محبت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ فن۔ یعنی ادا اسے کرنے پر یہ
 اثر مرتب ہوا کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فقہ تعقیبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فن۔ اور ساتھ ہی معافین
 ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لغنی
 منہ۔ لیکن یہ مکرہ ہے جو بزرگ قریب ہونے تو نگر کی کے ادا سے۔ فن۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تو نگر فقیر
 سے قریب تھی۔ کمن صلی و بقرہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے ناز بڑھی ایسی صورت سے کہ اُس کے قریب میں نجاست ہے
 فن۔ تو ناز جائز ہوتا ہے مگر کراہت ہے۔ فن۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تو نگر کی ایک قسم کی نجاست
 ہے جو بھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان لغنی ہما انسانا احب الی۔ امام محمد رحم نے کہا کہ ادا صدقہ کے ساتھ
 کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ فن۔ مستغنی کرنے سے غنی و تو نگر کر دینا مراد نہیں
 بلکہ۔ معناه الاعتناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فن۔ یعنی ایک یوم کا مذنبہ
 دینا۔ نفع۔ لان الاعتناء مطلقاً مکرہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکرہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوۃ
 من بلد الی بلد۔ اور مکرہ ہے زکوۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فن۔ اور جو کرنا چاہیے
 یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقہ کل فرقی مہم۔ ہر فرقی کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ فن۔ اور یہی قول ائمہ
 ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ بن عمرو۔ ابیہیل حدیث معاذ بن عمرو کے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی قولہ توخذ
 من اخیایا ثم وتر والی ہذا ثم اس سے ظاہر ہے کہ انہیں کے فقروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور ان میں
 حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فن۔ یعنی ہر فرقی تو نگر دن کی زکوۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقروں کو دی گئی
 تو ایک ثواب ادا سے زکوۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اربع ہر ادا دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکرہ ہے۔ الا
 ان یتقلھا الانسان الی قرایۃ۔ مگر اگر آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فن۔ جو
 محتاج اور دوسرے شہر میں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق یا۔ اوالی قوم ہم اوج من اہل بلدہ۔ یا
 قوم کی طرف منتقل کرے جو اُس کے شہر والے فقرا سے زیادہ محتاج ہیں۔ فن۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت
 نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اس میں باطلہ رحم ہے۔ فن۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صدقہ رحم نسبت
 حق جوار کے اثر ہے۔ اور زیادہ دفع اسکا حق۔ یا حاجت دور کرنے میں دنیا دہی ہے۔ فن۔ جبکہ زیادہ حاجت مند
 کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ مہم۔ اور اگر بیشکی زکوۃ نکالے تو

منقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ السراج ۶۔ پھر جس محدث میں کراہت ہو وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیر ہم اجزاء۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوال کے سوا کسی دوسرے کی طرف منقل کر کے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ فقہ السراج اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہاً۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصروف مطلق الفقراء بالنص والحد اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصروف تو مطلق فقراء ہیں نہیں قرآن۔ فقہ یعنی نور تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جو ان کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو ہونچا دے اور جو جائیگی۔ والحد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ عین میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بردقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ۷۔ صدقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص دم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گہوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر ٹھن جو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریقہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ میں حالانکہ مال صرف سو میں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال ساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دو تگا پھر جو اتوا ادا کرے پھر اگر اس وقت چاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ مجھے ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو سر نقد پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب بیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر نصف ہے کہ منظر پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہوگئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر فقط عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر قبول ابو بکر بن العزیز رحمہ اللہ حضرت شافع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نو دی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہو گویا ماخوذ از فطر بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن ترجمہ اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت روزوں تھا بلکہ یہی ظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جبیر روزہ نہیں۔ حالانکہ رفاق حکمت خود میان سے باہر ہیں۔ والحد سبطنہ تعالیٰ جو اعلم الحکیم۔ م۔ ذی المعنی صدقۃ الفطر شیعہ میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترمیم دیا جاتا ہے اور یہ سے فرق یہ کہ جبہ از راہ مکرم ہوتا ہے نہ ترمیم۔ کما فی المصنف۔ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خلیفہ بنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ انتمی۔ و۔ یہ ترمیم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے خارج ہو کر باہم خوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم قیمت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت و جوب وقت

استجاب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے۔ اور سبب شریعت روایت الہیہ او وادان ماجہ بن
ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منصوص ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے
اور نفی سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوٰۃ
مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اسکی اسناد
میں کوئی بوجہ نہیں ہے۔ قال صدقۃ الفطر واجبۃ علیٰ الحر المسلم اذا کان مالکاً لمقدار النصاب فضلاً
عن مسکنه وثیابہ واثاثہ وفسرہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجبہ ہر آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و بٹیار و خدمتی غلاموں سے۔ فقہ یعنی یہ چیزیں
جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کارآمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ
شرعی تو اگر ہو جسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے ملوک خارج ہو اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کھنے سے غلام
ہو کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیف کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ ہا و جو
تلقولہ علیہ السلام فی خطبہ او اعن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع من براد صاعا من شعیر۔ پس
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں دو جمید کے ایک یا دو درہ پٹے فرمایا تھا عبد الرزاق
بسنہ صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر جو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبی
بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبی بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ فقہ کہا گیا کہ عدوی مذکور
بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبی کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الفریہ رحمہ نے کہا کہ اصح عذری عن منقوط
ری۔ ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ میں کتابوں کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط
ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ
اداء صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقۃ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر
کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع
جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکور ہو یا مونث ہو مسلمان ہون میں سے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دوسری روایت میں ابن
عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ پھر لوگوں نے اسکے عدل میں نصف صاع گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ طر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ و منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و ملوک
پر الخ۔ رواہ الحاکم صحیح۔ بالجملة یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغۃ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب
دار ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ و بمثلہ مثبت الوجوب۔ اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت جہاں
فقہ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ فقہ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیات میں
شبیہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض
متاخرین و ظاہر یہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضی اللہ عنہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوٰۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوٰۃ نازل ہوئی تو نہ حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ
ادا کرتے ہیں۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و الحاکم۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا نسخ ہو یا نہ ہو

نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ وہ لوگ جو
 مازتفقون قبل العفو الایہ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ دیکھو کہ وہ کسی قوم کو
 کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گزری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق ہے
 ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال تھے کہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
 بھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزاد ہی و اسلام و تو نگری شرط ہے۔ و شرط المحریۃ للتحقیق التملیک۔ اور شرط
 آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کمان سے
 مالک ہو گا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں
 کا بھی واجب ہے۔ والا سلام لیتقع قربہ۔ اور شرط اسلام کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے
 ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن طهر غنی
 اور شرط فراخ دستی یعنی تو نگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الا عن غنی یعنی نہیں صدقہ
 اگر تو نگری سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
 میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
 کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے جہاں کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی
 جہاں کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ و ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
 یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر اُنکے اس قول
 میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے و عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔
 اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہ ہو گا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پردا ہو تو شاید
 یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پردا ہو کر غنی ٹھہرے جو آپ یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر قوت ممکن نہیں تو
 تو نگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہو گا اور غنی سے زکوۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
 وقد رایسار بنعباب نقد الغنائ فی الشرع بہ فاضلاً عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا اسود
 و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب قابل
 ہو اشیا سے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی سکون و کثیرے داثامہ و گھوڑا و ہتیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروری خاں
 سے زائد ہو۔ لہذا مستحقہ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق ہجرت اصلیت ہیں۔ ف۔ یعنی
 ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیت قرار دیا جاوے۔ و المستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کا معدوم۔ اور جو
 نصاب کہ مستحق ہجرت اصلیت ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے بانی اگر بیٹے ہی کے لائق ہو تو کا معدوم
 شمار ہو کہ وہیم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیت سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہنچ گیا تو غنائ کے
 مرتبہ پر ہے۔ و لای شرط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نور ہو خواہ خلقی جیسے سونا
 چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ تو تو نگری میں مضر نہیں۔
 و متعلق بهذا النصاب حرمان الصدقۃ و وجوب الاضیحة و الفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوۃ
 ملنے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تو نگری پر
 صدقہ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی ملکوں میں ہر اس کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ یہ بیخج ذلک عن نفسه۔ نکالنے اس صدقہ کو
اپنی نفس کی طرف سے۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر
من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر وعید۔ ذکر اوائلی۔ من السلیق۔ فن ترجمہ
یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاکیزہ
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع جو ہار سے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر جو خواہ مذکر و
باموٹ ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس
یہیونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ آسکو روزینہ دینا اور اسپر متولی ہے۔ فن راس کے سبب
ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوٰۃ الراس
کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ فن یعنی صدقہ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف
جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ فن جس سے ولایت ہوتی ہے
راس اسکا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقہ الفطر کہنے میں ولایت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ ولان تضاف
الے الفطر باعتبارانہ وقتہا۔ اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ فن غلام
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقہ الراس یا زکوٰۃ الراس میں آمد کوئی بات
نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس
کی طرف مضاف کر دیا۔ ولہذا تعد و تعد و تعد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متحد ہوجا
سے صدقہ مذکور تعد و تعد ہوجاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ فن یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں
تو کئی صدقات ہوجاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تو
کار اس یعنی صرف ایک ہی زکوٰۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وجہم کو
دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقہ الفطر میں تو خود تو نگرا۔ اس ہے
فن۔ اور باعث اس میں یہ کہ۔ وہو یوتہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تو نگرا اسکی ثنوت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دینا
اور اسپر متولی ہے۔ فن کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر مال
و غیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ ولایت ہے تو نکلا کہ جان یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہوجا
خیلی قریب ہے۔ تو لاحق کیا جائیگا راس تو نگرا کے ساتھ میں۔ ماحونی معنہ۔ ہر وہ جو اسکے منی میں ہو۔ فن یعنی
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور اخیر دلی ہو۔ کا ولادہ الصغار۔ جیسے اسکے نابالغ اولاد۔ فن رکنے
والذکیان۔ لاشیونہم ویلی علیہم۔ کیونکہ یہ تو نگرا ہی انکو روزینہ دیتا اور اخیر دلی ہے۔ فن جیسے اپنی راس پر
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ ثنوت ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنہر ہی دلی ہے سبب صدقہ ہونے اور ان میں ہر راس کا صدقہ
بھی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثنوت
و شدار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا ہے کہ حدیث ثعلبیہ رو میں عن کل حر وعید صغیر و کبیر۔ وار وہم تو لفظ
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما عن کل حر وعید الخمین علی سے مراد یہی
کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مخصوص یہ کہ

مولیٰ اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرح سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونث و ولایت میں نہ ہو حتیٰ کہ غیر دون اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہو۔ من تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکور و مونث میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ کی قرب کی امید پر پرورش کرتا ہو تو ہا لا جملع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع۔ اگر وہیم ہو کہ فعلی ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ تو نگرہ ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جو اب نہیں کیونکہ ولایت و مؤنت کا مجموعہ و عامی متبادر ہے چنانچہ تھا ہے۔ م۔ دادا کی پرورش میں اسکی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں انکی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ قاضیخان۔ اور روایت الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ مع۔ و حمالیک۔ اور اپنی مالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف۔ اگرچہ ملک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب ننون۔ لقیام الموتہ والولایت۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت و ولایت کے۔ ف۔ سر دہی رح نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مؤنت نامہ دونوں ملکر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور مالیک میں موجود ہیں۔ و ہذا۔ اور یہ حکم۔ ف۔ ملکون میں۔ اذاکا نواللخدمۃ۔ اسوقت کہ مالیک خدمت ہوں۔ ف۔ نہ مالیک تجارت چنانچہ آویگا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولال مال للھنار۔ اور اولاد صغار کا خود کچ مال نہ ہو۔ ف۔ مثلاً انھوں نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ۔ یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے آنکے مال سے نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے۔ ف۔ اور انکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اسکا دمی یا دادا یا اس کا دمی یا قاضی کا مقرر کیا ہو آدمی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً لمحمد۔ بخلاف قول امام محمد رحمہ کے۔ ف۔ کہ آنکے نزدیک صغیر بچہ واجب نہیں اور یہی قول زفر رحمہ و شافعی و احمد و اہل حق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ جہادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرح اجراء مجری الموتہ۔ کیونکہ شرح نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من تمونون۔ یعنی انکی طرف سے دو جکی مؤنت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ۔ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ ف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہے (مخرج) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا صغیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت۔ د۔ ولا یودی عن زوجۃ اور مرد تو نگرہ نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف۔ یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہر ہے وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ نقصور فی الولایت والموتہ۔ بوجہ تصور کے ولایت و مؤنت میں۔ ف۔ یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لایلیھا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سو اسے حقوق نکاح میں۔ ف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ ولایونہا فی غیر الرواۃ

تو دونوں قسم کی زکوٰۃ انہیں جمع نہ ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا۔
 وعندنا وجہا علی المولیٰ بسببہ۔ اور ہمارے نزدیک وجہ صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی ملوک کے ہوتا ہے
 کا لزکوٰۃ جیسے زکوٰۃ مولیٰ پر بسبب ان مالیات تجارت کے ہے۔ فـ پس اگر تجارتی ملوک کے سبب سے
 صدقۃ فطر ہو تو ان مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودوی الی الثناء۔ پس یہ
 مودیٰ ہو مگر مکرر کے۔ فـ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل تورہ علیہ السلام لا ینبغ فی الصدقۃ
 یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی مالیات کچھ رکھنے کو اسطے
 عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ مـ مع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں
 ہو۔ فـ یا زیادہ شرکا دیوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ المبسوط۔ لافطرۃ علی واحد منها۔ تو اسکا
 صدقۃ الفطر دونوں شرکا میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منها۔ بوجہ ناقص ہونے
 ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ فـ اس میں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے اس کے نزدیک ہر ایک
 پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبد بین اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں عتد
 ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ فـ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقۃ فطر کسی شریک پر نہیں
 ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منها ما یخصه من الرؤس دون الاشخاص۔
 اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہونہ اشخاص میں سے۔
 فـ اشخاص جمع شفع یعنی ٹکڑا دیا۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر حتمی راس کامل ہو جائیں انکا صدقہ
 دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں۔ مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ
 نصف ہوئے تو اسکے دو غلام نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ العنایہ۔ بناء علی انه
 لایری قسمۃ الرقیق و ہما یریا تھا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رحم رقیق کا ثوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین
 اسکو جائز دیکھتے ہیں۔ فـ یہ اصل تو مقرر ہے لیکن قول ابو یوسف بیان موافق ابو حنیفہ رحم ہے چنانچہ مبسوط میں
 ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند ملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
 فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاوے
 اور قول ابو یوسف رحم مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اجماع یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور
 انکا عذر یہاں یہ ہے کہ ثوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ
 حسین ملکیت نہیں جیسے فرزند منیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی صدقہ
 بھی واجب نہیں ہے۔ العنایہ۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ فـ کسی امام کے نزدیک
 صدقہ واجب نہیں مگر چھ صاحبین غلاموں کا ثوارہ جائز جانتے ہیں۔ لآلہ لایجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ
 ثوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں۔ فلم تتم الرقیۃ لکل واحد منها۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی قبہ
 پورا نہ ہوگا۔ فـ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویودی المسلم الفطرۃ عن مجده الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام
 کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا طلاق ماروینا۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں
 یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہما ادا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو اگر کسی مؤنت کاملہ اور ولایت نامہ
 رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغارا یا ملوک ہو۔ پھر ملوک غلام (مسلمان) ہو

یا کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے موت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم ایسی دوسو صدقہ جمع ہو کر
جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔ و قولہ علیہ السلام فی حدیث
ابن عباس اس او دا عن کل حر وعبد یہودی اور نصرانی اور مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے
آخر تک۔ ف۔ وار قطنی نے بدو ن لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح معنی کہ دنیاغ
کھا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ منع۔ ولان السبب قد تحقیق والولی من اہلہ۔
اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو موت و ولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔
ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہیں مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے
واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن العلام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجھد عین دلائل کے
دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و غلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کما جاد
کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید
الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مفت۔ مخرج کتبا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے
ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاعلم تعالی اعلم۔ م۔ و فیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا
خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو
غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ و ہو لیس من اہلہ۔ اور حال
یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ عکس
ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا
ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو بیان کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہوجہ
سے کہ ابتداً وجوب اگرچہ غلام پر ہو اگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع تمثال محمد
ومن باع عبد او احدہما بالانحار۔ امام محمد نے ضمیمہ میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے
ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ میں روز کے اندر بیچ پوری کرے یا توڑ
یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ فقطنی علی من یبصر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جسا کہ ہو جادے۔ ف۔ شیخ الاسلام
نے شرح جامع ضمیمہ میں کہا کہ۔ معناه انه اذا مر یوم الفطر وانحار باقی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گننا اور ابھی خیار
باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیا گیا مگر ساقط نہوگا بلکہ
بعد اسکے اگر بیچ پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مخرج کتبا ہے کہ یہ غلام
بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خرید کیا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے
فاقطہ۔ وقال زفر رحمہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس
شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الاولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے
ف۔ حتی کہ وہ اجالات دیدے تو پوری ہو جادے اور توڑے تو ٹوٹ جادے۔ وقال الشافعی علی من
لہ الملک۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسکا صدقہ اس پر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے
مذہب ایک خیار ہونے سے ملک منوع نہیں ہوتا تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایۃ اور یوں ہی شرح پہلے دفعہ

وغیرہ میں نقل مضطرب ہو اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ یعنی رح نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر
ہو اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہو تو جسکا ہو جاوے۔ انتہی۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانه
من وفاء نفقہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کا نفقہ۔ جیسے نفقہ۔ و۔ یعنی غلام کا نفقہ
اسپر جو اسکا ملک ہو۔ ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد ليعود الى ملك البائع ولو اجترقت الملك
لمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يثبتني عليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہو کیونکہ اگر بیع روکی
گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس
جوابات کہ ملک پر متبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ و۔ یعنی صدقہ الفطر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے
قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت
یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اسکا
جواب یہی کہ دلالت تامہ و مونت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہو اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف
النفقہ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانهما للحاجة التاجرة۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت ناخبرہ۔ و۔ یعنی فی الحال
نازل حاجت کی جت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ و۔ بلکہ
وہ لامحالہ کسی برنی الحال ہوگا۔ وزکوۃ التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر
ہے۔ و۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط اسخار خرید اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک بھی جیسا کہ ملک ہو خواہ بفعل یا بانہام کارین
فصل فی مقدار الواجب ووقفہ۔ فصل قدر واجب المدقہ وجوب کے بیان میں۔ الفطرہ نصف صاع
من براد دقیق او سوبق او زریب۔ صدقہ الفطرہ آصاع گیون یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مونیر کا۔ و۔
علی ہذا زریب بمنزہ گیون کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھو ہارے یا
جو کا۔ و۔ اس سب میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سواے زریب کے۔ وقال الزریب بمنزہ
الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زریب بمنزہ جو کے ہے۔ و۔ حتی کہ زریب سے ایک صاع واجب ہے۔ و جو روایت
عن ابی حنیفہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ و۔ صدر الاسلام ابو امیثیر نے کہا کہ یہی صحیح
ہے۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زریب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص
مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ و۔ والاوّل روایت الجامع الصغیر۔ اور اولیٰ یعنی زریب
سے نصف صاع ہے روایت جامع صغیر ہے۔ و۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایہ ہے لیکن اسپر فتویٰ نہیں اور نہ اسکی تصحیح مرستی
ہے۔ و۔ وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج
ذک علی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
و۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو برصغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک
صاع طعام سے یا ایک صاع اقطیا ایک صاع جو یا ایک صاع چھو ہارے یا ایک صاع زریب سے پس ہم اسکو برابر
نکالتے رہے یا تاک کہ ہمارے بیان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگوں سے کلام کیا

منبر پر یہ کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گھوڑوں سے دو دہرہ بڑی کرتے ہیں ایک صاع چھوٹا ہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ رواہ احمد فی صحاحم۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہر تو گیہوں واسکے آٹے دستوں سے ایک صاع واجب ہوا۔ دانا ماروینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد السمیع بن ثعلبہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم اولیٰ من نقال او دما عا من بزاد من بین اثین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ او اگر دو ایک صاع گیہوں یا تمغہ دیمان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوٹا ہار یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اردقت میں جو وزیب و اقط و عجم ہا راتھا۔ اور حدیث اول میں جو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین پر۔ منع۔ و مؤخذ جماعۃ من الصحابہ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ **ف** ازاجلہ عبد السمیع بن سعید و جابر و ابو ہریرہ و عبد السمیع بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق مع۔ و فہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ **ف** حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر بن عاصم عن ابی قلابہ رحمہ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من خطبۃ یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیعتی نے کہا کہ شقیق بن ابی قلابہ رحمہ نے ابو بکر کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و محبت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد السمیع بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوٹا ہار یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں کثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ مع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں جو مذکور ہے کہ سب لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے جو اسکو معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عموم طور پر اجماع تھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ لکھا قرۃ البیعتی۔ حضرت علی کریم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے یا اسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوٹا ہار سے روایت کیا۔ و مارواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ **ف** یعنی گیہوں نصف صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت بسر تھا پھر گیہوں وغیرہ بسر آئے اور ابو سعید رضی اللہ عنہ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیر منصوص چیز میں بغیر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے کہ

پھر دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انگو حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل بدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جنہیں گھوٹا میسر کرتے تھے گھوٹوں سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ میں ہیں۔ اور علماء تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہر جگہ نام
یعنی رحمہ نے لکھے ہیں۔ اور عقرب ہم لادینگے۔ اور بیان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندھی رحمہ نے جو در اہل اللیبیب میں
نصف صاع خطہ کا احداث نام معاویہ رضی اللہ عنہ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
بتلخیص بیان ترجیح کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گھوٹوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح السنہ جس سے وجہ استدلال
یہ کہ ایک تو طعام سے تبار گھوٹوں و دوسرے اسپر غیر دمر وغیرہ کا عطف تو مرث حفظہ رکھا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رضی
اللہ عنہ سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے نکالتا
تھا تو معلوم ہوا کہ گھوٹوں سے صاع نکالنے تھے۔ اور روایت الحاکم میں صاع من خطہ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض
بن جعد السمری حدیث الفطرہ از ابو سعید رضی اللہ عنہ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ باغیوں نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اسکو قبول نہیں کر دنگا اور نہ اسپر عمل کر دنگا۔ رواہ الحاکم وصحیح۔ حدیث سوم ابن عمر رضی
اللہ عنہما حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گھوٹوں سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصحیح۔ حدیث چارم۔ یحییٰ
حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن
عمر رضی اللہ عنہما صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گھوٹوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گھوٹوں کو باقی چیزوں کے صاع
سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ ایک صاع طعام صدقہ الفطر فرض کیا جو کوئی
گھوٹوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ رواہ الدارقطنی۔ اس میں طعام
عام رکھا گیا یعنی گھوٹوں و چھوٹا بار و جو وغیرہ سب طعام میں۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام
فصح ہے یا صاعاً من طعام شعیب۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام ہے۔ رواہ الدارقطنی
حدیث نهم۔ از مالک بن انس بن عثمان عن ابیہ رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام شعیب۔ الخ۔ رواہ الحاکم۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام شعیب۔ الخ۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعمد ہے جو قابل محبت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الزراق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گھوٹوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں کیگا
حدیث نهم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ مشرک ہے اور ابن عیینہ نے
کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبد اللہ راوی بالانفاق ضعیف
ہے حتیٰ کہ شافعی رحمہ نے کہا کہ کذب کا ایک سنون ہے۔ حدیث ہفتم میں اہل تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
کچھ نہیں سنا۔ دم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثر روایات کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوزب کا کوئی متابع نہیں بلکہ محدث ہے
اور حاد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علامہ ہرمین یہ راوی ایک صاع گھوٹوں کو منصوص کرتا ہے
پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گھوٹوں کو باغیوں کے ایک صاع سے پہلے کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رضی
اللہ عنہم کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اسکی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ لہذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چارم روایت الحاکم حدیث

ابن عمر رضی اللہ عنہما میں سید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توفیق کی بھر بھی اسکی مراد نہیں معلوم ہوئی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکور و منٹ و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھو بار یا ایک صاع جو بھر لوگوں نے اسکی برابر ہی میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ تمج کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھو بار سے حاکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جامعۃ الائمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھو بار سے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہو کر مخرج کتاب ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جبکی وسعت میں گیہوں کے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا بجز تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہ رضی اللہ عنہ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل ین کے واسطے ہو۔ فافہم۔ والدتہ اعلم۔ م۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں ایک صاع گیہوں صحیح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مخرج کتاب ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالا مخفی ہم۔ اور ابن خزیمہ رحمہ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری محبت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ و تابعین کے سوا کسی کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نفل کا معارفہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالفرد یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر بات آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بظہر لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اسوقت کے مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوا چھو بار سے وزیب وج کے اور اسوقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو وزیب و واقط و چھو بار سے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیہوں ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح مد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید زہری سے گزری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقعہ جو دھو ہمارے سب کو شال ہو گیا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیون میں مراد ہے بدیل مذکورہ بالا کہ گیون اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ تھری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام سے موجود ہے نکالتا تھا حتیٰ کہ گیون کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی استفادہ کرتا رہا نہ لگتا رہا نہ لگتا تحقیق یہ تھری کہ ابو سعید زہری کے نزدیک خصوص طعام میں ایک صاع ہر قوی صاع ان طعام میں بھی جو خصوص میں جیسے گیون۔ اور مشرک کہ کتاب کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیون کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابو سعید زہری کو البتہ یہ نص نہیں ہو سکتا کیونکہ اہل المدینہ جو طعام اس وقت گیون نہ تھا اور آخر عام طہر معاویہ زہری کے کلام سے ابو سعید زہری نے نصف صاع گیون کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہ زہری بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابو سعید زہری نے اسکو تسلیم نہ کیا جو اپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع مخصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدلتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابو سعید زہری کے دوسرے صحابہ زہری کے پاس حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے گیون میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرت خلفاء راشدین و حدیث عمر بن حزم وغیرہ مرتب میں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے گیون میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاء راشدین کے بغض صحابہ زہری کو اور خصوص جنگو گیون سے نکالنا کسر تھا معلوم رہا چنانچہ انھوں نے روایات کر دین۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن امیہ عن جابر روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کہ کہی گیون میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقہ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر و بیاض و نثر ہو آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیون سے نصف صاع ادا اسکے سوائے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب۔ اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے دھور علماء کے نزدیک یہ محبت ہے کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں میں اور شافعی رحمہ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن ابی حزمی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التفتیح نے زہری کہ دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ مرووف صاحب ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و مقمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن جابر نے اسکو ثقافت میں لکھا ہے بلکہ اسکے سوائے ابو داؤد و نسائی نے حسن بھری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بھرہ بن خلیفہ فرما کر آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ ہر قہ ایک صاع جو ہمارے یا جو سے یا نصف صاع گیون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اسکے کہ حسن بھری نے ابن عباس سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مرسل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے زکوۃ الفطر فرض کی دو مد گیون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث تھری حدیثنا الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن الملیث بن سعد عن غیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین میں خطہ۔ یعنی سعید بن ابی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیون فرض فرمائے۔ نتیجہ تحقیق میں کہا کہ اسکی اسناد قوی و قلاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مراسلات توحجت میں تھی اور یہ جو بیعتی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیون کی تعدیل بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

دہم ہر تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کیوں سے نصف صاع مقرر فرمایا اور جب حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہجو نقل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہوا کہ یہ کوئی مفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اسکو نقل کیا۔ اور اسما بنت الصدیق رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نوکوۃ الفطر دو دیکھوں سے نکالتے تھے۔ رواہ احمد بن ابی المبارک عن ابن ابیہ۔ اور شک نہیں کہ ابن ابیہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت ثابت کے لائق مفرد ہر شخص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن اللہ عامر نے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے نصف صاع کیوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد الغزیز بن ابی رواد بن ابی جہان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن سعید القفطان و ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی۔ اور نصف صاع کیوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف بن عبد اللہ بن ابی جہان و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے صحابہ و طاہرین و ابی اسب و عرقہ و سعید بن جبیر و ابو سلیمان عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جامعیت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہے کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہو ہے انتہی۔ مترجم کتاب ہے کہ جب سمجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع کیوں کا حکم مخصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اسکا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی بدعت ہے اس نے جھک ماسا اور اس نے جامعیت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً انکو معاویہ رضی اللہ عنہ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثر دن کے پاس نص کا علم تھا۔ فاعطفہ و اسر قال اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہوا کہ امام رحمہ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولما فی الزبیب انہ والتمز تقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و جھو ہارے دونوں مقصود میں باہم تقارب ہیں۔ فن۔ تو قدر صاع میں یکسان۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید وغیرہ میں زبیب سے ایک صاع مخصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والتمز تقاربان فی المعنی۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ کہ زبیب اور کیوں باہم تقارب میں معنی ہیں۔ لانه یوکل کل واحد منهما بجمع اجزاء۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ فن۔ اور زبیب و جھو ہارے میں فرق ہے۔ ویلقی من التمر التواء۔ اور جھو ہارے میں سے کھلی پھینک دی جاتی ہے۔ و من الشعیر الثمالة۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ فن۔ پس زبیب کا اندازہ کیوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ جھو ہارے کے ساتھ ایک صاع۔ و بہذا نظر التفادوت بین البر والتمر۔ اور ایسی تقریر سے کیوں و جھو ہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فن۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت عام سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ پہنچے ہو گا کہ کسی وجہ سے خیر نہ ہو گا۔ پھر میں کہتا

و دقیق ادسوق - یعنی ظاہر لفظ میں آتا دستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں ہذا فرمایا - و مرادہ من
 الدقیق والمسوق یا تختہ من البر - اور مراد دقیق دسوق سے وہ کہ جو گہیوں سے لیا جاوے - فن
 یعنی گہیوں کا آٹا اور گہیوں کے ستو سے نفع صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر الشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو
 ہے - فن کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجلہ آٹا دستو بھی غیر منصوص ہے ہاں تہہ جو اباجرہ چنے اور چانول
 وغیرہ کے صرف استقدر فرق ہے کہ آٹا دستو جب کہ گہیوں یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گہیوں و جو میں نص وارد ہے - اور
 چانول و جوار و غصو میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف نے کہا کہ - والا ولی ان پر اعمی فیہما - اور
 اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں - القدر والقیمتہ احتیاطاً - مقدار اور قیمت کی
 ازراہ احتیاط - فن - پس نفع صاع گہیوں کی قیمت مثلاً دو آنہ میں اور آٹا آٹا نفع صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا
 پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑا جاد
 یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گہیوں دیدے بہر حال آٹے و ستو میں گہیوں یا جو جسا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
 کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
 مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہیوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑا دے کیونکہ جو چیز
 منصوص نہیں ہیں انہیں قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعض اخبار میں
 آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - فن - اور یہ وارقطی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
 سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ مادی کے نفع سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث ہو لہذا احتیاط
 ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی طوطا رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں ہوتا چاقو قیمت کا بھی لحاظ رہے
 منع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ شکت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حد نہ نظر کو لوگ ایک صاع جو یا چھو ہارے یا سلت یا زریب سے نکالتے تھے - پھر
 جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گہیوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گہیوں بجائے ان چیزوں
 کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد الغنی بن ابی رقاد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
 ابو سعید رضی اللہ عنہ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں چکی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
 اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو - نا حفظہ واعدتہ لعلہ اعلم - ولم یمن ذلک فی الکتاب
 اعتباراً لغاللب - اور امام محمد رحمہ نے کتاب جامع منسوخ میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
 فن - کیونکہ غالباً آٹا دستو اپنی اصل سے کم قیمت نہوگا - مگر جم کتاب پر محصل کلام مصنف اس مقام پر بھیہے ہوں
 ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا دستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گہیوں کے آٹے
 و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو - اور
 لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا دستو کو یا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہو لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا
 قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا دستو
 اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہوجاتی ہے
 پھر گہیوں یا جو کی سلت بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں مذکور کا لحاظ بوجہ آنیرش بانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا
 و الخیر یعتبر فیہ القیمۃ ہوا صحیح - اور علی خواہم کہ جو گہیوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے -

فہم۔ اور یہی حکم جو اربا بارجہ چاندی وغیرہ چیزوں میں جو مخصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی نصف صاع گیون کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل مجنوی ہے تو نصف صاع گیون مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اسکا جقدر بارجہ پڑتا ہو ادا کر دے پس غیر مخصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت مخصوص کے عوض جقدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر ہے کہ چاہے جس مخصوص کی قیمت لگا دے اور جو مقدار کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعبر نصف صاع من بروج زنا یا خیارہ عن ابی حنیفہ وعن محمد انہ یعبر کیلا۔ پھر گیون سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ بیانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیون سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ تیسرین ف۔ ع۔ اور شاید قول محمد رحمہ اس نظر سے کہ گیون وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب اربوین کلام آویگا۔ م۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سادی۔ ت۔ والدقیقہ اولی من البر۔ گیون کا آٹا دنیا گیون دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آویگا والدراہم اولی من الدقیقہ فیما یردی عن ابی یوسف۔ اور گیون کے آنے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے ادھیجی کام لکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گیون سے بیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہوگی جو اربا بارجہ سے کم مقدار کھا دے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وہو اختیار الفقیر ابی جعفر لانه اوفع للحاجۃ واجعل بہ۔ اور یہی قول فقیر ابو جعفر کا اختیار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑا حکم حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقیر ابو الیثب نے فقیر ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیون دینا بہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اہل شریعت ہے۔ الفایع۔ لیکن فقیر سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو الیثب نے اسکو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف رحمہ نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابوجہرہ وغیرہ یہ فقیر در۔ وعن ابی بکر الاعمش تفصیل الخطة۔ اور فقیر ابو بکر الاعمش سے گیون کی تفصیل دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی فقیر ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیون یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نالنا افضل ہے یہ نسبت گیون کے آنے و درم کے۔ لانه البعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذنی الدقیقہ والیقین خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا قیمت جائز ہونے میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے یہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ یعنی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین مخصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوی۔ جن انا جون کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو اُن سے صدقۃ الفطر سداے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے۔ ابوجہرہ۔ جس اناج کا ذکر مخصوص ہے اس میں کھرا دنا کا وہ برابر ہیں۔ و۔ اگرچہ صاع نہایت عمدہ گیون دینے جتنی قیمت نصف صاع گیون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جتنی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چارم صاع کھرے گیون جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہایان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفہ

و محمد ثمانیہ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ و
اور بالاجل صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا۔ ۱۳۰۔ درم ہے۔ و۔ نووی رحمہ نے کہا کہ اصح یہ
کہ ۱۲۸۔ و نصف درم ہے۔ مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جگا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باغبان وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق ہو گا تو ادھر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے۔ و۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرین۔ و قال ابو یوسف غصہ ارطال
و ثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل دہائی رطل ہے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی
و۔ و قول مالک احمد ہے۔ نقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصبعان۔ بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا ہے۔ و۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن جان نے ابو ہریرہ
رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللهم بارک لنا فی صاعنا و بارک لنا فی قلیلنا کثیرنا
و اجل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن جان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ گا۔ ان متعددہ ہر جو بیقی نے روایت کی
حسن بن الولید انقرشی نے جو ثقہ بیان کیا کہ ابو یوسف رحمہ سے دایس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک مد وازہ کھول دوں جسے مجھ کو ثریا فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے۔
انھوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لا دینگے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے پورے آدمی آئے جو ماجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
نہا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب میں نے آنکھ دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اسکو تاپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رحمہ سے سنا طرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
برجوع کیا اور قول مالک رحمہ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا۔ اسناد ثبت الصدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس انداز سے لگاتے جس سے کیل کرنے امد سب
اہل المدینہ بھی کرتے تھے۔ ردوہ الحاکم و صحیح مطیع۔ و لانا ما روئی انہ علیہ السلام کان یؤضار بالمذین
و یغسل بالصلع ثمانیہ ارطال۔ امد ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل وہ جو مروی ہو کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد و رطل سے اذ غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ و۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ
وارقظنی نے انس رحمہ سے تین طرق سے روایت کی اور بیقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رحمہ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اذ غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی
نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رسل ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مجاہد رحمہ اللہ نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ان بن سنان میں اس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہو کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مدی مقدار دو رطل ہو اور نصف صاع یا دو د کا بیان جو حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع جاری ہو تو آٹھ رطل ہوئے۔ منع۔ وکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث نبوی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثانیۃ ارحال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضی اللہ عنہ آٹھ رطل تھا۔ شریک رادی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدیثاً وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحہ قال سجدی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک ظفر بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و اسیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کسی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں لکھا کہ اہل عراق اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر مجھ سے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے جوڑا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ و هو اصغر من الماشی و کانوا يستعملون الماشی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے حذر راند کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۲۰۔ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ بھول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف بنین نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ گناؤں کہ ابن العمام رحمہ اللہ نے شرح کیا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہاں اقرب یہ کہ جو یتایع میں ذکر کیا کہ در حقیقت امامون میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے وقت میں ایک رطل ۲۰۔ استار تھا اور اسار سارے چھ درم ہیں ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہر رطل ۳۰۔ استار سے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن یتایع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقہ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مسوطی امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصحیح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی حساب ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل حساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ البیہقی۔ و الفتح ہو کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ ادا کرنا حوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنطر دلیل انہی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فتح ہو کہ ادل صدقہ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ و وجوب الفطر یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطر واجب ہوتا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک بنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اسپر اس وقت فطر واجب ہوا۔ و قال الشافعی لغروب الشمس فی ایوم الاخیار من رمضان اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وجوب فطر متعلق ہوتا ہے رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہر چنانچہ جو کوئی آسوقت موجود ہو اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان جو جانے یا پیدل ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم او ولد لیملۃ الفطر۔ حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدا ہوا۔ فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرۃ عندنا۔ تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وغیرہ لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ و علی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ۔ اور اسکے برعکس حکم ہو کر گیا اس رات میں اسکے ملک کو یا فرزند دن سے۔ ف۔ توجب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رحمہ کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مراد اور بارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہٰذا مختص بالفطر و نہ اوقبہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ و لہٰذا ان الاضافۃ للاختصاص و اختصاص الفطر بالیوم و دن اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطۃ اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتیٰ کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہی میں یہ دن سے مختص ہو گا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اسکا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامۃً مشائخ کے نزدیک تمام عہدہ اسکا وقت ہے۔ کما فی البدائع۔ اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اس پر واجب الادا ہے۔ البجہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ ناز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت ناز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباس رضو میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے ناز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن اللہام نے اختیار کیا۔ مصلیٰ بذات قبل ناز دیدنا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید ہر بنا سے قول عام مشائخ بون لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل ان یمضوا الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلیٰ کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مزبور۔ لانی علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ اس علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جہان جہان ناز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم احمدیث میں روایت کی۔ منع۔ اور قول کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاعتناء کی لایتشاغل الفقیر بالمساۃ عن الصلوۃ و ذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں ناز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ وفت اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہر تو فراہم داری کی موافقت بغیر غدر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم بن حکم موجود ہے۔ فان قدموا علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانا اوی بعد تقرر السبب فاشبه التبعیل فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ اسے سبب تقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہو تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی ثنوت و ولایت میں ہوں تو اُنکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن العمام رحم نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جو ازہو نا خلافت قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آدے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بچاے اسکے قائم ہوتا ہے وقت وجوب کے لازم آدگی بالکل خلافت قیاس ہے تو اس میں سوا سے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و سباب زکوٰۃ الفطر جیکے آخر میں ہے کہ اس سبب صدقۃ کو لوگ فطر سے ایک دودھ پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم بھی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تمہی پس ہی حکم بیان دلیل ہے۔ کمافی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جگہ آپ نے صدقۃ الفطر کے حکم پر مقرر کیا تھا اور جینہ کا آیت اگر سی سکھانا۔ یہ حدیث مرید ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دودھ پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظ میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ بس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ جو ہمارے مجموعہ دھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات ایک خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ افتادہ کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو اور دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے اُنکے احوال کا ضامن ہو گا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ جاری طرف سے وصول کر دیں فقراء کا وکیل ہو کر اُنکے مال کو وصول کر کے انھیں کے احوال کو خلط کرنا ہو گا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر بائع نے فقراء کے لیے بدو انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضمانت کا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہونے کیس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کمافی المفصلات۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اسے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوا تھا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا کہ ظہر الاستدلال للترجمہ والہ تعالیٰ اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فیلی ہما قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور ایسی ہے فتویٰ دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

پھر اگر فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے اُنکے احوال کا ضامن ہو گا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ جاری طرف سے وصول کر دیں فقراء کا وکیل ہو کر اُنکے مال کو وصول کر کے انھیں کے احوال کو خلط کرنا ہو گا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر بائع نے فقراء کے لیے بدو انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضمانت کا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہونے کیس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کمافی المفصلات۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اسے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوا تھا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا کہ ظہر الاستدلال للترجمہ والہ تعالیٰ اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فیلی ہما قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور ایسی ہے فتویٰ دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطابق جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل در بیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ فن۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جائز ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فن۔ اور عامۃ حون و شرح میں یہی مذکور اور امام مصنف کے بتوں نے اسی کو صحیح کہا اور دوا البیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ ریگا۔ م۔ وان اخر دہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ فن۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ انکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انہیں واجب واجب ریگا۔ فن۔ حتیٰ کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر یا م قربانی نکل جاوے تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القرۃ فیہا مقبول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ فن۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو ناز کے لیے فکر قوت سے فانی کرنا اور دوم یہ کہ روزہ و انون سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جائز ہو تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یقدر وقت الاداء فیہا۔ نو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے کہ کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اسد تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واسد تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضاء نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہو گا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اسکے وارث نے اسکی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البھر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضاء ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں مخصوص ہے۔ واثمام فی الفتح۔ م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اسکی طرف سے فطر واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطر اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال ہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مالک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان شلابیہ کو کسی نے غلام بہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیر و دختر کو نکاح کر کے اسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطر نہیں ہے۔ التاثر خانہ۔ مالک کا صدقہ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہوتا مستعیر و مستاجر اور وصیت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ بشرخص پر اپنا فطر ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اسکو گھر سے کر کے ڈوبا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ البتیین۔ لیکن در المختار میں لایا کہ اکثر دن کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر دوا البیہ و خانہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان بن مسیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقہروں کو مستغنی کرنا حکم واسطے استہاب کے ہے۔ و۔ اور بقول ابن الہمام ہر جیکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بظہر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جو از صرت کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بطور دلیل اوطیقی کہ بشرخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو باہفاق جائز۔ الزلیعی۔ عورت نے اپنے گھون اور شوہر کے گھون بغیر اسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیا تو حدیث کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا غلط جس میں امتیاز نہ ہو اسکے غلط

کرنے والے کی جو جاتی ہو اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوئی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے عبادت دیدی تو ادا ہو گیا۔ انطییر یہ ۶۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہ افغانی بن گیا کہ بقضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ درجہ زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہر وہ مرتبہ ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں کیا جائیگا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی کیا منت ہو۔ اگر میت نے ادا سے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ البجہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جوہر کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھوٹوں وزن کیے پھر ملا کر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ البجہرہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی سامعی نہیں بھیجا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ البہد النعت در۔ اگر اپنی جوہر کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاویٰ الشیخہ۔ ت۔ د۔ صدقہ فطر کے معارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ الخلاصہ۔ سجدہ واجبات اسلام کے صدقہ الفطر و قربانی و ناز و تر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہو گا۔ انطییر یہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے رم۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ مفاہے قلب اور ترجمہ و موافقت مسالکین اور بہ ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی دانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کھانا پانی زمام لغایت و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لینے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایاماً و احتساباً فخرہ انفق من ذنیہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ بوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد و عورت کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آئیکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روزہ روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور قبولے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابجدار میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ حتم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھانا نہ تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ بلع کر دیا یا تنک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آدیگا۔ پھر نفث میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتیٰ کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہنچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض۔ واجب۔ مستون۔ مندوب۔ نفل۔ مکرہ تنزیہی۔ مکرہ تحویلی۔ اور صوم رمضان کا

اور وقت میں ہر اور قضا وغیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم اللہ رکا سبب یہی نذر ہے صوم الکفارات
میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عداۃ روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطا سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان کے قضا
کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو یوسف و فقہ الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک ادا سے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہوئے کے لائق نہیں۔ کمافی الکشف کیونکہ سبب تو
مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہوئے
جانے میں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے ادا کا ظہر بھی طلحہ
ہے لہذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاضل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر۔ یا صوم رمضان میں یہی
سبب کل روزوں کا ہو گیا اور اس میں بھی بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے۔ یہی میرے
نزدیک حق ہے۔ اتفاقاً۔ اسی کو امام الہندی نے فصیح کہا ہے۔ اللہ انفاق۔ لہذا اگر مہجون رمضان کی اگلی رات میں
یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مہجون ہو گیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوئی
نے کہا کہ اس پر قضا نہیں واجب اور یہی صحیح ہے۔ البھر۔ اور اسی پر نتوی ہے۔ المعراج۔ اور اتفاقاً تمام مرض میں معتبر ہے
بعض کلام میں۔ الزاہدی۔ دسیانی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اسکی قضا و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء
البیہد والا ذی یہ سبب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ و لیوفوا نذرہم۔ حکم
وفا ہے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے خفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
جمع میں اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مفت۔ لیکن ادل ہی اصح ہے۔ تہ۔ اور صوم عاشوراء
مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور اسوا سے اسکے نوافل ہیں حسین
کوئی گراہت نہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادا سے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و نفیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ مفت الکافی والہنا یہ۔ اور چاہے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مفت۔ اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیں گا۔ التخلیص۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ النہار اور سحری کھانا بھی
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو۔ کمافی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضروری ہے۔ اتفاقاً ضحاک۔ اور نیت متروکہ نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں در نہ روزہ رکھیں گا تو اس نیت پر روزہ
نہو گا اور اگر رمضان میں روزہ با انظار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو قبول اظہر وہ حاتم نہ ہو گا۔ محیط
اور اگر کما انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھو نہو تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ التفسیر یہ۔ ابتدا سے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہے حتیٰ کہ اس وقت نیت کر لی پھر فاضل رہا حتیٰ کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہیں جائز ہے۔ التخلیص و محیط السرخسی۔ اگر روزہ کی حالت میں انظار کی نیت کی مگر انظار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا۔ الايضاح۔ رہا انتہا سے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب میں ہے چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ فس۔ خواہ اسے تعالیٰ کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہو یا واجب ہندہ کے نذر کیسے سے واجب ہو ابوہر حال واجب ہے۔ ونقل۔ اور
دوم نقل۔ فس۔ یعنی جو واجب ہو پس یہ سنت و مندوب ونقل سب کو شامل ہے اور کمرہ تحریری درعقبت معلوم
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فس۔ معین و غیر معین۔ منہ مایعلق زبان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزائد معین ہو جیسے ادائے روزہ رمضان اور
نذر معین۔ فس۔ ثلثا اسے تعالیٰ کے واسطے مجھ میں ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ معین ہے۔ اور
ادائے روزہ رمضان اس واسطے کہ کہ قضا رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
فس۔ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ وان لم یزحمت
اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین بن نیت نہ کی بابت شک کہ صبح ہو گئی۔ اجزۃ النیت مابینہ و مابین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ فس۔ اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعی ہم
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فس۔ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نقل میں التبعی
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نقل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہے۔ فس۔ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ
کتب علیکم الصیام لما کتب علی الذین من قبلکم الایہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
ہم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فس۔ اور خطاب ان لوگوں کو جو آج
ہیں بدلیل عقلی تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا اگر تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فس۔ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا داعطت سے
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا
اسکے منکر کا کفار کیا جاتا ہے۔ فس۔ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذر
واجب۔ اور صوم منذر واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذرکم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ کہ ادا
وفا کریں اپنی نذرین۔ فس۔ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عبادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہ ہو۔ فس۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا عظام زید کے ہاتھ فروخت کر دینا۔
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ آخر باب میں ایسے مسائل ملنے ہونگے۔ م۔ وسبب الاول الشہر۔ اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا ایضاً الفیہ۔ اور ایسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اصناف کیا
جاتا ہے۔ فس۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بتکررہ۔ اور کرر ہو جاتا ہے صوم جو ہر کمرہ
آنے مینہ کے۔ فس۔ یعنی جب ماہ رمضان آتا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو ایسی جہت سے کہ یہ وقت اس
روزہ کا سبب ہے جب آدے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ فقہ الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب اللہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصلہ ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہی پس پہلا قول تو وجہ الہدایہ میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روزہ سبب صحت الاداء ہے اور یہ قول دومی اگر صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو استقدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہو گا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بغیر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے ناز و فخر و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے ناز و فخر کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مفہم نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ماہور یہ) جو وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نازین چنانچہ ناز ظہر چار رکعت فریضہ پھر ہر سبت وقت فاضل بیچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کو دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس ناز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منطبق مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ ناز مثلاً ظہر میں نیت ضروری کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بت ہو سکتی ہیں پس فرض و نیت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضروری ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اسکی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اس قدر تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے نفل ناز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو لیں میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں نفل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نهار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہو جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام صیغہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزہ دن کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ من شہد منکم الشهر فلیصمه۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا اردیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور غفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہ روزہ تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فقہ الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر محقق نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی خفی نہیں کہ جو روزہ کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی ناز و فخر کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی ناز کو واسطہ نیت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیونکہ نہیں جائز ہے کہ تمام صوم بطور اسکے کہ معرفت حکم الہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہر اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہر اور جزو لایعجزی نکالتے سے یہ بترجہ کیونکہ وہ جس قدر لایعجزی صرف قتل میں ہر اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا۔ علاوہ ازیں جو شخص اُس روز میں حاضر ہوا وہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہر۔ فافہم والہ تعالیٰ اعلم۔ س۔ و سبب الثانی التذکرہ۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہر۔ والیقینہ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط سے ہر۔ و۔ اور میں اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ و سبب تیسرہ ان شار الہدایہ کے۔ اور ہم اسکی بیان اور اسکی تفسیر کر چکے ان شار الہدایہ۔ و۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی رحم کے نزدیک رات سے نیت ضروری۔ و۔ وجہ قولہ فی الخلافہ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم یؤ الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے کہ لا صیام الا تم یعنی صیام نہیں اسکا جتنے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ و۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم یؤ۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشعبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر رادی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یؤ جمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرغ من اللیل۔ اور نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صحابہ ہرے نزدیک دعت ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالک رحم کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر دعت کیا اور خود مالک نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر رادی ثقہ ہے تو اسکا نزاع کرنا قبول ہوگا و ارتطبی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں سب رادی ثقہ ہیں۔ یعنی رحم نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ابی وہب موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن ابی بکر رادی غیر معروف ہے۔ مترجم کتاب ہر کہ ہر صورت یہ حدیث واحد ہر اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ الجمع۔ از جمع ہر اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کر کے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہر یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو میرا روزہ رمضان ہر ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور اتنا اسکے کہ یہ نیت تردد ٹھیک نہیں ہر بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرغہ از فرض یعنی قطع یعنی نیت کو قطع کر کے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت کے ہر اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے۔ ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو کر فجر عدم سیاق کے۔ یہ لفظ مقصود نہیں ہر بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو سکتا دوسری نص صریح آویگی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کار آمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ مول میں صریح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی موقوف ہونے پر زور دیا ہر اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا۔ بالکل ایک دلیل تو شافعی رحم کی اس حدیث سے دوم دلیل سنوئی چنانچہ فرمایا۔ ولانہ لما قصد الفجر الاول۔ اور اس دلیل سے رات سے نیت واجب ہے جب پہلا فجر صوم فاسد ہوا۔ لفقہ القیۃ۔ بوجہ نمونے نیت کے۔ و۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں۔ فسد الثانی۔ توجہ دہانی بھی فاسد ہوا۔ و۔ جزا اول دہانک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جان سے نیت کی۔ حاصل آنگہ بے نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورتاً نہ لایعجزی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم بگڑے نہیں ہوتا۔ و۔ تاکہ ایک کلمہ صحیح رہے۔ اور اگرچہ نہو تا صرف صوم واجب میں ہے۔ بخلاف النفس

برخلاف نفل کے۔ لہذا متفرق شدہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک کثرت ہوتا ہے۔ فتنہ اور صوم نفل پر
 نہیں ہوتا۔ ذکرہ البیہقی۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رحمہ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم
 ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ بڑے لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ فسن تو فرمایا کہ بھرتو میں اب صوم ہوں چو کہ
 روز تشریف لائے تو بھنے عرض کیا کہ بار رسول اللہ صوم کو حلو اسے جس پر آیا ہے فرمایا کہ اسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی بھی بھر
 کھا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے کثرت ہونا گمان نکلا صرف دین نیت کا جملہ۔ پھر حضرت رحمہ نے فرض و نذر میں بعد
 فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا فقہاء۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہدا لاعرابی برویہ اللہلال۔ اور باری لیل خیر
 صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند کو کھینے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ من لم یاکل فی صوم۔ آگاہ ہو جاؤ
 کہ جسے کچھ کھایا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھا دے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ فتنہ معلوم ہو کہ بقیہ دن
 نفل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہو کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور
 ابن ابی حزمی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف ہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور
 آپ نے اس سے ایان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نہ اوکر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں۔ اس سے ظاہر ہو کہ یہ روایت
 کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاوی رحمہ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رحمہ
 دربارہ صوم عاشوراء وار د ہے کہ اسلی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھایا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھاؤ
 اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ قال المرحوم بل ہوں ثلاثیات
 البخاری حدیثاً الکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمہ بن الاکوع الحدیث۔ م۔ اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روزہ
 میں روزہ معین ہو جسکی آٹھ رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی
 چیز اتیک پائی نہیں گئی۔ ابن ابی حزمی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ
 میں نے حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالیٰ نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا
 پس جو چاہے کہ اسکو روزہ سے لڑا دے تو روزہ رکھے اور میں تو روزہ سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ
 رکھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ رحمہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہی پس نوین سال یا اس کے بعد سنا
 ہو گا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریقہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے
 پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رحمہ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا
 حکم دیا پھر جب فریقہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ رواہ البخاری و
 مسلم۔ یہ مرتب ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے اساک کا حکم ہوتا
 اور صوم کا حکم بقیہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رحمہ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رحمہ نے یہ جواب
 دیا کہ۔ مارواه محمول علی نفی التفصیل والکمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت و کمال کے
 نفی پر۔ فتنہ یعنی جب رات سے نیت نہ تو اسکا صیام نہیں۔ یعنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل
 نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عدلہ۔ اسکا ایمان نہیں جسکا حد پورا نہیں۔ حالانکہ بالا جماع بعد ہوں کہ تو مراد یہ کہ
 کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوة بھارہ مسجد الا فی المسجد۔ یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں حالانکہ
 بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں۔ اور
 معناه لم یؤانہ صوم من اللیل۔ بار کے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت لی کہ وہ صوم ہے۔ فتنہ مراد یہ کہ

لم یجوز ان الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو یمن اللیل - یعلق دوسرے صیام سے ہر
 نہ کہ لم یجوز سے - افسح - اسکا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ اہم صنف رحم کے مراد تو ظاہر ہے کہ جسکی نیت رات سے صوم
 کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - توسیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھایا اور اسنے رات سے صائم ہو چکی
 نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اسکا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گیا یا نہ ہو گیا
 قطعی فیہ فائدہ دقیق - یہ تو دلیل نقلی تھی اسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - ولانہ یوم صوم - اور
 اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - فن - یعنی خواہ رمضان ہو یا نہ رمضان ہو وہ صوم کے لیے قیمن ہے - فیوقوف
 الامساک فی اولہ علی النیت المتاخرۃ المقترنۃ بالکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس
 نیت پر جو امساک سے پچھلے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کا لنقل - جیسے نقل میں - فن - خانیہ
 اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ
 کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اسنے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہو تو کما جائیگا کہ
 ابتداء کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آئندہ نیت انظار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اسوقت نیت صوم کی تو کما جائیگا
 کہ ابتداء کا امساک صوم نہیں تھا - پس ابتداء کا امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف
 ہونا - لان الصوم یکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
 دراز کھنچا ہوا ہے - فن - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیت کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اسرتعالے
 کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالفرد نیت سے معلوم ہوگا - والنیت لتعینہ لئلا تعالیٰ - اور نیت
 اس امساک کو اسرتعالے کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - فن - پس اگر نیت خالص ہوئی تو پھر
 دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اسنے
 اسین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجیح بالکثرۃ جہۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجہ کو ترجیح ہوگی
 فن - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر بمنزئہ کل کے ہے پس کل دن میں
 صوم موجود کیا - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
 تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اہ بعض جزو
 نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت اُسے یا زیادہ کثرت ہوئی
 بھر قلیل باقی تھا اسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ اوہ بغیر نیت واد حایع نیت ہو یا اس سے بھی کم نیت ہے پس
 کوئی وجہ نہیں کہ اسکو عبادت محصرا نے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو
 عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین میں اول
 وقت میں نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوٰۃ والحدیج - برخلاف نماز و حج کے - فن -
 کہ ان دونوں میں ابتداء عقد سے یعنی حیثیت سے ایکو شروع کرنے کا عقدہ باندھا ہے اسی وقت سے نیت شرط ہے
 اور اکثر حصہ میں کافی نہیں - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونوں کے کئی کئی ارکان ہیں - فن - ایک ہی رکن
 اہم نہ نہیں ہیں تو ان میں جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
 حیث شرط قرار نہایا بال عقد علی ادا نہما - پس شرط ہر متصل جو نیت کا اس عقد کے ساتھ جو دونوں کے ادا کرنے کا
 باندھا ہے - فن - اور وہ نماز میں کبیر تحریر اور حج میں احرام ہے - پھر اگر کما جاوے کہ جب صوم میں رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضا سے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے۔ جواب یہ کہ خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور بس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔ بخلاف القضاء بخلاف قضا سے رمضان کے۔ فت کہ قضا رکعتا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہے بلکہ وہ دن نفل روزہ کو متصل ہو تو قضا رمضان متعین ہوگا۔ لہذا تیوقت علی صوم ذلک الیوم و ہذا نفل کیونکہ وہ اساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے۔ فت یعنی شرع نے اُس روزہ کے صوم کو اس پر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہرے گا بھر اسکو قضا نہیں ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضا کی نیت کر لے لہذا قضا سے رمضان میں رات سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع ہو جاوے۔ اور ادا سے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے محفوظ کر دیا جب کہ اس پر اسدن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اُس دن جہت نیت کر کے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضروری اسکے ساتھ عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضروری ہے تو جب اکثر حصہ اساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت ہونا مزج ہوا۔ بخلاف مابعد الزوال۔ بخلاف مابعد زوال کے۔ فت یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہاں میرا عبادت ہو تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بہ نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے۔ لہذا لم یوجد آخر انہما بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ قرحت جنبہ الفوات۔ تو عبادت فوت ہونے کا بلکہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جانا چاہیے کہ قدوی نے مختصر میں کہا کہ۔ مابینہ و بین الزوال یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع اساک سے زوال تک کے درمیان۔ فت۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت ہو گیا۔ و فی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے۔ فت اور نہار عنی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور نہار شرعی ہے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے۔ و ہوا الاصبح۔ اور یہی اصبح ہے۔ فت۔ جامع صغیر میں ہے۔ لہذا لا بد من وجود النیت فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر نہار میں ضروری ہے۔ فت۔ جو نصف سے زائد ہو۔ و نصف من وقت طلوع الفجر الی وقت الفجوة الکبریٰ لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے تہی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک۔ فت۔ یعنی نہار شرعی کا نصف اس وقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فقشتر النیت قبلہا للتحقق فی الاکثر پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ فت۔ ہمارے دیار میں بہر دن فجر سے تک ہو۔ و لا فرق بین المسافر و المقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے۔ فت یعنی دونوں کے لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافاً لفرق۔ برخلاف زفرح کے۔ فت کہ اسکے نزدیک مسافر میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضروری ہے۔ مبسوط میں ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا یا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے۔ لہذا لا یصل فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہم نے ذکر کی اُس میں کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا۔ فت واضح ہو کہ مبسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مصنف نے ذکر نہ کی اور دوا ایچہ وغیرہ میں مسافر و مریض مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب پر فرض ہے وقت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو نفل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا اساک ابتدا کی نیت پر موقوف ہو گیا۔ م م م م۔ اور صحیح بر حائض میں زفر رحمہ کے نزدیک
مقیم نذر رست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ کما فی قاضیخان
م۔ حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ و ثلثا الضرب۔ من الصوم۔ بتاوی مطلق النیتہ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی وہ جہیں
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے روزہ کی نیت کی۔ ہدیۃ النفل۔ اور نفل کی نیت
کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ و نیتہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ۔ و ثلثا کل رمضان کا دن ہر جسکا روزہ رکھنا اسپر لازم ہے اور اسے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دو شنبہ ختم ماہ عید ہے ایسا ہے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات میں اسے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح تینوں سے ادا ہونا پابا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے
کہ جو ان کی قسم انسان میں عالم و صنایع و فقیروں و امروں پابا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ و قال
الشافعی فی نیتہ النفل عاہث۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عتہ کرنے والا ہے
و ثلثا یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہو نہ فرض ہو نہ نفل ہو۔ کیونکہ فرض کی نیت نذر ادا و نفل کا وقت نذر ادا تو کچھ
نہ ہو ا۔ م۔ و فی مطلقہا لا قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ و ثلثا یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور اس کے مذہب میں اصح یہ قول ہے کہ فرض ادا نہ ہو گا اور
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه نیتہ النفل معرض عن الفرض فلا یكون له الفرض۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسے فرض سے تنہا تو فرض اسکو نہیں ملا۔ و ثلثا اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان
ہو تو نفل بھی نہ ہو ا۔ م۔ ولنا ان الفرض متبعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متبعین ہے۔ و ثلثا
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گزر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ یعنی شافعی کی طرف سے
کسی صوم کا صل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اسے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پابا گیا۔ فیصواب
باصل النیتہ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ۔ و ثلثا یعنی اسوقت میں جب صوم نیت عبادت
سے پابا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہ ان اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالمستوحضی اللہ اریصا بک اسم
جنتہ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جلس سے پابا جاتا ہے۔ و ثلثا تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا۔ و اذنا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی۔ اور واجب آخر۔ یا کسی دوسرے
واجب کی۔ و ثلثا صوم کفارہ۔ تو اسے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ نقد نوے
اصل الصوم۔ پس بالفرد اسے اصل صوم کی نیت کی۔ و ثلثا وہ جہت۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ و ثلثا
یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجہت۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ و ثلثا کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
اصل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کا عدم ہوا۔ بقی الاصل و جو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے۔ و ثلثا اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کما جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں
روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے فی میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین

المسافر والمقیم والصحیح والضعیف عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور نذیر و غیر نذیر یکساں ہیں۔ **فـ** حتیٰ کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة کیلّا تلزم المعذور مشقة۔ کیونکہ رخصت یا غیر صوم کی نواہی سے نیت سے کسی کے معذور کو مشقت لاحق نہ ہو۔ **فـ** یعنی مسافر یا مریض پر حج نہ ہو۔ فاذا تحلّوا التحق بغیر المعذور۔ بھر جب اسے مشقت کو اٹھایا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ **فـ** اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک۔ **فـ** ان تبطل من تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر یفغ عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ **فـ** رمضان سے ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالاسم لعمامة في الحال وتعميره في صوم رمضان الى ادراك العدة۔ کیونکہ اُسے وقت کو اسم کے ساتھ مشغول کر لیا ہو جائے فی الحال حتیٰ ہونے اور صوم رمضان میں حدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ **فـ** یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال تھا اور اگر ناذر واجب ہو اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہو کہ جب وقت اقامت یا نذر رستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اسم تھا اُسے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض نفل مسافر کے جو احسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ گمانی الفتح۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم رحمہ سے دونوں روایوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں لکھا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ ۲۔ وعنہ فی نیت التطوع روایتان۔ اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دور و اتین ہیں۔ **فـ** ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احکام اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ **فـ** جب فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ماصرف الوقت الى الایم۔ اسے وقت کو اسم کی طرف صرف نہیں کیا۔ **فـ** کیونکہ نفل سے فرض رمضان ٹھہر کر ہے اور واجب دیگر میں اسم صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں لکھا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ ۳۔ پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقاً قول صاحبین کی صحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ دراختیار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مفروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر آسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر نہ کرے کو قضا کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البھر۔ اگر تعین کے سوا سے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقع نہ تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ جس صورت میں کہ اسے دن بھر سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتداء سے روز سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم ہوگا۔ البھر۔ والسراج۔ اگر رمضان کی رات میں اغواء یا جنون ہو یا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاصہ۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کر کے الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس وقت معین ہو۔ والضرر الثانی۔ اور قسم دوم۔ **فـ** وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے مطلق نہ ہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمہ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ **فـ**

اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کفزار شہر رمضان۔ چھ ماہ رمضان کی قضاء و صوم
الکفارة۔ اور روزے کفار سے کے۔ فن۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کسی
اند نعلی کے واسطے مجھے چار روزے ہیں۔ السراج مع۔ فلا يجوز الا بئیت من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں کرکرت
سے نیت کے ساتھ۔ فن۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضروری۔ اتفاقاً نیت ہو جائے کہ شروع
میں حج پر لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضروری۔ لانه غیر متعین۔ کہونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ فن۔
یعنی کوئی وقت اسکے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعین من الابتداء۔ پس ضروری ہے نیت کرنا ابتداء سے
فن۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل ہو جاوے کہ بھر وہ منقلب ہو کر واجب ہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے
(فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہو تو توحی سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ حقیقت
ہو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر
اس سے پہلے ظاہر ہو تو رمضان ادا ہو گیا۔ فن۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ بھی
کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس
اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ تو کوئی واقع ہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السطری۔ چنانچہ
نفسا رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضا سے رمضان ہو گا اور اگر نذر میں نفل کی نیت رات یا دن میں
کی یا نذر میں و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر متعین ہو گا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت
کی تو کوئی نہ ہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ محیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
جی کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان جو چکا اب نفل رہا۔ و النفل مکہ و حجاز
بئیتہ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ فن۔ صحیح یہ کہ قبل نصف النہار
کے نیت سے جائز ہے۔ صحیح بہ الزلیعی۔ خلافاً لما لاک فانه یتمسک باطلاق ما روینا۔ خلاف قول مالک رحم
کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی لا یمام لمن لم ینو الصیام من اللیل
تو اس میں مطلق ہے صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
انی اذا الصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازاں کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب
صائم ہوں۔ فن۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور عام ادب گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر ادلی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جس کا
صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا
گمراہانہ البخاری و مسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ م۔ ولان المشرع
خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ فن۔ تو یہ دن صوم نفل
کے واسطے خارج مشروع ہے۔ یتوقف الامساک فی اول البوم علی صیورہ صوما بالئیتہ علی ما ذکرنا توہماک
اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جائے نیت پر متوقف ہے یا نہ ہو کہ ہم ذکر کر چکے۔ فن۔ تو جب اسے نیت صوم کر لی تو
ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے شریک نصف النہار سے تقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت
ہے جو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے حال

اشافی بخور و یصبر صائم من صین نوی او ہو متجز غنمہ۔ اور شافی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا سویت سے کہ اُسے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ **ف**۔ یعنی رکن واحد طلع فجر سے سات تک نہیں ہے کہو نہ مینا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفس تو خوشی خاطر پر مبنی ہے۔ ولعلہ یشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اُنکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار۔ گرائی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو۔ **ف**۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکوریت سے صوم ہو جائیگا۔ پس فرق یہ جو کہ اُنکے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی شل ہمارے ہے۔ وعندنا یصبر صائم من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا۔ لانه عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی۔ فیعتبر قرآن الیتہ باکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ **ف**۔ الحاصل اختلاف یہ کہ اُنکے نزدیک نیت اگر جہ اقل سے ملحق ہو نام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ محل بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہ تو اکثر حصہ سے متصل ہو کہ وہ بھی بمنزکہ کل کے ہے۔ قال فیغنی للناس اور نہ پایا کہ لوگون کو چاہیے۔ **ف**۔ یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ **ف**۔ الاختیار ۶۔ پس لوگون پر یکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یتمسوا اللیل فی الیوم التاسع والعشرون من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی آتیسویں تاریخ۔ **ف**۔ اور ترجمہ کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نفس تقضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالافتقار واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مینہ ۲۹۔ کا ہوتا اور ۳۰۔ کا ہوتا ہے ۲۹۔ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض استقدر ہوں کہ جگہ قول ہے لوگون کو شرعا یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰۔ شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹۔ کو واجب ہے۔ فان راہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹۔ کو لوگون نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیکم۔ اور اگر چاند انہر روندہ گیا۔ **ف**۔ بوجہ اسر یا گارے غبار کے اس جہت سے کہ کچھ نظر نہ آیا۔ اگر شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ املوا اعدۃ شعبان ثمین یوم صاموا۔ پورا کریں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں۔ **ف**۔ اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لردیہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت ردیت ہلال کے۔ **ف**۔ یعنی ہلال رمضان کے۔ و افطر لردیہ۔ اور افطار کرو وقت ردیت ہلال کے۔ **ف**۔ یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا آسمین داخل ہو وقت ردیت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاملوا اعدۃ شعبان ثمین یوم۔ پھر اگر تم پر بروندہ جادے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی۔ ۳۰۔ روزہ۔ **ف**۔ یہ حدیث مجہولہ وغیرہ میں متیقن کلام سے داروی اور یہ فقط رعایت ابو داؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں فقط شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی۔ ۳۰۔ روزہ کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری۔ ۳۰۔ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹۔ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان

الاصل بقاء الشهر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا۔ **ف** یعنی مینہ برابر چلا آتا تھا کہ اسکا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلما ینقل عنه الابدلیل۔ پس اس سے منتقل ہوگا اگر بدلیل۔ **ف** یعنی اس مینہ سے دوسرے مینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے۔ ولما یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ **ف** ہلکے شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ٹیگا۔ (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰۔ پوری کر سکیں۔ السراج۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ رواد الترمذی۔ یومین کا قول یا جنتری الا جماع معتبر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی بائین یا نجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا۔ **ع**۔ ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ **ف** واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلے دن یوم الشک نہیں۔ المجتبیٰ۔ اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہو کہ ۳۰ شعبان ہو یا اول رمضان۔ المبسوط۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لایعصم الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یومین کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ **ف** یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے۔ ابن عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت مسلم کی نافرمانی کی۔ اس سے ممانعت ظاہر ہوئی۔ و ہذہ المسئلۃ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احد ہا ان نیوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ و ہو مکروہ لما روینا ولا نثبہ باہل الکتاب لانہم زادوا فی عہدہ صومہم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اسلئے کہ یہ یومین و نصاری کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھایا تھا۔ **ف** اور بات یہ جوئی کہ یہودیوں و نصاریوں نے اپنے عمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے بغیر کر دے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ نے جائزوں میں شہادے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ نیت سے رکھا۔ ثم ان ظہران الیوم من رمضان یخبرہ لانہ شہد الشہر و صامہ۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھا ہے۔ **ف** اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ من شہد شک الشہر فلیصم۔ **ع**۔ وان ظہران من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا۔ **ف** یعنی مع کراہت۔ وان افطر لم یقضہ۔ اور اگر اسے یہ روزہ توڑ دلا تو اسکی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانہ فی معنی المنفون۔ کیونکہ یہ تو منفون کے معنی میں ہے۔ **ف** منفون وہ نفل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھے ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً ناز ظہر چڑھا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شدہ کر دی پھر ظاہر ہوا کہ چڑھا چکا ہے پس اگر چڑھے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسے سوائے یوم الشک کے کسی روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثنائی ان نیوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ **ف** اتند قضاء رکفارہ کے۔ و ہو مکروہ ایضا لما روینا۔ اور

یومین کا یہودیوں و نصاریوں نے اپنے عمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے بغیر کر دے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ نے جائزوں میں شہادے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ نیت سے رکھا۔ ثم ان ظہران الیوم من رمضان یخبرہ لانہ شہد الشہر و صامہ۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھا ہے۔

اور یہ بھی مکرر ہر بدیں اس حدیث کے جوہم نے روایت کر دی۔ **ف**۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے اجازت ہیں اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیش قدی نہ کر در رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ **ر**۔ رواہ الامتہ السنۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھو۔ **ر**۔ رواہ احمد وغیرہ۔ شذری وغیرہ نے کہا کہ سرار پر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ بین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ **ف**۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روزہ شعبان کے روزے جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح السنۃ کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہے اس میں معمولی ذلیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دو شبہ یا بیچ شبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم اشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکرر وہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکرر تھی۔ **م**۔ الا ان بذادون الاول فی الکراۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ **ف**۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ **م**۔ ان ظرائف من رمضان بخیرہ لوجود اصل الفیتہ۔ پھر اگر گھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا جو اصل نیت موجود ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خالص کر فیض کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو قبول ابو حنیفہ رحمہ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح بھی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ **ف**۔ ناخلفہ۔ **و**۔ ان ظرائف من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ **ف**۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہو چکے بارہ میں دو قول ہیں مفقذ قیل کیونکہ تطوعاً لانه منہی عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ **ف**۔ پس ناقص تمھرا۔ **ف**۔ فلا یتاوی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ **ف**۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل بخیر یہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ سے جسکی نیت کی ہے۔ **ف**۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ **و**۔ ہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ **ف**۔ یہی صحیح ہے۔ المبیطع۔ لان المنہی عنه وهو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا بقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ **ف**۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روزہ مقدم کرنے کی مانعت وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد مجربا دے اور ان دونوں وجہ کا محصل یہ کہ صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ منوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفایہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے مانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ بخلاف روز عید کے۔ **ف**۔ عید فطرہ و عید اضحیٰ میں روزہ منوع ہے۔ لان المنہی عنه وہو ترک الاجابۃ بلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ **ف**۔ پس اگر عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اسے نیت قطعی کر لے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گند جانے کے ثبوت ہو تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگر جب کہ اسے اول وقت نیت صوم قطعی کر لی ہو۔ واسطی حاصل اس صوم میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ والی الخامس ان یفصح فی وصف النیت۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردد نہ کرے وصف نیت میں۔ و نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان نیومی ان کان غدا من رمضان یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ پانچویں صورت یہ کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ و نہ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اسکو بیان کرے۔ و نہ اگر وہ تردد بین امرین مکر وہین۔ اور یہ مکر وہ ہی کیونکہ یہ دائرہ دو امر مکر وہ کے درمیان ہے۔ و نہ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکر وہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو تردد تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان اجزاء لعدم التردد فی اصل النیت۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا ہو تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ و نہ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان لا یجری عن الواجب الآخر۔ اور اگر ٹھکانا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی ہو گا۔ و نہ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الحجۃ لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ و نہ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ بان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ و اصل النیت لا تکلیفہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ و نہ بلکہ تعیین ضروری ہے۔ لکنہ یکن تطوعاً۔ لکن یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہو نہیں۔ و نہ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ لشروط فیہ مسقطاً۔ بوجہ شرح کرنے اس شخص کے اس روزہ میں سقط ہونے کی نظر سے۔ و نہ یعنی اسے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلوة منقذہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر ایسے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ مگر لانه ما للفرض من وجہ۔ یہ مکر وہ ہے اس لیے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ و نہ حالانکہ فرض کی نیت مکر وہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان اجزاء عنہ لما فر۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق و نہ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہو کہ وہ دن شعبان کا ہو تو یہ روزہ نفل سے جائز ہو گا۔ لانه یتاوی باصل النیت۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ و نہ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اسکی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستسقاء فی غزیتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اسکی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ فتن۔ جب کہ اپنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مغنوں کے مانند ہو گیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور مجسم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر کوئی نے دن میں قبل ردال کے یا بعد ردال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آبنو الی رات کا ہو گا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البھر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو ابر سمجھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن جہد شمار کریں یا شعبان کی ۳۰۔ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضا کریں بلکہ یہ دن گزرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتویٰ میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ گزری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کریں اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ کافی الايضاح۔ اور محمد میں جو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حضرت تک تو گزری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اس کے نزدیک بھی آبنو الی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہ سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ ہذا فیخص التحفہ۔ اور غدا اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عید اُروزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اپنے بعد ردال کے دیکھا ہو۔ کافی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطلاع) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہو گا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطلاع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ البہرہ۔ اور اختلاف مطلاع یہ ہے کہ ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام ایمین آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطلاع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطلاع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہو گا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہوتا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے بیان آفتاب ڈھلا تو آئینہ نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے بیان ابھی نہیں ڈھلا یا غروب نہیں ہوا تو آئینہ ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہو گا اور اختلاف مطلاع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوم مالرویتہ خطاب عام پر یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو وہ ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہو گا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اسطرح نہیں ہے۔ م۔ شرح کتاب ہے کہ اس دلیل میں تعلق اور خدشہ ہے اسوجہ سے کہ صوم مالرویتہ میں حق ظہر خطاب انہیں لوگوں کو ہے

جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر نہ آتا تو رویت کیونکر ہوئی پس حق نظر سے تو
 یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرویکم اللہ لعل - یعنی جو وقت دیکھا
 چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لرویکم غیر حکم - بلکہ جو وقت کوئی قوم میں چاند
 دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آدے۔ اور یہ بات بہت مشکل اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
 ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے بکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ برہن شریعہ رویت بال بال چسب
 اور اسے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہر حق کہ ایک ٹبر جیسا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھنے
 افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
 بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے نام جان سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطلع کا تو
 وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطلع
 تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطلع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان
 ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو انکے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائیگا۔ لیکن
 واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلوں
 کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جیسا کہ اننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر
 ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بیٹی نے
 تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگوں کے حساب سے آج - ۳۰ - تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے
 آج کے روز اپنے بیان چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج حرام ہے جو ثرنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اہل
 جماعت نے اپنا چاند دیکھا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بیٹی کا کھنڈ
 نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روپر دود گواہ تھے گواہی دی کہ دونوں نے فلان
 رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روپر دایسا ہوا ہے تو لکھنؤ
 کے قاضی کو بھی۔ واجب کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انہوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
 دی ہے۔ کافی افتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بیٹی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
 وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ - تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع برابر وغیرہ چھاپا ہے تو خلاف
 نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر شمال اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بیٹی کے دیکھنے کی گواہی
 ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر آسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض
 نے بقیاس اتند اسے صوم کے عید کا جواز رکھا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور
 یہی صحیح ہے۔ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطلع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور
 صاحب النہر وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریم رحمہ اللہ نے بیان کیا
 کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں
 پہنچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے
 چاند دیکھا پھر میں آخر ماہ رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مجھے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
 فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے عید چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس بعد اس میں عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا لیکن ہم نے تو پیچھے کی رات کو چاند دیکھا میں ہم تو ہم پر روزہ رکھنا چاہتے ہیں تاکہ تمہیں پورے کریں۔ با چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضی اللہ عنہ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چون ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کرب ربہم اکیلا شاہد تھا اس وقت سے اس کی شہادت قبول نہ کی۔ الام۔ الفتح۔ اول امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کرب ربہم اللہ ثلثہ مودت ہیں کیونکہ ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماء رحمہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک و اولاد کے واسطے انہیں کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیحہ و لہذا زبانی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا مشتبہ ہے لیکن ابن اللہام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تاریکی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت بیان ہو چکی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطلع ضرور ہو گا تو ہمیشہ فقہاء کا سلسلہ اقوام پر جاری ہو گا علاوہ برین عوام و خصوص مشرکین و پیغمبر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہو پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اذوق ہو کیونکہ جلال اللہ میں اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرتے ہیں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن رآہ ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ فطر یعنی شہاد کا۔ ت۔ وحده۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہو اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہو۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ن۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل اللہام شہادۃ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اول کے ہو اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً متقیین کے نزدیک مستحب ہے۔ البیان جلد دوم باب جو۔ البسوط و قاضی خان و اتفقہ۔ یہی صحیح ہے و دلیل سے اول۔ نقولہ علیہ السلام صوموا لرؤیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رآہی ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا و قال تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمه۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا اگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے سمیت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان اظہر۔ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جلع کرنے سے توڑا ہو۔ فلیصمہ القضاء دون الکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہیں کہ نقل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق غریب پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مخفون تھا جسکی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارة ان اظہر بالواقع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جلع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے میں۔ لانه افطر فی رمضان۔ کیونکہ اسے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ ف۔ حقیقۃً و کما دون طبع۔ حقیقۃً لقیقۃً بہ۔ حقیقۃً نور رمضان کے ساتھ اس کے یقین کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھا ہے۔ و حکماً وجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے

یہ حدیث صحیحہ ہے

یہ حدیث صحیحہ ہے

ف۔ یعنی بدلیل کس حدیث اس پر رخصہ واجب ہو تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہو اور جامع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہونا اگر شبہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادۃ بدلیل شرعی و ہونہمۃ الغلط۔ اور جاری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی نہت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا جو جم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط وہ کہہ سکتے ہیں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فادرت شبہ۔ تو اسے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ و نیزہ الکفارۃ تعدد ری بالشہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ سب اس وقت کہ اسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسے ایسا کیا ہو۔ ولو انظر قبل ان یرد الامام شہادۃ اختلاف المشائخ فیہ۔ اور اگر اسے روزہ توڑ دلا قبل اسکے کہ امام اسکی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صحت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ قاضیان۔ اسے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اسے با کسی اور نے روزہ توڑا تو عام مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ اھلک صہ۔ یہی اصح ہے۔ و۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ اس پر ہوا۔ اتفقہ۔ امام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کر لیا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شبہ کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روزہ دار ہو تو قبول کرے۔ البسوط۔ ولو ان کل ما ارجل سوا اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہے۔ فطینین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روزہ نہ گیا۔ کم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ نہ کرے الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ کر لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر ہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو وہ کہاں ہوا اسے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اسکو تو نے ہال سمجھا۔ مع۔ بالحد و گون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھنا واجب ہوا۔ و۔ الا احتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو انظر لا کفارۃ علیہ اور اگر اسے روزہ شریع کر کے عید آتوڑ دلا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آتوڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اسکی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اسے توڑ دلا تو اس پر قضاء ہے مگر کفارہ واجب نہیں انقاضیان۔ اعتباراً للتحقیقۃ الی غنہ۔ ہوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ ہوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ ۱۰۔ اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے روزہ حکم افطار کا ریت پر ہے

وہ کہ اس شخص نے عید کا چاند نظر نہ کیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے روزہ حکم افطار کا ریت پر ہے

قائم ہے۔ واداکان بالسماوعلمہ۔ اور چھپ کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فن یعنی ابراہیم یا گار حافلہ وغیرہ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فن یعنی سلمان
عادل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رویتہ اللہ۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ فن یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں
رجلاکان اور امراء۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرکان اور عباد۔ خواہ آزاد ہو یا ملوک ہو
اور فاسر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج۔ ص ۱۰۰۔ لائے امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے
فن۔ نہ دنیاوی حسین آزادی و مرد ہونا و دوسرے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسرے کم نہ ہونا
کچھ شرط نہیں ہے۔ محاشبہ روایتہ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فن چنانچہ ایک سلمان
عادل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی لفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فن یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم
حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے رد و رد ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر رد و رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو مقبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے
کہ اسی سات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ جاریہ مخدومہ بدو و اجازت اپنے مولیٰ
کے نقل کر گواہی دیدے۔ میں کتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رد کر دے۔
وجیز اگر درمی۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو غرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدو و اسکے دو گون کو رد کرے کا حکم کر دے بخلاف ہلال
نظر ہلال انہی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال نظر دینی میں امام کو اختیار نہیں کہ دو گون کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی
بجز عام دو گون کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو دو گون کو حکم نہ کرے۔ کافی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج یعنی بلوغ شرط
ہے۔ م۔ و کثیر طہ العداۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ وہی باطن
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ فن۔ اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام محمدی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول مقبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عد لاکان
او غیر عدل ان یكون مستورا۔ اور محمدی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔
فن یعنی عادل سے مراد یہ کہ شخص دو گون میں پرہیزگاری و عدالت سے معرفت ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ دو گون میں معرفت نہ ہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو محمدی ہم کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ محمدی رحم کے نزدیک مستور کا قول مقبول ہے۔
حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ فقی انصاری۔ مستور الحال کا قول فاسر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رحم نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور ایسی کو بزار ہی رحم نے صحیح کہا۔ و۔ یہ بیل حدیث اعرابی کہ اس سے
نقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مٹھی نہیں کہ وہ ان حدیث ظاہر میں معصومیت
زمانہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہونے اور لکھنا شہداء علی الناس ہونے کے توحی یہ
یہ کہ چارے زمانہ میں ظاہر الروایہ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ معنی۔ والہ تعالیٰ اور عباد
اور صحابہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابرہہ یا جبار یا اسکے امتداد ہو۔ ف۔ اب مرتضیٰ
انقذت زمانہ یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
حد ماری گئی جسکے حق میں اسرتعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ اہل۔ یعنی برابر اسکے گواہی مست قبول کرو۔ اب
سوال یہ کہ اگر محدود انقذت کے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روید حاضر۔ جواب یہ کہ۔ ف۔
اطلاق جواب کتاب یہ دخل المحدود فی انقذت۔ کتاب کے اطلاق جو اب میں محدود انقذت بھی داخل
ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
کر لیا۔ تو اس میں محدود انقذت بھی داخل ہو گیا۔ بعد ماب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود انقذت
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہو گی۔ و جو ظاہر الروایہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے
ف۔ کہ محدود انقذت کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر دہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نمونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا معصوم
ہے اور دہم نے اسی کی فراہم روایت کتاب الشہادات میں کی اور بیان قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
نہیں ہے۔ لانا خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت توبہ
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود انقذت ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایہ کے سواے ابوی
سے مردی ہے کہ محدود انقذت کی گواہی مقبول نہو گی۔ لانا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
ہے۔ ف۔ میں کتنا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
ہے تو عادل محدود انقذت سے قبول ہو گی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معاملہ بیان کرے اور
شہادت کی طرح اسکو مٹھی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادۃ ہے محدود انقذت کی گواہی شہادۃ
مردود ہو گی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم ہم۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے نقل ہے کہ یہ خبر مردود ہے کہ اس میں گواہی کا انصاف
ضرور ہے۔ و کان الشافعی فی احد قولہ بشرط الثبوت۔ اور امام شافعی رحم اپنے دو قول میں سے ایک قول میں
دو ہونا شرط کرنے سے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہو گی کہ کثرت و آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والہ تعالیٰ
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رحم پر چار ہی جہت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ افع۔ یعنی یہ خبر نہ شہادۃ
م۔ نہ ہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السردی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
م۔ وقدم صح ان البنی علی المرتضیٰ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویت ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت
کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک
اعرابی نے ذکر کیا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسے کہہ بان۔ آپ نے
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسے کہہ بان۔ آپ نے فرمایا کہ اسی ہلال نوگوں میں اعلان

مردے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعۃ وابن جریر وابن جہان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر ہے۔ رواہ ابو داؤد والدہ ارنطی۔ ثم اذ اقبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ فت۔ اور روایت مسند کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روزہ سے من قبول کی باصات میں۔ فت۔ وھماوا ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ فت۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوئی نے فرمایا کہ اس حدیث میں کہ مطلع صاف ہے۔ لایعطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بضر احتیاط۔ فت۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے۔ فت۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ فت۔ اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گواہ شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر مخصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جاہت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روزہ تھا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدین روزہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹۔ قطعی میں اور ایک احتیاطی ہو جو ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجو جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ حلوئی نے کہا کہ جب مطلع روزہ تھا تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ الذخیرۃ القیین ۲۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ فت۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کمانے الذخیرۃ من الحلوانی۔ وثبت الفطر بنا علی ثبوت الرضاۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بما ابداءہ و فطر کا ثبوت ہو جائیگا برہان سے ثبوت رمضانیت کے بشہادۃ واحد اگرچہ ابتدا فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ فت۔ یعنی اگر قصد افطر کے واسطے ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت نہ ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر رمضان ۳۰۔ روزے سے زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کا استحقاق الارش ہمار علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق برہان سے نسب کے جو کہ اکیلے جائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ فت۔ یعنی جائی نے گواہی دی کہ میرے جہانے پر یہ لڑکا ظان کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ لان اسکا باب اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باب بیٹھے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دونوں اسی طرح مسند نظر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ ہونا سے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے عہد ثبوت ہوا۔ اور ہر افاق میں فاجہ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رحمہ صبح ہے مترجم کتاب کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی اور ہر وقت ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رحمہ۔ اور اسی کو زیلعی نے مشبہ کہا۔ واضح ہو کہ وہ مطلع میں اتفاق افطار حلال ہے اور خلاف مطلع صاف میں ہے۔ کافی الذخیرۃ من الحلوانی۔ م۔ اگر اول میں دو گواہوں کا اول کی گواہی نہ روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روزہ تھا تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ المحیط المختصر ۲۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کتاب کہ لقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی ائمہ ہیں کہ میں کتاہوں

کہ جب ۲۰ - شمار پورا کر کے صاف مطلع ہوا اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی بر خلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح اقبال الشیخ ابن الہمام اور دیگر اختلاف مطلع پر مدار تو ابتدا سے مدایت پر ہو نہ انظار میں گر آئے شہادت گند سے۔ کما حقناہ سابقاً۔ علامہ ابن مزین اختلاف مطلع پر علی خلاف الظاہر قند بر حاسد تھالے اعلم بالصواب ہم۔ (زفروع ضروریہ) اگر دیات میں کسی ایک نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہ دن حاکم شرع نہیں ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاہن کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المحدثات۔ اس زمانہ میں بیان تو یہ حکم دینا شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر اذینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و وجہ وغیرہ صحیح ہو سیکے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شریعت میں اسکے مطلع ہوں۔ گمانی المعراج ہم۔ و اذالم کلن بالسمار حلت۔ اندھیب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کہ جو کہ دروغ و ابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ تم تقبل الشہادۃ حتی یراہ فی کثیر تو گواہی قبول نہ ہوگی بیا تنگ کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بنارادین کے ہر اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہو لیکن نام مصنف رحم نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتائی کہ۔ یقع اعلم خبر ہم۔ انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس استقدر تو اتفاق ہو کہ فرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خط پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالردیۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت بلال میں منفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا دم دلاتا ہے۔ ف۔ فرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاوین بلکہ مراد وہ گواہ کی جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جو ہر غلط یعنی غلطی کا دم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ بیان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہیں کہ انکی خبروں سے دل میں یقین آوے اور دم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اسکے جب دوسرا عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ یقین ہے نہ یقین کیونکہ دم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب دم پیدا ہوا اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ فرد ہو جو ایسی حالت میں صرف خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا دم دلاتی ہو تو یکا یک قبول نہ ہوگی فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے بیا تنگ کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جائے۔ ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسمار حلت۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف۔ گر دیکھا بر و خندان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد یشتق الخیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کبھی بھٹ جاتا ہے اور چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔ وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ تم قبل فی حد اکثر اہل المملکۃ پھر کثیر کی تعداد میں کہا گیا کہ اہل مملکت ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر اہل مملکت سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس ردیت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف محسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر سچا آدمی ہیں۔ اعتباراً بالفساد۔ برقیاس قنات کے۔ ف۔ جسکی یہ صورت ہے کہ مملکت میں ایک معتدل پایا گیا اور قائل نہیں معلوم ہے تو سچا اس اہل مملکت سے لاطمی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا حاصل ہوا ہے البتہ حکم براءت کا ہوا تو حکم کسی دوسرا عادل گواہوں

پر جو جاتا ہو اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف صنعت نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کیا کیا کرے
 امام السبیلین کی رائے پر تفویض ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ ادبی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولا فرق بین اہل المصرین و درکن
 خارج المصر۔ اور فرق نہیں در میان اہل مصر کے و در میان آسکے جو باہر سے آیا۔ فن۔ لکہ امام کی رائے پر خبر
 مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آدین تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
 و ذکر الطحاوی انہ قبل شہادۃ الواحد اذا جاز من خارج المصر نقلہ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر نہ کیا کہ
 ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ فن۔
 یعنی دھندل و غیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم مخصوص جبکہ ہاڑ و غیرہ بلند مقام سے ہو شاید
 یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر و غیرہ کی روایت تفسیر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول
 فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی ہے اس میں
 سے امام مرغینانی و صاحب قنادی الصغری و صاحب الاقصیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کما فی الدررۃ ص ۵۰۰
 و ایہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فن۔
 کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ و کذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر
 اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ فن۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول
 طحاوی ہے کہ مین قلت کہ مانع میں قلت ہے۔ (فرع) جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے
 مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ۶۔ بھر بلال الفطر یعنی بلال شوال بھی ۶۰۔ رمضان کو تلاش
 کرنا چاہیے۔ الاختیار ۶۔ و من رائے بلال الفطر و حدہ لم یفطر۔ اور جس نے بلال فطر کو نہ دیکھا تو وہ فطر
 نہ کرے۔ فن۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ فن۔ کہ جمادات میں احتیاط
 واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر آئے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور
 توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ احتیاطاً۔ الاختیار۔ اور اگر آئے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا
 اور اپنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے بلال الفطر
 دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ السراج ۶۔ بالجو بیان
 افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور بلال صوم کی صورت میں
 روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فن۔ لہذا تمنا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا
 بھر قبول ہونے والی گواہی بیان مانند بلال رمضان کے بیان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف ہونے
 کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں قلت ہو۔ فن۔
 یعنی ۹۰۔ رمضان کو ابر و قبار و غیرہ مطلع پر ہو۔ تم تقبل فی بلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو بلال فطر دیکھنے
 میں قبول نہ ہوگی مگر گواہی دو مرد کی۔ اور رجل و امرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فن۔ اور
 اس گواہی میں فطر شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود و اقصی نہ ہونا اگرچہ تو یہ کہ چاکر جو شرط
 ہیں۔ و دعوی و مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ انکافی و المختار ۵۔ و علی ہذا استوراحال کی گواہی قبول
 نہ ہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لہذا غلطی بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع ضائع ہے۔ و ہوا فطر۔ اور فطر
 فتنہ و محض دینی امر نہیں رہا۔ فاستبہ سائر حقوق۔ پس تمام حقوق اعباد سے مشاہد ہو گیا۔ فن۔ اور

ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شہر انطی بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہے۔ والاضحیٰ کا فطر فی ہذا سنہ
ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال
اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دہی تو ایک مہر کی گواہی پر ثبوت نہ ہو گا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضروری ہے
جب کہ مطلع روزہ حاضر ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہو اور یہ کہ محدود و نقد نہ ہوں اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ و ہو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی
عن ابی حنیفہ۔ انہ کہل لال رمضان۔ بر خلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (نہ اور میں) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ م۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ
کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے۔ لائے تعلق پر نفع العباد۔ کیونکہ
ہلال اضحیٰ سے بندہ دن کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی مظلوم ہے۔ و ہو التوسیع لمجوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قریب
کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے۔ البحر الرائق۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹۔ رمضان کو مطلع روزہ حاضر ہو۔ وان لم یکن بالسماء
علتہ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ۔ تو امام
میں قبول کر لیا رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جکی کثرت و حالت ایسی ہو چکے کہ یہ نفع اعلم
بخیر ہے۔ انکی خبر دن سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان
دیکھنے میں بلکہ مطلع صاف ہو (مخرج) جان کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روزہ سے مطلع میں ۲۹۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دہی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار
کرین یعنی عید کریں۔ الزاہدی۔ ف۔ ۶۔ اگر ۲۹۔ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہفتے تھارے روزے۔ سے ایک ہفتہ
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ ہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے۔ انظر احصاء۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روزہ حاضر
ہو بالاتفاق دوسرے روز عید ہو اور اگر مطلع صاف ہو تو قیاساً صحیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اسیہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند آنھوں نے روزہ سے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور اگر
کے نزدیک آنکے حساب سے آج ۳۰۔ ہے پس روزہ حاضر ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اسے خطا ہوئی اور
انظار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطلاع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہو گا مگر گمان ہے ہمارے نص تو قبول ہونا چاہیے۔
ما حفظہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ و وقت الصوم من حیث طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے ہم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا حتی یبیتکم لکم الخبط الا یبیت من الخبط
الا سود من الفجر۔ بدیل قولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا الفجر یعنی تم کھاؤ اور پیا کرو یا تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ٹورے سے پیدا ہوا۔ الی ان قال۔ یا تک کہ اللہ تعالیٰ نہ فرمایا تم اتوا الصیام الی اللیل۔
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدا سے وقت ہے اور دوم اتنا سے وقت ہے۔ و انھیطان
بیاض النمار و سواد اللیل۔ اور دونوں دورے ایک دن کی پیداوی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ ہلال کے ابتدا سے میں بدعتا کے بعد سو جانے کے ہلال میں رہتا تھا پھر
ہلال کیا یا تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی پیداوی ظاہر ہو یاں سے طریح ہو اچھوٹا تک تمام کر دینی اس ہلال

دراز کھینچ لاؤ یا تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ فتنہ نیت میں اساک ہے
یعنی باز رہنا کسی چیز سے جو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ جو الا مساک عن الاکل والشرب والجماع صوم
اساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ ہمارا۔ تام دن۔ فتنہ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے فجر تک
مع الیئہ مع نیت عبادت کے۔ فتنہ حتی کہ فاقہ کرنے دیر پیر یا بدھنمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ هو الا مساک کو رو دالا استعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق اساک ہے
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ فتنہ یعنی زانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی
میں بھی اساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ الیئہ فی الشرع
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس اساک پر نیت بڑھائی گئی۔ یعنی تہیبا للعبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا
اتباع عادت سے ہو جاوے۔ و اختص بالنہار لما ملونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہو جو بتنے
عادت کر دی۔ فتنہ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے
استحسان صدق قیاس کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری
میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال مستعذر ہوا۔ فتنہ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن
سے ملا کر علی الاتصال سب چیزیں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرزہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان یعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ فتنہ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ ریح
یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکن علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ فتنہ جس سے نفس کو ناگوار ہی
اور آدمی کو برداشت کرنا چڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ و علیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ فتنہ کہ اپنے
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گو ار اگر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکات مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ
عن الجیض والنفس شرط تحقق الاداؤ فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا
صوم محقق ہونے کی شرط ہے۔ فتنہ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب کی
اور چونکہ اس قدر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ و فی الحدیث تفصیلا حدیثین
الذہرۃ لقوم ولا کھلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جب ہو تو
جنابت ادا سے روزہ سے منع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و ظاہر یہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رضی
ابن ابی الحدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے آسکا روزہ نہیں ہے۔ خطاب رحم نے کہا کہ نسخ ہے۔ مع۔ میں کتاہون کہ ابوہریرہ
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت محبت نہ رہی اور ظاہر یہ کہنا ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جبکو صبح ہو جاوے
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔ مسئلہ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے
یا طلوع جو کہ پھیل جانا معتبر ہے۔ نفس الامتہ حلوئی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزائنہ الفقہاء میں۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا
پیا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے نکلے ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں نفی
تو قول اول پر نفی دینا چاہیے۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جو روکو طلاق ہے بھرا یا داقتہ
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا نفی دینا چاہیے۔ و اسد لقائے العلم۔ م۔

باب ما یوجب قضاء و الکفارة

باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد احراز ہے لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی سببی سے فاسد کیا تو یہ معنی نہیں کہ اگرچہ روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادا سے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ اذ اکل الصائم او شرب جامع جب صائم نے کھا یا پیا یا جامع کیا۔ ف۔ پس اگرچہ ہوتا فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہر ادا کے سوا سے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آویگا۔ اور اگرچہ نہ ہو بلکہ۔ ناسیاً لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو انظار نہیں ہوتا۔ ف۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یا دنوں اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ و القیاس ان یفطر۔ اور قیاس جانتا تھا کہ انظار ہو جاوے۔ و ہو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جامع کا ترک ہے تو جب انکا وجود ہوا تو صوم کا انظار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہو اگرچہ ناسیاً بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی ناسیاً فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اسکا یہ کہ ان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیاً۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بھور نسیان کھا یا پیا تھا کہ۔ ثم علی صومک فانما اطعمک الشتر و شطاک۔ تمام کراپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابو ہریرہ رحمہ من حکم عام وارد ہے کہ من نسی و ہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمہ اللہ و شطاک۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھانے یا پینے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ امام مالک رحمہ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں اساک رکھے جیسے خطا سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو انگو باقی دن اساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس نہ کر کے لیے گئے۔ جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہو گا اسی پر مدار ہو گا۔ دوم صحیح ابن جان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا میں نے بھول کر کھا یا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کراپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا اور پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور پھر اس روز کی قضا نہیں ہے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البزار رحمہ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ فاسد نہیں ہو گا۔ یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن جان میں حدیث ابو ہریرہ رحمہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارہ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے انظار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ و قدر رواہ الحاکم۔ ہتھی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ منع بالجلہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے سب سے نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخبار اور شافعی و احمد و سنی و غیرہم کا قول ہے۔ مع۔ و اذ اثبت ہذا فی حق الاکل و الشرب ثبت فی الوقوع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جامع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ لاسواء فی الرکینۃ۔ چونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جامع کی طرح کھانے پینے سے اساک فرض ہے۔

و قد رکن کہ بھول کر کھانے پینے سے

توجہ ان دونوں میں بھول مفر نہیں تو دلالتہ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مع۔ یہی حضرت مجاہد حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں تغار و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کوہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے جس پر حکم مفر نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمدہ کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتیٰ کہ جسکو قیاس کی بابت نہ وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا ناز پر قیاس کرنا قیاس مع افراق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں ناز اور روزه کے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزه میں بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ بر خلاف ناز کے۔ و۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتری۔ لان حیۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ ناز کی ہیئت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ و۔ کیونکہ قراءت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحمید کے ہیں اور تحمید سے سوائے افعال ناز کے سب چیزیں حرام کر لین تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحمید ہے۔ ولان ذکر فی الصوم۔ اور روزه میں کوئی چیز یاد دہانے والی نہیں ہے۔ فی غلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ و۔ اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا اس کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے وہ اس بھولتے سے نواب بھر کر بھول لینگے۔ پس جب فرق ہوا تو ناز پر روزه کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفر نہ ہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف مع نے کہا۔ ولان فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ و۔ چنانچہ نسیان دونوں میں فہم نہیں تو روتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ و۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم انظار ثبوت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھانا دینا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اسے یاد نہ کیا اور کھانا پتیارہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ و۔ اور یہ صحیح ہے۔ الظہیر یہ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں شک نہ کرے کہ تو نے کھانے کو توغیر یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزه میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اسکو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے۔ ظہیر اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انظار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ تا میخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضا و کفارہ ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب نسیان میں تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ غلطیا۔ محطی ہو۔ و۔ یعنی روزه یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہو مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی آ کر گیا۔ تو انظار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکہ یا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ یعنی زیر دست مجبور کر کے اس سے ایسا ہو۔ اگر جماع کر لیا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی انظار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس خطا یا اکراہ سے منظر بر قضا واجب ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحم کے۔ و۔ اور یہی قول احمد ہے کہ انظار نہیں ہوا۔ فانه یقبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی رحم خاطی و مکروہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انظار کا نہیں ہے علامہ برین حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی اسخطا و النسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان آٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور جابر جنت۔ و۔ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطا و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ و۔ تو حنیفہ آدمی کو کبھی شاذ و ایدید ہوتا ہے۔ وغیرہ النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ و۔ تو کثیر الوجود عذر پر طیل الوقوع کو کیونکہ قیاس کرین کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لا الحق۔ اور اس جہت سے

نسیان کی وجہ سے

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جبکہ حق ہے۔ **ف** یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیار ہی بھول بھولی والا کراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ **ف** یعنی قناتان۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ نفل کے فرق ہے۔ **ف** چنانچہ بھولنے کے اگر نیچے ناز بھری تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر نیچے بھری تو بھوت کر قضا کرے۔ الغایہ۔ اور جیسے مریض نے غلہ سے تم کر کے بھری تو ہو گئی اور اگر مقید نے تم سے بھری تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے روزہ آپ کے اہل بھولنے و خطا بھی کرنے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ غالی دکرہ پر کفارہ نہیں ہے۔ اقا ضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا تھانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یا نہین تو روزہ صحیح رہا۔ و غلامہ۔ یہی معتد ہے۔ السراج۔ سوئے والے کے حلق میں پانی ٹال دیا یا اسنے خود پیا تو مانند غلطی دکرہ کے اسکا روزہ گیا پس قضا کرے۔ قاضی۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔ زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ اقا ضیخان۔ اگرچہ اسکی جو روئے اس پر زبردستی کی ہو۔ یہی بڑی ہو ہے۔ غلامہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجبور ہو گئی ہو جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالانفاق فاسد ہو گیا۔ غلامہ یہ حکم یہی حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحکم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اسکو اخلام ہوا۔ **ف** یعنی اسنے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ کم یفطر۔ تو انظار نہیں ہوا۔ **ف** اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ بقولہ علیہ السلام ثلث لا یفطرن الصیام۔ بدیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ میں چیزیں روزہ کو انظار نہیں کرتی ہیں۔ انقی۔ ایک آہ۔ **ف** یعنی بے اختیار آوے۔ والجماع۔ اور وہ سمجھنے لگانا۔ **ف** اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتمال اور رسوم اخلام ہوتا۔ **ف** اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رحمہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن یزید بن اسلم روایت کیا اور ہزار رحمہ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا اگر ان تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استثناء کیا۔ پس یہ اسناد خود درج حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین ہزار رحمہ نے اسکو سلیمان بن جان کے طریق سے ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و صحیح ہے۔ اعتراض ہو کہ سلیمان بن جان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر جو کہ جانا ہے۔ میں کتابوں کے صحاح استہ نے اسکی روایت لی ہے۔ طبرانی مع نے اسکو ثوبان رحمہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مفسرین جب کہ اسانید درج حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم مع سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی بار و جمور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قرائی تو اس پر قضا نہیں آتا جس نے عمدہ آخر کی تو وہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور اخلام مثل قری ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل اعلم کا اسی پر عمل ہے و لکن لم توجد اجماع صوریۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ **ف** اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ و لکن اور نہ بطور معنی کے۔ و ہوا لانزال عن شہوۃ بالمباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ **ف** و بعد مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چہنوا سے و انزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور بیان مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ و کذا اذا نظر الی امرأۃ فانی اہدیون ہما جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ **ف** تو اس سے یہ بھی انظار نہیں ہوا۔ لہذا یلیا۔ پھر سے جو ہم نے بیان کر دی۔ **ف** کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ مگر خالی نظر ہو تو وہ بظہر نہیں اگرچہ عورت کی

فیج کی طرف ہوا اور اگرچہ مکرر سہ کر رہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز ہے۔
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے انظار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ انظار تو جماع سے
ہو اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے مہم ف۔ و صہار کا متفکر و امتی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہو گیا جب کہ اسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتیٰ کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
منقطع نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ و۔ کا مستثنیٰ بالکف۔ اور انہند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا براس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے مہم
دافع ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زرق میں انزال ہوا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک روزہ انظار و قضاء واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہر ہی بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
میں قابل ثبوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا جو پایہ جانور کہ انہیں جب انزال ہو تو انظار
ہوا۔ مع۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے تلخیص جواب علیی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے ثبوت کا مردہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ تاجح الید طعون۔ ہاتھ کا جلع کر نیو الا طعون برادر یعنی رحم نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا
کہ مشرین جو بعضوں کے ہاتھ حالمہ ہونگے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہونگے۔ بالکل ثبوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اس سے غلبہ ثبوت کو دیا ناچاہا اور حالیکہ اسکو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا۔ فیقہ ابو الیث نے کہا ابو حنیفہ رحم سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر حیوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ انزار ہی گئے فاتبہ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کتاب کہ بیان یہ اشکال دارد کہ حضرت عثمان بن عفون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے افتضاء کی اجازت چاہی تھی اور منٹ ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
نفیحت تو بدیہی ہے بلکہ کئی ثبوت پس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جانا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر
وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنار ہے ہیں اسنے زرق سے مادہ میسر نکال دیا تو اس
حالت میں روایہ بلکہ اسید ثواب ہے۔ فانہم والہم تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو مرد عورتوں نے مرد و عورت کی طرح حیثی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور فیصل ہے۔ المسراج۔ میں کہنا ہوں کہ اگر آہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسپر
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہو گیا چاہے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اسکی خاچ رہے تو بغیر انزال منفسد نہیں ورنہ
منفسد ہے۔ والہم تعالیٰ اعلم۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے
اگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ نظیر یہ۔ جو رو کے ہاتھ میں آتہ تھاسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ فساد کرے۔ المسراج۔
جو پایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوا سے مباشرت کی پس اگر انزال ہو تو قضاء نہیں اور اگر
انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ انقاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا
المحیط۔ اور اگر عورت کو کبشردن کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہو اور نہ نہیں
المسراج۔ جو پایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ المسراج۔ و لو ادھن لم یفطر۔ اہا اگر مائٹ نے تیل لگایا تو انظار
نہو۔ لحدہم المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صدم کا منافی کھانا پینا جماع جو نہ مرد و ارحمی وغیرہ میں تیل لگانا
لیکن اگر کانون میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بھلا ہسکے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں شقیق و فیصل ہے۔ م۔ و کلاما اذا احمر

اور یوں ہی جب پچھنے لگاوے۔ فت۔ تو افطار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ فت۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ وولما رونا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ میں ثلث لا یفطرن العیام الخ مسئلہ احکام میں افطار نہونا قول ابو حنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہر اور شیخ زین الدین العراقي نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک جماعت سے افطار ہو جانا ہر دلیل حدیث افطار الحاکم و المجموع۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینا
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج و قال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن العیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت علیؓ نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا کر دہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر محبت ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم۔ دارقطنی نے
انسؓ سے روایت کی کہ کراہت جماعت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوانے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اسے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انسؓ
خود روزہ میں پچھنے دلوانے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قریح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطار الحاکم و المجموع سال فتح مکہ یعنی آنحضورؐ سال ہجرت میں ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار نسخ ہے۔ منفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے
اور اسکو حدیث افطار الحاکم و المجموع پہنچی پس اسے اعتماد کر کے رد کر دے اور کھایا پیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کما ہوا
بند تک۔ م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ فت۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی رستہ نہیں ہے۔ فت۔ تو مزہ صرف صائم کے ذریعہ
سے پہنچا اور آنسو کی وجہ سے راتہ ہونے کا ہم غلط ہے۔ والد مع تیر شیخ کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پینے کے ترشح کرتے ہیں۔ فت۔
یعنی صائم سے نکلنے میں جیسے صائم سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والد داخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کو صائم
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فت۔ تو دوش
میں ٹھنڈک پانا ہی حالانکہ بالاجل وہ منقطع نہیں ہے کیونکہ آخر بدریغہ صائم کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیجا
اور حنا کر دہ رکھنا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ منقطع ہو بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور کر دہ حالت کا افطار ہے۔ اگر
تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو صحیح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ م۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا لگائی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میل اگر صائم کے ذریعہ سے
چہرہ میں گیا تو منقطع نہیں۔ شرح الجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل یا یک قطرہ کے مانند گئے تو منقطع نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ
حکم منہ میں اسکی نیکنی پانی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ و لو قبل امرأة لا یفسد
صومہ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد ہوا۔ فت۔ اگرچہ اچھیہ عہد کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید باذل
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورتہ ومعنی۔
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جامع نہیں پایا گیا ہے نہ انداء عہد کے اور نہ انداء معنی کے۔ فت۔ تو افطار بھی نہوگا۔ اور حضرت
ام المؤمنین عائشہؓ دام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لینے وہ حالیکہ آپ روزہ سے چوتھے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ نام غابر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ نشے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چٹانے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیر پڑے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد باسناد حید۔ لہذا جماع الفقہ من کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لٹکانے مباح کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ پورھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے نشے ہو کر اسطرح چٹکانا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں محبوب کا غلبہ حق میں اثر لگتا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی کردات بوجہ خوف فتنہ حل کے میں ورنہ بذات خود رزے کے منافی ہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہو تو معنی جماع بھی نہیں ہم۔ بخلاف الرجعت والمصاہیر۔ بخلاف رجعت اور مصاہیر کے۔ فن۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور عورت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہوا نہ ہو اور رجوع بقول فتاویٰ بان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جو رہنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر شکوہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت میں۔ مصاہیر سے مراد وہ تعلق جو بدن نسبت کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آیا لگا از انجمد یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لٹکایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بچا کا نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے ورنہ اس عورت کے جوان ترکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہو سے افطار کا حکم ثبوت ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح حل نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ بھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہیر کا حکم کیونکہ ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح حل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کا کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقہ ہو یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ بیان موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہیر اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم شاک اور علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہیر میں حکم ثابت ہونے کا ماحاسب ہے۔ فن۔ اگرچہ سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا دیکھنا یہ سبب جماع میں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہیر کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقہ یا حکماً ضروری ہے اور رجعت و مصاہیر میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی یا یا تائی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے منبع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آتا ہے فن میں شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور نصیح گذری کہ مس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعبیہ انقضاردون الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر ذرہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے فن بیان وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور ذرے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو نام مضمت ہم نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ فن۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہو پس جماع حقیقہ تو یہ کہ عورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صورتہ او معنی یکنی لایسباب انقضارد احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ فن۔ تو بیان جماع

بھی کر دے۔ و لو دخل حلقہ ذیاب۔ اور اگر صائم کے حلق میں کھی گھس گئی۔ وہ روزہ اگر قصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے۔
 ف۔ یعنی نیسان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ انظار ہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں بین باہین لمخوذ بین اولی
 یہ کہ کھی یعنی ایسی چیز جس سے بجا و شکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
 بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھنائی کھی کے سوا اسے باکیہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل انظار
 ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ فی القیاس نفی قصومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
 لا یغنی بہ کالترا ب والحصاة۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک پہنچ
 ایسی چیز جو جبکہ ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و نلگہری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے انظار ہو جاتا ہے اور لا
 غذا انہوں نے کا اثر تو عہدی صورت میں کفارہ نہ ملے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ
 یہ ہے کہ کھی سے بجا و کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو تطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
 بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ کھی داخل نہ ہونے پر اسے ہم۔ فاشیہ الغبار
 والدخان۔ تو کھی دھوین و غبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتا
 ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس کھی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے کھی بیکر نگلی تو روزہ
 ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ و شرح الطحاوی۔ اگر حقہ و تباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ ایشامی۔ اور چونکہ غذا و کی
 جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تباکو قبول صحیح ایسے مباحات
 ہے کہ اساترک بہتر ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے لعدم التباہ۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ و اختلافوا فی المطر والثلج۔ اور شائع نے
 منہ و برف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ و الاصح انہ فیفسد۔ اور ارجح
 یہ کہ انہیں سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ شائع ہے۔ یہی صحیح ہے۔ نظیریہ۔ لامکان الاتصاع عنہ اذا واد ختمہ
 او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے
 سایہ میں بجا و ممکن ہو تو معلوم ہو گیا کہ منہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بجا و آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہو کہ
 ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوین و غبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ دہم دفع ہو گیا کہ اہل مصنف نے مکان
 احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں روان ہو تو اسوقت
 احتراز ممکن نہیں پس منہ و برف مفطر نہ ہونا چاہیے۔ جب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام نے یہ دہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی
 مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ منہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہونے میں تو بھرا ناکا حکم ان چیزوں
 کے مثل ہوا جلنے اساک واجب ہے۔ فاحفظہ فانہ دقیق نافع۔ م۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک قطرہ داخل ہو سے تو مفطر نہیں اور
 اگر بہت ہوں کہ ٹیکنی حلق میں یا دوسے تو روزہ فاسد ہوا۔ کما فی الطحاوی۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر ٹیکنی یا دوسے تو
 فاسد ہوگا جیسا کہ فتاویٰ فایض خان کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ م۔ مترجم کتاب کی کہ خزانہ کی روایت موافق فتاویٰ خلاصہ ہے اور قطرہ
 دو قطرہ تابع رقیق ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ رقیق میں اصلی ہے مطلقاً اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں لکھا کہ تمام
 منہ میں ٹیکنی یا دوسے تو اسوقت رقیق پر غالب یا سادی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر منہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
 نکل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر رقیق کے برابر ہے تو فاسد ہوا روزہ نہیں۔
 الخلاصہ۔ اگر ناک سے ریشہ کو حلق میں کھینچ کر عدائے نکل گیا تو انظار نہیں ہے جیسے نسوگ ہے۔ اگر چھوٹا منہ سے باہر ہوا پھر اسکو
 منہ میں بیکر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو انظار نہیں۔ نظیریہ۔ اور اگر

ف۔ یعنی بجا و کی گنجائش نہیں ہے۔
 م۔ اگر صائم نے کھی بیکر نگلی تو روزہ
 ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔
 و شرح الطحاوی۔ اگر حقہ و تباکو کا دھواں
 داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔
 ایشامی۔ اور چونکہ غذا و کی جنس سے
 نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے
 نزدیک حق ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔
 اور واضح ہو کہ حقہ تباکو قبول صحیح
 ایسے مباحات ہے کہ اساترک بہتر ہے
 اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے لعدم
 التباہ۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔
 و اختلافوا فی المطر والثلج۔ اور شائع
 نے منہ و برف میں اختلاف کیا۔
 ف۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر
 اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔
 و الاصح انہ فیفسد۔ اور ارجح
 یہ کہ انہیں سے ہر ایک روزہ کا مفسد
 ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ شائع ہے۔
 یہی صحیح ہے۔ نظیریہ۔ لامکان
 الاتصاع عنہ اذا واد ختمہ او
 سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن
 ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ
 یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔
 ف۔ یعنی جب ایسے سایہ میں بجا و
 ممکن ہو تو معلوم ہو گیا کہ منہ و
 برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بجا و
 آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو
 تو معلوم ہو کہ ان میں حکم شرعی
 اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ
 دھوین و غبار کے مانند نہیں ہے۔
 اس تقریر سے یہ دہم دفع ہو گیا
 کہ اہل مصنف نے مکان احتراز کی
 قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت
 کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب
 یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل
 میں روان ہو تو اسوقت احتراز
 ممکن نہیں پس منہ و برف مفطر
 نہ ہونا چاہیے۔ جب کہ ہمارے شیخ
 محقق ابن الہمام نے یہ دہم پیش
 کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد
 اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا
 کہ منہ و برف ان چیزوں میں نہیں
 جو آدمی کی وسعت سے باہر ہونے
 میں تو بھرا ناکا حکم ان چیزوں
 کے مثل ہوا جلنے اساک واجب ہے۔
 فاحفظہ فانہ دقیق نافع۔ م۔
 آنسو یا عرق پیشانی کے ایک
 قطرہ داخل ہو سے تو مفطر نہیں
 اور اگر بہت ہوں کہ ٹیکنی حلق
 میں یا دوسے تو روزہ فاسد ہوا۔
 کما فی الطحاوی۔ لیکن میرے
 نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر
 ٹیکنی یا دوسے تو فاسد ہوگا جیسا
 کہ فتاویٰ فایض خان کے اطلاق
 سے ظاہر ہے۔ م۔ مترجم کتاب
 کی کہ خزانہ کی روایت موافق
 فتاویٰ خلاصہ ہے اور قطرہ دو
 قطرہ تابع رقیق ہے تو اسکے
 حق میں داخل ہونا اصلی نہیں
 بلکہ رقیق میں اصلی ہے مطلقاً
 اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ
 میں لکھا کہ تمام منہ میں ٹیکنی
 یا دوسے تو اسوقت رقیق پر
 غالب یا سادی داخل ہے پس صحیح
 قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر منہ کا
 پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
 نکل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔
 اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق
 میں داخل ہوا پس اگر رقیق کے
 برابر ہے تو فاسد ہوا روزہ
 نہیں۔ الخلاصہ۔ اگر ناک سے
 ریشہ کو حلق میں کھینچ کر عدائے
 نکل گیا تو انظار نہیں ہے جیسے
 نسوگ ہے۔ اگر چھوٹا منہ سے باہر
 ہوا پھر اسکو منہ میں بیکر جوف
 میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ
 اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار
 نہیں ٹوٹا تھا تو انظار نہیں۔
 نظیریہ۔ اور اگر

مارٹوٹ گیا تھا تو افطار ہو کر کفارہ نہیں جیسے غیر کا سوک نکلنے میں ہے۔ افق۔ اگر محبوب کا سوک نکلا تو فضا میں کفارہ لازم ہے۔ الحمد
 ت۔ اگر کلی کے بعد نہ میں تری باقی ہو اسکو سوک کے ساتھ نکل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو فاضل وادین
 فضا پر نہ کفارہ۔ انفسیر۔ اگرچہ کلام کرنے میں تار میں بیا کہ اسکے رنگ سے سوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے
 باوجود اسکو نکل گیا تو فاسد ہو گیا۔ اختلاصہ ت۔ ولو اکل لکھا میں اسنانہ فان کان قلیلاً۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا
 جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا کھا جاوے
 کما فی البجایع الصغیر۔ وان کان کثیراً۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفر
 یفطر فی الوجعین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اسنے باہر سے کھا یا ہے۔ وال
 انعم لہ حکم الظاہر۔ اسلئے کہ تمہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
 ہوتا۔ ف۔ پس اگر تمہ خارج بدن نہ تو کلی کا بانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہت
 افطار ہو جائیگا۔ ولما ان القلیل تلج الاستانہ بمنزلہ رقیقہ۔ اور باہر ہی جتن یہ کہ قلیل ایسے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
 ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ ہسکے سوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نکلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔
 کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانه لا یسقی فیما بین الاستان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی
 طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اسنے بیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ تمہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفر نے کہا وہ دم کو بھی مسلم ہے
 لکہ یکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا انداز فرم کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اتکا کر لیا پھر غلامہ جواب فرم
 کا یہ ہوا کہ بان تمہ خارج بدن ہو مگر قلیل جب کہ دانتوں سے یا تو تابع ہونے سے اسپر نکلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والافاضل
 مقدارا لھضہ۔ اور حد فاضل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چار برابر کثیر پر بقرعہ قول امہد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو جمعہ سے کم
 ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید م نے ذکر کیا ہے۔ اسشیخ ابو نصر الدب سے م نے کہا کہ جسکے نکلنے میں ربن کی حاجت ہو وہ کثیر
 در نہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے۔ معن۔ قول یہ ان چیزوں میں جو رقیق بانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہار سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق اوستے جبکہ رقیق سے برابر یا غالب ہوں م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
 ایگیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم
 اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ یعنی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن
 محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسۃ من اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد م سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانتوں کو دانتوں
 کے درمیان سے نکل گیا تو اسکا روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ خواہ مل ہو یا بقدر مل ہو۔ ولو اکلھا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر مل کو ابتداء کھا یا تو
 روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ الغنائہ القاضیان۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چاہا نہ ہو۔ ولو مضمض
 لا یفسد لانه استلشی۔ اور اگر اس دانت مل کو ابتداء چبا کر نکلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق ہوگا
 کثر اگر کیوں کا داد چبا کر نکلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ کما فی فاضل خان لیکن اگر داخل چبانے کی صورت میں اسکا خرطق میں ظاہر
 ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانی کی شرط خوب ہے تو بہر قلیل کے چبانے میں ہی مل ہونا چاہیے۔ فتح میں لکھا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کر نیے
 معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہو تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیز میں اتنا آندوسنے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما م۔ م۔
 وفی مقدارا لھضہ۔ اور دافع ہو کہ چار برابر قدر میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نکل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارة
 صائم پر صرف تضار واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند الی بوسفت۔ بہا بوسفت کثرت یک ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے اختلاصہ۔ و
 عند زفر علیہ الکفارة ایضا لانه طعام متغیر۔ اور زفر مرم کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلئے کہ یہ چیز کھانا جو افطار

فہم اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہر روز یہ مقدمہ ارتوبالافتاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف نے یہاں طبع۔ اور ابو یوسف کے واسطے جفت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کردہ رکھتی ہے۔ فہم یعنی گنتائی ہے جسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری مفت کمان رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراف میں جو کہ بدبودار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق الطعام یہ ہے کہ جس نے وائون سے چنار بر گوشت نگا دیکھا جاوے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہوا اگر اس شخص کو اسکا کچھ اثر نہ تو زہر مرقم کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے اعمال سے راتعہ ہوا اور کچھ طرح کا اجتماع رکھتا ہو۔ الفتح (مرفوع) صائم نے دوسرے کے واسطے فقہ چاہا تھا اسکو نکل گیا تو ظاہر الروایہ میں فقہاء نے کفارہ ابو حنیفہ۔ اگر منہ میں فقہ تھا اسوقت فجر طلع ہو گئی پھر اسکو نکل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چائی، حالانکہ اسکو روزہ یا دینین پھر کیا یا پھر اسکو نکل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اسکو نکل گیا تو اسے کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھالیا تو اسے کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ التاضیخان۔ فان ذرعه النقی لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قری امتدعی نہ افطار نہوگا فہم یعنی جب کہ بے اختیار فرج ہو گئی جیسے روزہ بھول کر ذکر کرنے میں افطار نہیں ہم۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد کا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ جمود علماء کا یہی قول ہے۔ مع۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من فاضل قضاء علیہ ومن استغفار عاذا فعیلہ القضاء۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو فرج ہوئی اسے قضاء نہیں ہے اور جس نے عمدہ قری تو اسے قضاء واجب ہے۔ فہم اسکی ہشتم بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشیر بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری ماسے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جبکہ ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرد ہے۔ ابن الامام حم نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ سکا رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قری کی پس افطار کیا مہم نفل میں اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ طاء انشم فما دونہ۔ اور اس میں بھرشمہ قرار اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ فہم۔ کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ ہم۔ اور مسند میں تمام محدثین یہ نکلے ہیں کہ قریا اسندی یا اسنے عمدہ اگرائی۔ پھر اسندی یا بھرشمہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمدہ اگرائی ہوئی کبھی بھرشمہ یا کم اگرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا مہم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ مؤثرین پیدا ہوئیں۔ پھر اگر اسندی و باہر نکل پڑی خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اسکو بیڑ یا دوسرے تو قلیل ہو یا کثیر جو امام محمد رحمہ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھرشمہ ہو یا اتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً للحمیہ۔ اور جب اسنے عمدہ قری کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھرشمہ ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ کمانی الکافی۔ پھر اگر مہم نے میں قری خود لوٹ گئی تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مہم لوٹنے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی محدثین یعنی بھرشمہ عمدہ قری کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور نہریرہ وائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قری ہو تو قری کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رحمہ نے کہا کہ اس میں بھرشمہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اسکے معنی یہ ہے کہ جو قری خود باہر نکل پڑے خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قری عمدہ نکلتی خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ باقی۔ میں لوٹنے و لوٹانے کی

مردن تو فرمایا۔ طلع عا دوکان ملاء الفم عند ابی یوسف لانه خارج حتی ینقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر
بے اختیار ہی تو اندر روٹ گئی اور وہ بھر نہ سکی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہی حتی اسکی جہت سے
و ضرر ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی سو عند محمد لا ینفسد لانه لم توجد صورۃ الفطر و ہوا لا یتباعد و کذا
معنا۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ نظر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لینا۔ اور یون نظر کے معنی بھی نہیں
پائے گئے۔ فت۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانه لا یتغذی بہ عاۃ۔ کیونکہ عادت میں فو کے ساتھ غذا نہیں کجاتی ہے۔ فت۔
پس جب نظر ازماہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہو تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ وان اھا عندہ بالاجماع
وجود الادخال۔ والا تباعد۔ بعد الخرج فی تحقیق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیار ہی نہ بھر تو کو صائم نے خود ٹوٹا یا
تو بالا جماع روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا یا باگیا تو نظر کی صورت متحقق
ہو گئی۔ فت۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ نظر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو بھر نہ سکتے کی صورت میں ہے۔
وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیار ہی تو بھر نہ سکا ہو۔ فت۔ فساد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ روٹ گئی تو اسکا روزہ
فاسد نہ ہو گا۔ فت۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانه غیر خارج۔ کیونکہ نہ وہ وہ خارج ہے۔ فت۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ و لا یصح
لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیار ہی فعل اسکے داخل کرنے میں ہے۔ فت۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعدا
کلذک عند ابی یوسف عدم الخرج۔ اور اگر یہ قلیل اٹھنے خود نکالی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہی یعنی نظار نہیں
بوجہ خروج ہونے کے۔ فت۔ یہی مختار و صحیح ہے۔ فت۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے
نزدیک روزہ فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے میں۔ فت۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل
کو ٹوٹا کر جوت میں داخل کرنا متحقق ہو تو نظر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل تو حکماً خارج ٹھہرتی
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوارم۔ فان
استقاء عدا طاء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اسنے عدا تو کی حالانکہ بھر نہ سکا ہو تو اسپر قضاء واجب ہے۔ فت۔ پس یہاں مؤثم
اپنے قصد سے تو کرنا بھی منع نہیں ہوتا کھانے پینے کے۔ اور بھر نہ سکا کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ
بھر نہ سکا عدا یا دین تو کرنا یا اتفاق روزہ توڑنا ہے۔ لما روینا۔ بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کیونکہ
اس میں مطلقاً عدا تو سے قضاء ہے پس بھر نہ سکا تو مردانہ فیض ہوگی حالانکہ قیاس میں اسی حد تک پہنچتا ہے کہ افطار تو کوئی جیسے
داخل کرنے سے جتنا ہی پھر تو خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیانا پیشاب خارج کرنے سے نظار نہیں ہوتا تو قیاس
میں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عدا تو کرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس مشرک ہے۔ اور نص کے مقابلہ
میں قیاس مشرک ہے۔ فت۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عدا افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا
کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت نظر نہ ہونے کے۔ فت۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک
یون کہنا بستر تھا کہ تو نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں
نص میں صرف یہ وارد کہ اسپر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اسپر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ ہم۔
بالجملہ عدا بھر نہ سکا تو نکالنے میں با اتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم کلذک عند محمد۔ اور اگر
عدا نکالی ہوئی تو بھر نہ سکا ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فت۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لا اطلاق الحدیث
بدیل اطلاق حدیث کے۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اسپر جس نے عدا تو نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر جو اس
فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی خاصہ الرعاۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا ینفسد لعدم الخرج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ورنہ اسی جہت سے قلیل تو نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ درپیشی رح منہ تبیین الحقائق شیخ الکفر میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر روایات کے مخالف ہے۔ کما فی الفتح۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقامت عامہ آ۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اپنے عہد آفر کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم عروج نہیں تو گویا اسے عہد کچھ تو نہیں نکالی۔ لیکن مفسر نہیں کہ شریع کے اطلاقات صرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل تو قریب قریب میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مفسر اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایہ میں ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفید نہیں کہ گویا عروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو مفسر ہوتا ہو کہ اگر عہد آفر قلیل نہ ہو نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ ثم یفسد عنده لعدم سبق العروج۔ تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفید نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ورنہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وانی اعادہ۔ اور اگر اپنے خود اس قلیل کو لوٹا یا۔ ففسد انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفید نہ ہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ورنہ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جبر داخل ہونا صورت نظر ہو۔ وعنه انہ یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفید ہوگی۔ فالحقہ ہللا الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھرنے فرماتے ہیں ملاو یا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ورنہ یعنی ذکرنا پھر حلق میں اسکو نہ مانا ضل اختیار ہی کثیر ہو گیا۔ تو گویا اپنے کمرے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے روزہ غلات الاکل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عہد آفر نکالی جو ملکہ بھرنے ہو تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہ اتفاق میں ہے کہ صائم کو قریب ہوئی یا عہد آفر کی خواہ بھر نہ سکا خواہ نکل پھر ہی پاوٹ گئی یا اسے ٹوٹائی۔ صبح قول پر کسی صورت میں اظہار نہیں ہو اسو اسے اسکے کہ جب ٹوٹائی یا بھرنے قریب ہو۔ ۱۔ اقول ظہر الروایہ میں جب کہ عہد آفر کی خواہ بھرنے ہو یا کم ہو اور یہی اظہار ہے۔ واسر اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ قریب عام یا پانی یا پھر ہو۔ اور اگر بلفم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفید نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر کثرت ہو تو مفید ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ انظار تو عہد آفر نکالنے پر ہے خواہ بلفم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر انظار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ ومن ابتلع الخصاة او الحیدید الفطر۔ اور جو شخص صائم کہ نکل گیا کنکری دوسرے کو تو انظار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ نظر کی صورت پائے جانے کے۔ ورنہ اگر کسی چیز کو جو من داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارة علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی نظر نہ ہونے کے ورنہ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ ثم۔ اور یہی قول مالک رحم۔ و فروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دوسرے کے قضا کرنا کفارہ اصل ہے کہ ہر ایسی چیز جس سے ارزاہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نکلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ التبنین۔ سوائے گل ازنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالسی مٹی جو بچہ کر کے بعض عورتیں کھاتی ہیں تو انہیں کفارہ بھی ہے۔ غلات الخبثین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے پتلی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھوا داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے انظار کر نیوالی چیزیں غرام وغیرہ کی کھلی اور روٹی اور گھاس و کاغذ ہے۔ انطاہ۔ اور گھی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جو رطب ہو۔ النر۔ اور جو خشک و لوز خشک اور نباتات انڈا مع چھلکے کے اور آنا مع چھلکے کے۔ انطاہ۔ پس فطر رطب میں کفارہ ہو اور سیب شل لوز کے اندانار و انڈا شل جوز کے ہو۔ ورنہ۔ اور پٹہ رطب اور پٹہ خشک بھی جب کہ پورا نکل جاوے بغیر جانے کے اور عامہ مثلاً نخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر شاہ با ہو۔ انطاہ۔ اور غریزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ کھن آؤ سے تو کفارہ بھی ہوگا۔ انطیر یہ کہچہ اورد اور گوردیر کا بھی حکم مہنا جا بیجے۔ عاصرا طم علم۔ اور اندر
 و جامدس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کتاہون کہ ہارسے دیار میں جو ارد باجرہ کچا کھانے میں گوارون کو باک نہیں ہے
 پس فتویٰ میں مائل ہو گا۔ م۔ سورہ ماش و مشک میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سرد حوٹے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
 اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ انطیر یہ۔ بلبلہ جو سا کہ تحوک خلق میں آتا تو روزہ فاسد نہیں
 اور اگر بلبلہ کا کچھ جرم بھی آتا تو فاسد ہوا۔ انطیر یہ۔ اور اگر شکر جو سی تو نکلنے پر کفارہ لازم ہے۔ محیط السخری۔ شل کنکری کے جب کہ
 غیرہ یا غیر باندن کی گولی بیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر انکا کوئی کفارہ باہر کر رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ انیسین۔ اگر ٹودے میں
 پاندہ حکر گوشت نکل گیا پھر اگر اسی ساعت دیکھنا چاہے چوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
 البتہ اتع۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ کڑی کا کفارہ نکلا اور دوسرا کفارہ۔ مہم میں ہے پھر نکالے
 تو فاسد نہیں اور اگر کل نکل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاء۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں ہے
 مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ انطیر یہ۔ یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا نہ ہو تب فاسد ہوگا اور
 اگر سو ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ م۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ
 دودا ہون میں سے کسی میں جلع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خولہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
 بہر حال اگر یہ جلع فاسد ہو کہ روزہ یا دن میں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطا ہو مثلاً جو کہ جانے سے داخل ہو گیا
 تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر غصے دونوں راجون سے کسی میں جلع کیا۔ عاصرا۔ و حالیکہ عدا اسکا قصد
 کرنے والا تھا۔ بھلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراک المصلحۃ الثانیۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس غوی کے جو جاتی رہے
 و کفارہ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لکامل البخاریہ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جامع کی صحت دینی
 مع صحت قصد کے پائے گئے۔ مہدی عبور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشرط الانزال فی المصلحین اقبیا را بالافتسال۔ اور
 دونوں جگہ میں داخل ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس افسال کے۔ ف۔ چنانچہ خشفہ غائب ہو تو کھانے والے و کھانے والے
 دونوں پر فصل واجب ہوتا ہے حالانکہ جامع سے وجوب مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جامع مشیر جرم۔ و ہذا لان قضاء الشہوۃ
 یتحقق دونہ۔ اور یہاں واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ و انا ما لک شیع۔ اسانزال ہوتا تو سیری ہے۔ ف۔
 کہ بعد انزال کے جامع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضاء شہوت بدون اس کے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا
 اس واسطے اثر حایا کہ فرج تو محل جامع ہے اور مقعد چونکہ نظری محل نہیں تو شاید رحم ہوتا کہ میں انزال ہو تب کمال ہو گا چنانچہ اسی سنی
 سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجیب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکرہ۔ اور ابو حنیفہ رحم سے نوادر میں روایت ہے کہ
 اگر وہ جگہ یعنی مقعد میں جامع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے نام رحم کے نزدیک۔ ف۔
 یعنی ہام م کے نزدیک حد و حد ہر حد و حد میں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
 حد و تا سنی داخل ہے اور مقعد میں جامع کرنے سے حد نہ ہو چھبہ کے میں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں ہو سکتی پھر ہی امام شافعی کے
 بے شاکر دون کا قول ہے۔ والاصح انما یجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ لان البخاریہ مشکاۃ
 قضاء الشہوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ حد سے حیث طبع حد تک قصد جامع زیادہ
 مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک مرد شان میں کئی بار جامع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جامع کر کے
 کفارہ دیا پھر جامع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ پورا کر دینا مصلحت میں جامع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے عندہ کفارہ ہے اگرچہ
 اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع مینہ ابو یوسف فلا کفارۃ انزل اولہ نزل۔ اور اگر صائم نے مردہ صحت پا چھو یا چھو

سے عمدہ علاج کیا گیا ہے کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ و۔ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہوا بغیر انزال رفتہ بھی نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی م کے۔ و۔ کہ اس کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہو خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کانی شیخ المذنب السنودی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لانی البخاریہ۔ کیونکہ جنابت۔ و۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طبع پوری ہوا اور۔ لکھا بقضاء الشهوة فی محل مشتی۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضاے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ و۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی نزع یا برہ۔ و۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ و۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے نزع یا مقعد میں عمدہ بحالت عدم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالاقلاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ بھرتا ہے نزدیک جیسے مرد پر عمدہ جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ و۔ جب کہ عورت بالفہ نے جبراً گراہ دیکر کے بطبع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا بول میں جبراً گراہ سے کرنے دیا پھر بطبع خود راضی ہو گئی ہو۔ افاضیخان اور اگر بالفہ نے بطبع خود اپنے اور بطل غیر یا بطل یا مجنون کو قابو دیکر جماع کر یا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ اگر لکھ دیکر۔ اور جبراً گراہ کی صورت میں قضاے ہر نہ کفارہ جیسے خمار میں اور اگر روزہ یا دھین تو قضاے بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمدہ عورت کی مطاوعت میں ہر م۔ اور یہی مذنب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رحم کا ہے۔ لکھا قال الشافعی۔ مع۔ شیخ ابن الامام رحم نے کہا کہ اگر مصنف رحم تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المذنبول پر کہنے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مصنف بھی داخل ہو جاتا جس نے رضامندی سے اظہار کر یا ہے۔ مترجم کتاب اظہار کرائے والے مصنف میں قضاے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حوص مال وغیرہ کے تو اظہار یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمنہار میں قیسہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شہدہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر مصیبت کے قصد سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہو گا اور علماء اصحاب نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اتھی مترجم۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ انہذا اتفاق مترجم کتاب ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر جو شہدہ سے منقطع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب اتھی غرض کہ بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجر آکفارہ لازم کرنے کی کوئی معنی نہیں ہو سکتا اور جب تک مقدم کتاب میں نہ تو کوئی معنی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ مع۔ بہ اعلیٰ الظاہری مع۔ بان شیخ ابن الامام رحم نے کافی سے نقل کیا جہاں میں مذکور ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس میں یہ کہ مرجع اظہار کرنے والے فاعل کو ٹھکانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ کچھ میں کرے یا دیر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فوج میں رہا ہو یا نہ ہو اگرچہ مرد مجنون یا بطل سے جبراً کفارہ نہیں ہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دہر میں اظہار کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ ہو گا اور دلیل بھی اسی کو نقصانی اس واسطے کہ بے قضاے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاے شہوت کا محل بن کر گراوے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح غیبت و مرکب مصیبت فہیدہ ہے لیکن کفارہ تو قضاے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود ہیں یا ناقص ہیں فتویٰ میں قابل حجت و استدلال اعلیٰ مع۔ و۔ قال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقہ بالجماع و ہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ و۔ عورت کا واکبری محل الفعل۔ اند عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ و۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مومن دینی عزت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم حاجت سے پوری ہوتی ہے۔ سوئی قول تجب و تحمل عنہا الرجل اعتیاداً ہاں لا انفصال۔ اور شافعی رحم کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے۔ لیکن عورت کی طرف

اسکو مرد اٹھاویگا برقیاس آب انفصال ہے۔ و۔ یعنی جیسے رات میں مرد کے عورت سے جم کر کیا اور نہانے کا پانی دھو کر
 مٹا ہی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہر اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مفتی نہیں کہ اس کفارہ میں دو باہر کے
 متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہو سکتے کیونکہ حدیث میں باہر اتفاق منع مارو کہ کوئی دوسرے سے روزہ
 نہ رکھے اور نہ ناز پڑے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہو سکے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول شل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ
 علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی المتطاہر۔ اور ہماری حجت حضرت علیؓ علیہ السلام کا قول کہ جس نے رمضان
 میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو متطاہر ہے ہوتا ہے۔ و۔ یعنی طہارین جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عذر موم افطار کرنے والے
 پر ہے۔ طہار کا بیان جلد ثانی باب الطہارین آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔
 وکلمہ من منظم الذکور والاثاث۔ اور لفظ من مذکور موقت دونوں کو شامل ہے۔ و۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر دے
 اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الانفصال نفس الوقاع۔ اور اس
 دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عذر اوردہ فاسد کرنے کا جو مرد نہ خالی جماع کا فعل۔ و۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال
 صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ و۔ وقد شارکتہ فیما۔ اور ایسی حرکت پنج
 کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ و۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مردی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
 متعلق نہیں بلکہ جو مرد کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
 ہوا۔ اگر کیا جاوے کہ اجماع عورت مجرم ہوئی گرا اسکے جرماتہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و۔
 لا تحمل۔ اور تحمل نہ ارد ہے۔ و۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے
 خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولای یجری فیہا التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ و۔
 چنانچہ اگر بیشی نے جو رمی کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت
 کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار اذلی ہے جب اسکو عذر ضائع کیا تو اسکی مکافات اس طرح کہ تحریر
 رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال
 کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہر بعض
 متقدمین شائع نے حدیث کا حاصل لکھا تھا اگر ایسے عنوان سے کہ میں حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہؓ سے
 روایت ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک برہہ آزاد کرے یا
 متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہؓ نے کہا
 کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ طہار کے شل کفارہ دے
 پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عوم کماں نکلیگا جب کہ مردوں کا عوم نہیں نکلتا جیسا کہ مولانا
 الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہؓ نے دلیل لی کہ افطار
 کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب یا تہتجی
 یہ او ماید اوی ہے۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کجائی ہے۔ فعلیہ انقضاء
 و الکفارۃ۔ تو اس پر فصار و کفارہ واجب ہے۔ و۔ یعنی عذر کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز جو غذا یا دوا کی طرح
 کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو صرف تغذیہ ہو نہ کفارہ۔ غزانہ المفیتین۔ پس
 کفارہ کی خصوصیت عذر جماع سے نہیں بلکہ عذر افطار سے ہے لیکن جرم کمال ہو تو وہ ہر فضائی و روانی سے جو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہو گا۔ اور یہی امام مالک و جہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسپر کفارہ نہیں ہے۔ حق یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانا غصرت فی الوقع بخلاف اقیاس لا ترفع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ توبہ کے صلہ میں برخلاف قیاس مشروع ہو اور جو جو گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جامع کرنے والا پشیمان و نادم یعنی توبہ کرتا ہو یا اللہ آیات و احادیث میں صریح مخصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا ہے۔ حضرت حل الہدیہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تبہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس بیان نص و ائمہ کے توبہ جس معاملہ میں ہے یعنی جامع میں اسی تک رہیگی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اسپر غیر کا قیاس نہوگا۔ ف۔ یعنی سوائے جامع کے دوسرے عری انظار سے کفارہ نہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلق بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ ائمہ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بر وجہ کمال پایا گیا۔ ف۔ یعنی حدیث در باب جامع دارد لیکن اس سے بقدر ضرورت سمجھ لیا گیا کہ پورے طہ پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحقیق۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ ف۔ جب کما سنے فدائی یا دوائی چیز عدا کھائی پی تو لازم آیا کہ بر وجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ و بایجاب الاعتراف تکفیر عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ البجائیۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا ہرگز کفارہ ہونے کے بچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ مع۔ شرح کما ہے کہ حدیث متفق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ جرم شافعی رحمہ کو کہنے میں کہ ان توبہ سے رفع گناہ نہو نایمی تو خلاف قیاس کے معنی میں اسی وجہ سے فتح ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رحمہ کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جامع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جامع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جامع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کمال ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے فدا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کمال ہو جائیگا۔ مع۔ لہذا اگر صائم کے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا رزقین یا دودہ کے اقسام میں سے یا شراب یا مشک یا زعفران یا کافور یا قابیہ کھایا پیا تو اسپر ہر سے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ انفاضخان۔ اسی طرح سرہ دہری و آب مصفر و آب زعفران و آب باقلا و خرہرہ و آب خیابین۔ دعوہ انگور و مینو وادے و برت کا پانی عدا کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی یا مندر گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا جھوٹا خرہرہ نکل کیا یا کچا گوشت کھایا۔ انحرانۃ۔ بلکہ بدو دار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچا جربی کھائے انحرانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طہ سے کھادے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ مع۔ و تحقیق الذرہ۔ کہ اگر رزقین میں نہ کر کے کھایا۔ یا انگور کی ٹاٹھی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ انفاضخان۔ و انحرانۃ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑی۔ نو زندہ سی نے کہا کہ میری ما سے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی و لذت ہوتی ہے السراج۔ ظاہر ایہ تلازمی کرنی میں ہے لیکن ما جو داسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں نال ہے۔ و الہداعلم۔ مع۔ اگر درختوں کی بیجی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوئل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے کبرے پینے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ اسی تفصیل پر سبب نباتات ہیں۔ انہیں۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چاہا تو بہر صورت اسپر قضاء و کفارہ ہے و اگر ثابت نکل گیا پس اگر اسپر نفروں میں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر نفروں میں نہ ہو تو عامر علی کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ الطیبر۔ اگر لوز یا جوز کو چا کر نلکا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر۔ مع۔ السراج۔ اور ثابت نلکا تو لوز طہ میں ہے جو زمین۔ محیط السرخسی۔ ف۔ اگر نلک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

بھی مختار ہے۔ اٹھارہ بی صحیح ہے۔ ابو الکلام ہم مسئلہ تھا کہ گود خندان پیٹے سے کفارہ ہی پائیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طہ پر استعمال رہا پس بقیاس ریت حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شہوانی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ منقطع کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ داسر تعالیٰ اعلم ہم۔ قال واکفارہ مثل کفارۃ النظار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ نماز کے ہے۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا و دہ دواہ کے متواتر روزہ درہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لہذا روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ وفت یعنی حسین کفارہ مثل نماز کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ وفت انکام سلمہ بن مخر ابیاضی رضی اللہ عنہ جو مع۔ قال قال یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مرثا اور میں نے مارٹا یا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال وافتع امراتی فی ہمار رمضان متعہا۔ اسنے عرض کیا کہ میں سہاست کر لی اپنی عدت سے متعہ رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبہ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبۃ بندہ۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوا کے اپنے اس گردن کے۔ فقال ہم شہرین تھا بعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ بڑھاد پر روزے رکھ۔ فقال بل جائی ما جار فی الامن الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھے جو کچھ آیا وہ نہیں آیا اگر روزے سے۔ وفت یعنی پھر دو مہینہ تک بڑھاد رکھنے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطمع شہین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاؤں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی یفرق من تمز پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوڑے اسے جانے۔ ویروی بقرق۔ اور بعض روایت میں بجا کے فرق کے فرق ہے۔ فیه تمز حستہ عشر صاعاً۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرماسے۔ وقال فرقا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال و اللہ ما بین لاتی المدینۃ احد ارجح منی ومن عیالے۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ داسر مدینہ کی دونوں لاتین کے درمیان کوئی حاجت مند مجھے دسری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے فقال بل انت و عیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ادھیرے عیال کھاؤ۔ یخریک ولا یخری احد اجدک یہ کچھ کافی ہوا اور بدتر سے کسی کو کافی نہوگا۔ وفت محتاج ہستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے طلاق کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکا نانا کوے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تمھو کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے بڑھاد پر روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تمھو استطاعت ہے کہ تو ساتھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خمر تھا جسے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر صدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے بھٹے بڑھ کر محتاج پر مدد کر دن پس داسر مدینہ کی لاجین یعنی حنین کے درمیان کوئی گھر دالے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت مسود عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتیٰ کہ آپ کے آگے دمان مبارک گھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الاکثہ الصحاح۔ حنین مدینہ کے دو طرف دو حصہ ہیں یعنی پھر بڑے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجادت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چار نہیں

ہو۔ خذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ باطل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہو کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جب وہ علماء کا وہی قول ہو جو زہری رحمہ اللہ نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رحمہ کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیسرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہ ہم ہو کہ بجز خصوصیت کماں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراموشی پانے تک اسکو ملت دی جب کہ دو ماہ بعد روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا۔ لیکن ظاہر یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ والکلت یعنی اہل میں نے ارشاد کیا۔ یہ بھی صحاح ستہ میں نہیں لیکن دارقطنی وبقی نے معلیٰ بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح ہے کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلیٰ بن منصور کی تصنیف لکھا۔ کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلیٰ بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جہا باؤنیل کی طرح جس میں پندرہ صاع حبوبہ ہارے تھے اور یہ جب ساتھ مساکین کو صدقہ دینے جا دیں تو ہر ایک کے واسطے چارہ صاع بڑا ہو پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کما جہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں ملت دی اور یہ قریب بقلطہ ہوا دیا کما جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جدید ہے۔ فافہم۔ بجز حدیث میں اول آقا دی رقبہ کو فرمایا پھر پھر سنو تو متواتر روزے پھر نوٹے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کا ملہ ظاہر ہوئی م۔ وہو حجتہ علی الشافعی فی قولہ بخیر۔ اور یہ حدیث اہم شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ فہ۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں منہ ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجہ خلاصہ میں صحیح ہے کہ تخمیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے بیان صحیح ہے۔ ن ت ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنفس علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اور دیگر کی نفی میں کیونکہ حدیث میں بزرگوار دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تنایع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی یسلی کا قول ہے کہ تنایع شرط نہیں ہیں یہ حدیث بخیر حجت ہے۔ م۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوا کے میں جامع کیا۔ ف۔ گویہ جامع عرفی نہیں مثلاً سان کے درمیان آکر ذکر کو استعمال کیا دانتہ اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر ثبوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجوہ الجمع معنی۔ کیونکہ جامع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جامع نہ ہوا۔ ولا کفارہ علیہ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لان عدم صودہ۔ کیونکہ جامع کی صورت عدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک رحمہ کے۔ ع۔ و لیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارہ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضاء رمضان یا فرض کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجناۃ۔ کیونکہ رمضان میں عشاء توڑ دینا جرم میں بہت بڑا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یجوز بخیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاش نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑھ جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے جھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس اجتہاد قیاس ہے۔ ومن ائحقن۔ اور جس آدمی نے حقہ لیا۔ ف۔ یعنی تل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پونچائی۔ ف۔ واستعط۔ باسوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اور پردہ رخ میں بڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں بچکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوا سے تیل وغیرہ بچکایا۔ الفطر۔ تو میری موت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔

یا خشک کسی سے افطار نہ ہو گا۔ ولو افطرنی احمیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکانی تو افطار نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ ادا نام محمد کا قول ہمیں مضطرب ہے۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان ینہ و بین الجوف مضطربا ولما ینخرج منه البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احمیل احمیل اور جوف کے درمیان راہ ہونے کی ہے اور اسی جوف سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفہ ان الامانة بینہما حائل والبول یشیع منه۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احمیل اور جوف کے درمیان میں شانہ حائل ہے اور پیشاب احمیل سے ترشح ہوتا ہے۔ و لیکن تحقیق اسکی اجزاء کے علم ترشح سے ثبوت ہوئی لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و بذال یفس من باب النفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے ہے۔ ف۔ اور ترشح میں غلام یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوثی ہو بذریعہ حکم کے روان ہو کر شانہ میں جمع اور وہاں بذریعہ نصبتہ اللہ کر کے خارج ہوتی ہے فعلی بہا قول ابی حنیفہ رحمہ صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی طرح میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرنا ہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ ومن ذاق شیئا بقلہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہیں ہوا لعدم الفطر صریحاً ومعنی کیونکہ فطر کی صورت دینی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ و لیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعریض الصوم علی الفساد۔ کیونکہ احمیل روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر جاوے محیط و قاضی خان میں ہے کہ نوذی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شور بہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ مویکرہ للمرأة ان تمضغ بصیبا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چاوسے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائفہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ ولا باس اذا لم تجد منہ بد اصیباتہ للولاء لاتی ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چاکر گھلاوے لغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھنے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو۔ ف۔ فسد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسامہ نہ ہو۔ محیط۔ اور قتادی مترقن میں اسکو مکروہ رکھا۔ مع۔ و مضغ العلق لا یفطر الصائم۔ اور علق چبانہ روزہ دار کو نظر نہیں کرتا۔ لانه لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتکاً یفسد لانه یصل الی بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہو تو روزہ فاسد کرنا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جائے ہوں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتکاً لانه یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرنا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ نہیں ظاہر ہوا کہ سفید ملتہم میں کچھ خلاص نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم۔ مگر علق چبانہ روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ احمیل روزہ کو فساد دہرے پس کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولانہ یتیمہ بالافطار۔ اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ شرم ہو گا۔ ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو مجری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا فائدہ ہو۔ اس باب میں حدیث فرمائی ہے کہ تمہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ للمرأة اذا لم تکن صائمة یغیاہ مقام السواک فی حقمن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علق مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علقہ۔ بتا برآئکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔

فت۔ اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو کردہ نہیں۔ وکیل لا یتحب لما فیہ من التثبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو ملک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فشر اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولایا باس بالکحل و دہن الشارب۔ اور سر مرد لگا اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانه نوع الاتفاق و ہولیس من منظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش موم کے منع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء و الی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سر مرد لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا۔ فت یعنی مستحب کی طرف اہل کیا ہے۔ فت موم عاشوراء کا مذہب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سر مرد لگانے استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سر مرد لگا اس سال اس کی آٹھ دہ رات سے نہ رکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن ابی حزمی نے موضوعات میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ ماتم کے سر مرد لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ یان ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا نقل روایت کیا ہے فقہ میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجمع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سر مرد لگانے میں حر و شبہ ہے کہ قاطان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن ابی حزمی رحمہ اللہ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فانعم اللہ تعالیٰ علیہم۔ ولایا باس بالاکتحال للرجال اذا قصدہ التداوی دون الزنیۃ۔ اور سر مرد لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دو اکراہا مخصوص نہ زنیۃ۔ فت کیونکہ سر مرد عورتوں کی زنیۃ معروف ہے نہ اور حال جائز ہے اور وہ شہین و در کرنے اور دقاس کی بیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون خمر کرنے کے واسطے جو تاجریہ و نفس کی دہری ہے اور زنیۃ و بطل ضعف نفس ہے۔ مفت میں کتاب ابو کہ بہت سی احادیث میں شکر انگلی کرنے و پریشان ہال و در کرنے کی تاکید و اور جو اور غیر احادیث میں زنیۃ کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زنیۃ کا مریخ و بدن کی آسائش ہے جس سے وہ ڈول و بیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور بطل کا مریخ شہرائی رکھنا اور بتدبیرہ خصال کی مناسب جو بات نمود و در کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر بخل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد متقی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے پس اگر اگر تکمیل میں ہل ہو یا پریشانی و در کرنے کا بخل چاہے تو سر مرد لگا دے۔ کنگھی کرے۔ فت تحسن دہن الشارب انما لم یکن من قصدہ الزنیۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ آسا قصد زنیۃ نہ ہو۔ فت یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانه یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ فت اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت ترمذی وغیرہ سے خاص ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرفی وہ ہو جو بالوں کی سبیدی سے پہلے جوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سرخ یا مائل بسرفی ثبوت ہے اور سیاہ سے مانعت روایت مرفوعہ بن داس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ و لا یفعل تطویل الخیۃ اذا کانت بقدر المستون و ہولیس و ہولیس اور دائرہ میں ہر حالے کو دیکھا کہ چاہیے جب کہ دائرہ بقدر مستون ہو اسدہ ایک مٹھی ہے۔ فت اور نہایت میں کہا کہ ایک مٹھی ہے جو بڑھے اسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ دائرہ کے طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنا واجب نہیں لکن غایت یہ کہ جو آہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر بن الخطابؓ کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ منجھون کو زینت دو اور داری برہتی چھوڑو۔ جواب یہ کہ خدا بن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داری سے ایک ٹمبی سے زائد کتراتے تھے۔ کما رواہ احمد والیوداؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کہ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ منجھین رتو اور داری برہتی چھوڑو تم جو سیون کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم پس اخیر حلقہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں منجھوں کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ منجھین برہتے اور داری کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ داری میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو کسی نے باع نہیں کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داری برہتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرتا ہے کہ اگر اسکو جو سیون یا ہنود وغیرہ کی طرح موٹے اور بے نہیں کیا۔ اسکا اکثر حصہ کترادے۔ میں کتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ منجھون کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داری وہ لوگ منڈاتے یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور برہنا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اپنے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور عینی معنی سے محبط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داری جب بڑے جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنودن و چہرہ کے بالوں سے لے لے جائے کہ متفقون سے مشابہ ہو جاوے۔ انتہی بتر جا۔ اور مبطو میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جو رودن کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے جنی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آرائش ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہوا مردوں کے واسطے زنانہ سنار مرد موم گر مردانہ آرایش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے بچے اٹھایا۔ تو پوچھا گیا کہ ای ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا عیب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ مغزور و موقر ہے اور ہایہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھڑی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبطو و محبط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح ہے اور اللہ تعالیٰ جو العظیم الخیریم۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداة والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالک رحمہ نے کراہت سمجھی۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خلعت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خلعت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی و سنن وضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو شخص نمازی و متوجہ کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث کتاب قوی ہو گئی و جہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بتری بیان فرمائی۔ من غیر تفصیل۔ بتر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قبل اہل وقت یا آخر وقت یا نہ خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود و هو الخلو ف۔ اور شافعی نے کہا کہ بعد زوال کے کہ وہ ہے کہونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ کما فی الصبح۔ فشاہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون حقیقہ کے نزدیک بھی غسل سے نائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اگر تو خون کا رنگ ہو گا اور خوشبو اسکی مشک کے ہوگی۔ کما فی الصبح۔ قلنا جو اثر العبادۃ والایق بہ الا خفاء بخلاف دم الشہید لانه اثر العظم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے بر خلاف خون

شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافروں نے انکار توحید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی درزی و میل نائل ہوتا ہے اور خلوت نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابرانی ریشمی بیانک کہ کچھ کھا ہے پیے۔ چنانچہ طبرانی رحمہ نے عبد الرحمن بن قنبرہ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ وہ کون ہیں کس وقت مسواک کر دن۔ فرمایا کہ جس وقت تمہارا پیچھا ہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے کر دیتے جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوت عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ! حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوت ضروری اگرچہ مسواک کرے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرمائے کہ عہد اپنے منہ بدبودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اسکے جو کسی باران قبلہ ہو کر چارہ نہ پادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جاتا وہ آتش و نفع پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی میں کہ عباد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے دم غبار آلود ہوں شلا سوار سی نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کر لے اور اسی قسم سے یہ کہ جس مکان مسجد سے دور واقع ہو تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہو اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے بھڑو یاں سے چکر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ نفس الفتح۔ اور تحقیق لطیف ہے۔ حافظہ ہم۔ ولا فرق بین الطلب الا خضر و بین الملبول بالمار و المار وینا۔ اور واقع ہو کہ کچھ فرق نہیں مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے جگہ کرنے سے جو بدیل صوم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رحمہ سے مروی ہوا کہ پانی سے تری ہوئی مسواک کر دے ہے روایت ضعیف ہے۔ (قروح) عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے سوال رکھنے میں کچھ مفاہیہ نہیں۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے کہ یوم عید کے بعد متصل بہترین یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر مانا افضل ہے لیکن حوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زبانی لاگمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھالیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھیں جیسے بعض جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شمش عید رکھنے میں دینا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو کر دہ رکھا کیونکہ جو مستحب بعضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا بہتر ہے میں دور روزہ کر کے مستحب کافی الظہیر ہے۔ م۔ ص۔ یوم افطار دوم اچھی دانتوں کے بیٹھن دن و نام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک کر دہ تھوڑی ہے حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضی خان۔ پس اگر حدیث سے لگنا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو مجھے طلاق ہے اسنے عید کے روزہ رکھا تو پھر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھ کر تو روزہ یا تو اس پر قضاء لازم نہیں ہے۔ اگلے ہی قاضی خان نے فرمایا صوم اوصال کر دہ ہے اگرچہ دور روزہ ہو بطرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چاہیے دالے ایک روزہ دو روزہ پانی سے اسی واسطے افطار کر لینے ہیں اور اگر بیکار ہے باوجود سببی نوح کر اہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت ہو سکتی ہے کہ کھڑے ہو کر ناز یا قہرات وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تھوڑی کر دہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رخصتہ فتنہ کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم اللہ بہر کر دہ ہے بطرح کہ تمام سال میں کسی روزہ افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مفاہیہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روزہ افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ المصنوع۔ یہی صوم داؤد و نو ہے جسکی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر شفقت اور اسکو مالوت چھوڑ کر خیر اسنے میں پاکیزہ کرنا بہت خوب ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روزہ روزہ رکھنا۔ القاضی خان۔ اور صوم عاشوراء جب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم یعنی نوین ذی الحجہ سو اے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ افطاح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک
 تھا روز جمعہ کا روزہ تا عند دو غنہ و غنہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ الحج۔ لیکن جمعہ کی ناز کے ساتھ ضعف نمود نہ کر وہ ہر اور حدیث
 مانعت اسی معنی پر محمول ہر صوم۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نوروز سے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ افطاح۔ کمزور
 میں سے ایک یا دو عشاء دار۔ محیط السرخسی۔ یوم نوروز یا شیجر و انوار جب کہ ان ایام کی تعلیم کے لیے عدا ہو۔ انظیر ہو۔ مکہ ہر جب
 روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ اتفاقاً ضیخان۔ مکہ تو ہر یک صوم عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے کر دے۔
 حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کر دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا عاصم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الحجہ ہر۔ او بیٹی
 و ان و بن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ لہذا سراج۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں ملے ہو تو اسے اجازت ملے روزہ نہیں
 حاصل۔ یہ فصل ان عذر و ن کے بیان میں جسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذر و ن سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔
 اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چار حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف نہ ہو پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ برباد
 نہ ہو ششم۔ سخت پیاس و خفقہ سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان نفل کا خوف ہو۔ دس۔ کان لٹھا
 علی رمضان فحاش ان صام ازداد مرضه افطر و قضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
 مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اسطرح کہ اول سے بیاد ہی شروع ہوئی اور رمضان
 رہی یا رمضان میں کسی دقت بیمار ہو گیا۔ بھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
 ہے جیسا کہ عامہ نما کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو نظر طاہر آیت عذر ٹھہرائے ہیں۔ بھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول
 جبکہ ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔
 سوم شاق گر۔ ذرہ سے نہیں بڑھتا۔ چارم شاق جو روزہ سے بڑھتا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرے مرض ہو جائیگا۔
 ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ خفقہ سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہو شاق کمزور
 جسکو دن کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
 پنجم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ خیال ہے کہ کتاب الغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع منیر
 میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدہ من ایام آخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
 ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ فضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
 مسافر ہو۔ مع۔ وقال المشافعی لا یفطر و هو یعتبر خوف الملک او فوات العفو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رحم
 لہ کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو نازل ہونے کا اعتبار کرنے میں
 جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ و نحن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تقضی ولی الملک فیجب لا احترازا عنہ
 اور ہم کہتے ہیں کہ غرض کی زیادتی اور اسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے تبدیلی
 خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الامام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی نفل ہمارے قول کے ہر
 کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حج و مشقت اٹھاوے ہیں اس میں تو اتفاق ہے اب رہا حج
 و مشقت کا مدار تمہا میں اجتہاد جاری ہو کہ حج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ بھر خوف بھی
 ایام مرض کی ما سے ہے یا نہیں۔ بھر مریض کی ما سے خالی وہم ہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیبان
 کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر ہو اور بعض نے کہا بلکہ عداات ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہو کہ روزہ سے بھر
 آریگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے سدا رہنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں۔ مع۔ ہندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہو تو افطار و قضا کرے۔ التمر تاشی۔ کار بیکر کالی
 میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے
 خیس کام ہیں۔ انصاف۔ منع۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ بیشیے نازیرہ سیکگا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیشیے پڑھے
 اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں
 اور یہی امام بقائی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کار بیکر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے
 اور یہ نہیں۔ اور اگر فازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فحشاء و فحشا کے مقابلہ کرے گا پس نجوت ضعت اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
 خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ منع۔ پھر دافع ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو
 بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کنا قبل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر کیسا ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں
 کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہیں کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یعنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ
 شفا قرات خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بجا ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ موم میں مریض وہ ہے
 جو صدمہ ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شریع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا
 سخت سواری اس میں تخیف نہ تھی چنانچہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم سے منواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں لگتی
 لہذا ہمیں کوئی تید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فافہم۔ و ان کان
 مسافر الا یتضر بالصوم فمفصل وان افطر جائز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
 رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ فی ہی قول مالک و شافعی رحمہما۔ منع۔ لان السفر لایعری عن مشقة
 فجعل نفسه عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ و در اس میں مشقت کی شرط
 بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخفف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہوتا
 ہے۔ فی جیسے بعضی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کو نہ منقصا الی اخرج۔ تب شرط لگائی
 گئی کہ مریض ایسا جو صمیم روزہ سے حج و مشقت لاحق ہو۔ فی یعنی مرض میں اس شرط سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی
 اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فی نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ منع۔ افطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ
 وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بلیل قول حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا بیکوکاری سے نہیں ہے۔ فی
 اور تم لازم پکڑو اس شخص کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم و المختصر فی البجاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں یس
 من ام براء صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ منع۔ ولکان رمضان افضل التوقین۔ اور باری دلیل یہ کہ
 رمضان دو وقتوں میں ہے افضل ہے۔ فی یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر
 ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ انبی صلی
 برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
 جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت ہو چکی تو کمر اٹھوایا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے
 رکھنا غریب ہے اور افطار رکھنا نصحت ہے۔ فخر الاسلام ع۔ اور نصحت سے فریت ادلی۔ فکان الادا دفیہ اولی۔ تو
 رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ فی جیسے مجڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا نصحت ہے لیکن پانون دھونا غریب و ادلی ہے۔
 م۔ و ما رواہ محمول علی حاکم الحمد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اسوقت کہ مسافر
 کو جلد و مشقت لاحق ہو۔ فی پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ کبرہ ہے جیسا کہ نجم الاثمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام مصنف

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن العمام رحمہ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا حدیث مذکور سے کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا آخرکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شائی ہو اور جو حدیث روایت کی ہے اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت علی علیہ علیہ وسلم نے ابو حامد دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تو بے پایا کہ بیس من البراء الصیام فی السفر بیون ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراخ انیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگو کر پی لیا پھر کیا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں میرج ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ شوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقفی میں ہے کہ آپ نے اول ایک روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان حادثہ کو جد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا چاہا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ انظار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور منظر ہوتے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انہیں میرج روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے بیس من البراء الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں انظار کرنا روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں انظار فرمایا۔ مترجم کتاب ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد میں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن العمام رحمہ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا مسخ ہو۔ فاقم۔ معتم۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اسپر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے معیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ ہر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کتاب میں فرمایا۔ واذامات المریض والمسافر وجہا علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر ہو گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم نہیں ہے۔ وفت۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر آپ قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فائدہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ اگر اندیشہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قعدہ من ایام انتم یعنی دوسرے ایام میں سے اگلی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ توجہ حالت سفر و مریض میں مریض تو آخر قضا نہیں۔ لاناہم یدرکوا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا و لو صح المریض واقام المسافر ثم مات۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر معیم ہو چکا پھر دونوں مریض ہوئے۔ لزمہما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ وفت۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مریض سے ۶۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بند تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا جو پوری قضا لازم ہو جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر البصحة والاقامۃ - بقدر صحت و اقامت کے - لوجود اور اگر ہذا المقدار کیونکہ اور اگر حدت اسی قدر حاصل ہوا - فت - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہوا اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب ادا اور رمضان ہے اور اس کے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جس دن سے ہر ایک اپنے روزے کا سبب جو اور باقی دن اسے نہیں پاتے - اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب اگر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدہ نہ واجب الا حقیقۃ بالاطعام - اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت اپنے واجب ہے - فت - یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور قضا قضاء نہیں رکھے تو مرتے وقت اپنے واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے نہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا چرے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور دے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے - اور براہ مردت و حق نفوت ادا ہو ہی کرنا چاہیے م - پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے و ذکر الطحاوی خلافاً فیہ میں ابی حنیفہ والی یوسف و میں محمد - اور طحاوی رحم نے اس حکم میں در بیان امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - فت - اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی - ولین للمصحح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - فت - امام ابو بکر اہل حاصل رازی نے کہا کہ مجھے امامون سے کچھ اختلاف کی رعایت نہیں پہنچی بلکہ مشورہ یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ امامون میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مرعیض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے - مع - وانا لاختلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے - فت - چنانچہ مرعیض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ روزے ہیں - پھر اچھا جو کر مثلاً ۱۵ - روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا جہنہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضاے رمضان و نذرین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - ولفرق لہما ان النذر سبب شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - فت - یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور اگر نیک اصل وقت ہی جو وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق الخلعت - تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا - فت - گویا اسے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور نذر است اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مرعیض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے - م - و فی نذرہ مسئلہ - اور اس مسئلہ قضاے رمضان میں - سبب اور اگر العتہ - ادا کا سبب حدت کا پایا ہے - فیقتدر بقدر ما ادرک - تو جس قدر حدت کا زمانہ چاہے اسی قدر وجوب رہیگا - فت - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا - اور امام محمد رحم کے نزدیک بندہ کا اپنے آپ پر نذر سے واجب کرنا کچھ امدتوں کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - ان نزاری رحم نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بیہوش ہے اور گویا اسکے رد و امان کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اس کی حدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط سمجھتی ہے اگر اس قوم نے اقوال اسے کو نہ جانا تو اس کی جانت ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - یعنی رحم نے جواب میں کہا کہ یہ ان نزاری رحم کا تعصب ہے اور جو کوئی صحیحہ پیدا ہوا

اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علماء حنفیہ کے غیروں نے حج کی چنانچہ ابو محمد ابن عبد البر رحمہ اللہ معروف کہ طحاوی
 سے ہے کہ طحاوی رحمہ اللہ کوئی مذہب تھا لیکن امام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے منہج میں لکھا کہ امام طحاوی
 فقہ ثبت نہیں فقہ فاضل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پیرکاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ دنیا میں کہا
 کہ امام طحاوی احد اثبات الاشیات و الحفاظ الجہادہ۔ یہ بہت بڑی بیعت ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام فقہ
 ثبت جہاد امام بخاری و مسلم کے ہر ایک وفاق فقہ و استنباط میں وہ اکثر دن سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ بھٹون کتاہون کہ انوار
 کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ آئے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کتا
 ہوں کہ یہ تحقیق شیخ متقی ابن الامام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذرین جب مریض نے کہا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک
 کے روزے ہیں۔ تو فرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہو نہ اگر مریض میں مر جاد سے تو قدر کی
 وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر نہ کو گویا معنی میں معلق بشرط یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے
 مجھے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ فاضل بالغ کلام نامکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب بنفقد
 ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی توکل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاء رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے
 یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الافادہ ہے جیسا کہ مبوطین کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جواد کا سبب ہو ہی قضاء کا سبب ہے نہ
 شریع اکثر میں زلیعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادا شروع
 کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کو کو کہوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا
 سبب ہونہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو
 رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ کی
 روایت ہے یعنی الفتح۔ لیکن فیما یشیخ الحدادیہ میں ہے کہ ادا کا سبب ہی قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب
 ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضاء میں ادا نہیں بلکہ عین واجب کے قتل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ
 رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے قتل صوم ہے پھر قتل دینی کا سبب اور اک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں
 ہے بلکہ قتل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت توکل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ وقضاء
 رمضان ان شأ فرقه وان شأ تابعہ۔ اور قضاء رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے ادا اگر چاہے تو پورے رکھے۔ ف
 یہی ایک جماعت فہم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا اطلاق النقص۔ وجہ اطلاق النقص کے۔ ف۔ یعنی خود تعالیٰ خدمت میں
 ایام ہنر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار ہوا اگر دین خواہ پورے رکھ کر جو یا متفرق ہو۔ لیکن المستحب المتابعہ سارعة الی
 استیصالہ واجب۔ لیکن پورے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں سارعت ہو۔ ف۔ اور یہ سارعت با حادیث و اشادہ
 آیات مستحب مرفوع ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض غیر مہذہب کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش
 ہے تو اس کا جواب ہے کہ اگر خود اس سے بھی نکلے کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پورے لازم ہو فاضل۔ وان اخرہ حتی دخل رمضان اخر
 ادا اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی بنا تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لاشئ فی وقتہ
 کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ ادا سارا صوم اس پر مشتمل تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاصل بعدہ۔ اور اول کو
 بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لاشئ وقت القضاء پورے
 یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولانہ فی علیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر
 بغیر فدیہ ایسی تاخیر کی تو فدیہ بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ ادا ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔ لان وجوب القضاء علی

وہ وقت ہے
 فقہ حنفیہ
 کہ واسطے مثال
 ہونے میں ام

الشرائی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تقدس کی ساتھ ہے۔ فت۔ فی الفور میں ہے۔ حتیٰ کان لہ ان یطوع۔ حتیٰ کہ مہر قضاء ہو کر
نقل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فت۔ پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب شرعی ہے اور آخر عمر پر انتہائی سے ہو جاتا ہے۔
ابعد من یمنی پھر اس وقت نذیر کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ اور اگر غمی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب
ہر لیکن صحیح قول اول ہر حج۔ والحاصل والمرضیع اذا خافنا علی انفسنا او ولدینا ان یفترقا وقفنا۔ اور حاملہ عورت اور
دودھ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ انظار کریں اور قضاء کریں
وقھا الحج۔ منع حج کے واسطے۔ فت۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حج ثابت ہے۔ م۔ اور ناسی بر اہل اہل کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں
کہ یہاں مرض سے مراد دانی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکا نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ
بچہ کا باپ یا والد مر ہو اور بچہ مان کے سوا کسی دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا۔ مع
شیخ متقی ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رحم نے کہا۔ اور وہ یہاں۔
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا نہیں خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکا
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرض عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو انظار کی اجازت ہے جب کہ وہ
مضر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے
جو واجب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لائنہ انظار بعد۔ کیونکہ یہ انظار کرنا عذر سے ہے کفارہ
تو قہری انظار میں ہے۔ ولا قدیر علیہا خلافاً للشافعی فیما اذا خاف علی الولد۔ اور دونوں پر نذیر نہیں بخلاف قول
شافعی کے جو نذیر کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضی کے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ وہو یقہرہ بالشیخ الغسانی
اور شافعی اسکو بڑے جھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ یرین منی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی ہو نہ ہو تو بچہ ہی بچہ عاجز
کی وجہ سے انظار ہے تو نذیر واجب ہے۔ ولنا ان القدیۃ بخلاف اقیاس فی الشیخ الغسانی۔ اور ہماری دلیل ہے کہ بڑے پورے
کے حق میں نذیر دینا برخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو سبوتا دعا و شہس سے روکا ہوا رکنا۔ اور نذیر ہیسی سکیں کو
عوب سیرا سودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والقطر بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور کچھ کہ سبب سے انظار
کرنا بڑے جھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لائنہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلاً۔ کیونکہ ہر حاجت میں تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الغسانی الذی
لا یقید علی الصیام۔ اور وہ بڑے جھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع السراونی میں کہ ایک شیخ فانی وہ کہ
واکرنے سے عاجز اور اسکی قوت ٹوٹنے کی امید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ یقظہ۔ تو وہ انظار کرے۔ فت۔ یعنی
روزہ نہ رکھے۔ ویطعم کل یوم مسکیناً کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رحم کا مختار یہ کہ اس پر نذیر واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہو تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول بظہر استدلال قوی ہے کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اعاقہ سے ہے اور اسباب افعال کے سبب
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سبب ہے نذیر مسکین کا کھانا ہے۔ وقیل معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یدفع ہے چنانچہ عطار رحم نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

وہی کہ جسکی طاقت سبب ہے نذیر مسکین کا کھانا ہے۔ وقیل معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا معنی لا یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یدفع ہے چنانچہ عطار رحم نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ پڑھے جو من مودعوت کے لیے ہر جنگ و طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزکہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرد راہ تفسیر کو سننا ہو گا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ یعنی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تالدر تقوۃ ذکر یوسف۔ یہاں بالاتفاق لا تقوۃ یعنی میں تو کہ تعالیٰ یہ میں اللہ لکم ان تفعلوا یعنی ان لا تفعلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رد اسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدو ن حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتدا میں یہ احادیث تھی چنانچہ سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو نوگز دن میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نے نازل ہو کر اسکو منسوخ کر دیا یعنی منسوخ۔ یعنی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا قطعاً بیسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رابع۔ اور چاہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس پر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اس کے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں رکھتا۔ فاسر تعالیٰ اعلم بالاصواب۔ م۔ اگر شیخ فانی سفوف میں جو بھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے سختی کی۔ صفت ۲۔ و لو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی ہوتی حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ بطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط التحلیف استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ بنو امیہ شرط دائمی عجز ہے۔ فنی یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض میں گھر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ بین مینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکو حیض آگیا تو مینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ نفع۔ پھر ظاہر ہے کہ عاجزی دائمی سے مینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا بغیر چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہو تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر فقیہ رمضان احادیث کی بنا تک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر بھر سدا سے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر جو بخل عیشت کے عاجز ہوا تو افطار کر کے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ بغیر برقرار ہو گا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ غلشی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر دائمی ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہو تو جائز دن میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یا نہ تک کہ فانی ہو گیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم فذر میں بردہ آزاد کر نیکنہ پایا اور وہ شیخ فانی نے پایا انجام کو ہو گیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ وغیرہ کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو نہائی ترکہ سے جائز ہے و اخرج ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر نیوالی و دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اس میں مقدار مخصوص ہے اور فدیہ میں طعام مخصوص ہے۔ صفت۔ ومن مات و علیہ قضاء رمضان فاصوبی بہ طعم عنہ ولیہ لکل يوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیرہ اور جو شخص مرنے لگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے اور اصالہ کیوں یا ایک صاع خرایا جو۔ فنی۔ اخرج القدر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ سیر خوراک کافی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گھوٹل پاؤں وغیرہ کی بھی خصوصیت ہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہو گا ولی مذا اگر

قیمت دینا چاہئے تو میری کے حساب سے قیمت جائز ہو اور جو کتاب میں مذکور ہو اس حساب سے اولیٰ ہو۔ واسطہ تعالیٰ اعظم ہو۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہو اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہو جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہو خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لہذا محمد بن عیسیٰ اللاداعی آخر عمرہ فقہار کا شیخ الفانی۔ کیونکہ انہو عمر یعنی مرنے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ ورنہ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے بیچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضاء واجب ہو۔ تم لاید من الالبصار عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضروری ہمارے نزدیک۔ ورنہ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر حکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کما فی قاضی حنا حلفا للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ورنہ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے ہم مع۔ و علیٰ ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ورنہ چنانچہ حبیبر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرنے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کر کے دجو با۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو بعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی اس فرضہ الہی کو بندوں کے فرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ورنہ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو فرضہ الہی ضرور مل زیادہ حق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی بجز فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ورنہ تو جیسے بندہ دن کا فرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے اسی طرح فرضہ آئینہ بھی نیابت کی نیابت میں وارث ویدے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ فرض خواہ کو ہو بوج گیا اور حقوق الہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضروری ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کمی غلو میں نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبارت نہ ہوئی سم۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و لا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ورنہ تاکہ نیت کے ساتھ انہی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ و ذلک فی الالبصار دون الودائتہ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ورنہ حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لہذا جبرتیہ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے ورنہ یعنی خود اختیار ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرنے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ ہانت لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مگر مالی پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقرر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض تعبیات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں حشامن ہیں مگر ان کے لڑکی معاف کر دے ہم۔ تم جو تیرے عتبداد۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے۔ ورنہ یعنی خیر خواہی ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ بعتبر من الثلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہو گا۔ ورنہ بخلاف بندوں کے فرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاویں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے تو ابتدا کی قید اس واسطے کر دی کہ آخرتہ مال ایک حق واجب کا بدلہ ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرنے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ اس پر سالہا سال کی قضا سے رمضان کا

فدیہ شلّا دو سو روپیہ جوتا ہو اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہو تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو چند تہائی ہو ہی جائیگی اور داروں پر زیادہ واجب نہیں مگر اگر دارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے موزث کو مواخذہ آخرت سے بچھڑا دیں بشرطیکہ سب دارث حائل بلوغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جو از قطر روزے میں مخصوص ہوا ہر دم۔ والصلوۃ کا الصوم باستحسان مشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ فضاے ناز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ ہال جائز نہ ہوا اور نہ ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جاننا کہ کیونکہ دونوں عبادات بنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز ہال نہ ہوتا لہذا اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور قریح بہت دماثر ہے۔ پھر محمد بن مقاتل ہم پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نماز میں ہنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عائہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوۃ تعبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوا صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ الا اعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہر دم نفع مسئلہ یعنی شہرون میں مالدار میت کے واثین حسب مقدار اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤن و حافظون کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و فضا نمازین روزہ کے تم پر ہیں بعض اس مال کے۔ پس یہ ہر صحت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی فضا نمازوں و صیام رمضان زہد کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر فضا نماز کس قدر ہیں تو اسکا جملہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ شلّا دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بجات بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ دارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر دارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ ہیں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو دارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب ائیمیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آدگی جلیخفظہ اللہ تعالیٰ ہوا الموفق ہم۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھگا اور نماز پڑھگا۔ یعنی اگر میت کی فضا روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و دارث پھر دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ بان ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ امہ عینی رحم نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد و ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے فضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رحم کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مر گئی اور اسے ایک ماہ کے بعد سے بین تو کیا میں اسکی طرف سے فضا کر دوں یا نہیں فرمایا کہ اگر میری ماں پر فرض ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ ہنئے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا فرض اس سے بڑھکر ادا کے لائق ہے۔ سعادہ بخاری و مسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مر گئی اور آپسرمم نذر ہے۔ انہم آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ صحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری ماں مر گئی انہم۔ صحیح۔ سواد بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں ہوا اسلئے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے عسکہ ہا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مراد حالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ صحیحین۔ یہ روایات میرج میں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے مباحثہ

کیا کہ اول تو ناز کا قہر تھا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ میں جہاں رہنے خوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے مدد نہ کرے اور کوئی دوسرے سے ناز نہ کرے۔ بعد ازاں انسائی اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی اور آخر میں زیادہ کر کے ابن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہوتا اسکے واسطے مدد دے اور قریبی کر۔ پھر حوالہ میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا مادی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی نہ منسلک نسخ پر اور ایسی کے معید وہ کہ جو مالک نے کوطاہ میں لکھا کہ یہ خبر بونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آئے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے مدد نہ کرے یا ناز نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہر کر کوئی دوسرے کی طرف سے ناز و روزہ نہیں کر سکتا۔ غرض اس فتح مترجم لکھا کہ ہمیں انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا معصوم ہے اور ابان جہاں رضی اللہ عنہ کا فتویٰ عمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ بان فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیرہ کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلافت رعایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اندیشہ ضرور نہیں اور امام مالک کے مبالغہ نہ کرے میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر کسی پر اتکا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ با اتفاق حجات ہے اور ولی کی نسا ز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا اگرچہ جائز ہو جائے لیکن ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہر کر فدیہ دے اور بدیعی جہاد نہ کرے خصوصاً جبکہ حدیث مرفوع میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے اگر دریافت کیا میری ان پر روزے کسے یعنی اپنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے ادا کر دوں۔ اگرچہ ساتھ عورت کے جواب میں کہ صومی عن لیک اور حدیث ام المؤمنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ صریح خود فعل مؤمن ہیں۔ مگر زایل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مروج معنی جو کسی دلیل کے بنا۔ فانہم والہ تعالیٰ اعلم۔ ومن فعل فی صلوة التطوع اذنی صوم التطوع ثم انفسہ۔ اور جو شخص کہ ناز نفل میں باروزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فت یعنی ناز نفل کا تحریف باندہ یا اور روزہ نفل کو نیت سے طبع فجر بر شریع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدتاً اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش کی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتیٰ کہ سلام دکلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم ہے کہ اسکو قضا کرے۔ فت یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضا کرے۔ بعد اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ نفل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ روزہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ فت۔ و امام احمد کے کہ مطلقاً قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہذا شریع بالمودعی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ تو نفل روزہ یا ناز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ فت یعنی فرض میں واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکو کاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ اعلیٰ المحسنین من سئل یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ظاہر مہالم ترجیح ہے۔ تو جس روزہ یا ناز کے ساتھ اپنے نیرج نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا۔ فت۔ مدہ خلافت آیت کے اسپر گرفت لازم آوے گی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جب میں و دھرم ٹھائے کہ انکو صدقہ دیا پھر سترے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔ م۔ سولتا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و ناز کہ ادا ہو گئی۔ فت۔ اپنی ذات سے بیع و نفل زائد ہے لیکن جب اسکو شریع کر کے ادا کر کے لگا تو ہمیں ایک صفت پڑی کہ۔ قرینہ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ فت۔ اور دونوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تو طلو اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فساد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل جو نہ کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب حیسانتہ بالمفہمی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے یہاں تا بدیرتہ نام کر بیٹے واجب ہے۔ فت۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتیٰ کہ چاہے اسکو کبھی شریع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر منقذہ کے شروع کیا تو اہل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ وادوا واجب اخصی وجب انفسا وسترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تھا اسکو ادھور چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ فت۔ اگر کیا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی جواب یہ کہ انظار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ مصالح کی احادیث میں کثرت یہ استعمال ہو چکا ہے تو معنی یہ کہ شخص نفل روزہ رکھتا ہے اس پر کوئی حکم انہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حکمران جیس کا بیہ کرنا جو تمہارا ایک بھائی ہے سنا ہے لاؤ اور میں نے تو عام صحیح کی تھی سب آپ نے اس میں سے کہا یا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا مذہب میں واجب نہیں ہے چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ مقتدی بن بغیر غزوہ تبوک کے قضا کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق فیاض بھی بقول صحیح غزوہ چبا حیدر ابو جحیفہ روایت بارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے جس حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے حلو سے جیس متبادل فرمایا اور لازم نہیں ہے کہ آپ نے قضا نہیں کیا۔ حالانکہ قضا کا حکم دوسری حدیث میں صحیح ہے جسکو ابو داؤد و ترمذی و النسائی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزہ سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے بیادرت کر کے حضرت علی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی رحمہ نے اسکو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن جہان نے اپنی صحیح میں اسکو حریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرو بن عائشہ روایت سے موصول صحیح روایت کیا ہے اس طرح طبرانی رحمہ نے حدیث ابن عباس راوی ہر یہ روایت سے اور بخاری رحمہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ متقی ابن الامام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن خزم رحمہ نے صحیح ابن جہان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کر کے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے مٹی کہ ابن القطن نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضربین ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول ہونے پر صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور داؤد قطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنا سے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کھتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا دیا کسی جگہ ایک روزہ رکھا لکھو۔ وقد رواہ ابو داؤد و ابی یاسی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت قدر ہی مہم نفع۔ ثم عندنا لا یباح الا قضا فی غیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر انظار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے وجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ جس کے اصل کو باطل کرنا منوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے جو یقین کہ متقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جیس میں بغیر عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویلح بعدہ۔ اور قدر سے توڑنا مباح ہے۔ فت۔ باتفاق۔ والفیاضہ عذر لقولہ علیہ السلام انظر و اقل لو امکا۔ اور فیاض ایک قدر ہی بدلیل قول حدیث کہ انظار کر اور اسکے جیسے ایک روزہ قضا کر کے۔ اور شیخ متقی ابن الامام نے کہا کہ متقی کی روایت یعنی بغیر عذر انظار جائز ہونے پر دلیل متفقہ میں یعنی دلیل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ مفت۔ اور بغیر یہ ہیں کہ اس صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعویٰ اگر ظالی حاضری پر غرض ہو تو انظار نہ کرے روزہ انظار کرے میں کتابوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاد سے پھر اگر صائم ہو تو کھادے اور عذر کو یہ وہ حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ یعنی عمر نے کہا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور اب بعد از زوال تو انظار نہ کرے مگر اگر اس میں مالدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔

و انوار بلع الصبی - اور جب طفل بالغ ہوا - مثلاً رمضان کے دن میں اسکو اقام ہو یا یون ہی ہر مفسد کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر
 اسکا قدر دور ہو گیا - ع - ادا سلم الکافر یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - اسکا بقیہ یومہما - تو بانی فطر
 اساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منانی نہ کریں - قضاء حق الوقت بالتشبهہ - تاکہ عاقلین سے مشابہت میں
 وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ ہر اساک واجب ہے چنانچہ عاشوراء میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی
 دن اساک کرے کہ آج یوم عاشوراء ہے - یہ حکم مفید و خوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حالتہ جب کہ دن میں پاک
 ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ انکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور جنہوں کو اقامت یا
 مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز اساک کریں اور
 قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت
 کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان میں عداً نظام
 کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اسے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہی ہوا
 گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل اساک واجب ہے - الفتح - امام غفرانے فرمایا کہ صحیح
 یہ کہ اساک مستحب ہے - الشیخ - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرنی و دیکر ابھما ص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ
 میں افطار کرنا بغیر قدر کے حلال نہیں - ف - ک - یہی اصح ہے محیط السرخسی حیفات بذہب صحیح اسوقت قدر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے
 میں ملال ہو - محیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی قدر ہوگا - الصدور - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت
 میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - محیط - اور صوم واجب میں دعوت حیفات کچھ قدر نہیں الشیخ -
 پھر ماہ و اساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطر اقیہ لا قضاء علیہا - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے لڑائی
 دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں فطر
 اسلئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ اگر واجب نہ تھا جسکی قضاء ہو
 بان باقی وقت میں اساک واجب ہے - اور اساک کی کوئی قضاء نہیں ہے - رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصما بالعدہ - اور بعد
 اس روزہ کے جو ایام رمضان ہوں و دنوں انکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لیستحق السبب - جو سبب متحقق ہوئے
 ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیت - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے
 اگر کما چاہے کہ جس دن نفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اسدن
 کا روزہ قضاء کریں جیسے نازمین اگر بالکل آخر وقت کے شرائط کے بعد صرف تحریم باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نازق قضاء کرنی واجب
 ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے جنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ اجتہاد رمضان سے
 اسوقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولکم تقضیا یومہما ولا ماضی - اور یہ بالغ
 ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوے ہیں اسدن کو قضاء نہیں کریں اور نہ اتہک کے گذرے ایام
 قضاء کریں - لعدم الخطاب - جو خطاب ہوئے کے - ف - یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں
 کو مخاطب فرمایا کہ وہ ان دنوں میں اساک کریں کو خطاب فرمایا اور انہیں براء اگر نافرمانی ہو اور نفل غیر بالغ اور شخص کافر
 کو خطاب ہی نہیں تھا تاہم قضاء بھی واجب نہیں - بان وقت بلوغ و اسلام کے خطاب منہج ہوا تو آئندہ تعمیل کریں - و نہ باختلاف
 الصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف ناز کے ہے - لان السبب فیہا الجہل بمفصل بالادار - کیونکہ ناز میں سبب وہ جزو وقت کا
 ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً طہری ناز جہدم ادا کرنی شرع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت

بعض امور رمضان سے
 متعلق ہیں جن کو
 درجہ سبب قرار دیا
 گیا ہے

ختم ہونے کا تو یہی حکم ہے اور خطاب اس وقت تک کے ساتھ موجود ہے۔ فوجت الاملیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے
 اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اور نذر لازم ہوئی اور جب ادار کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ فنی
 الصوم الجزاء الاول۔ اور صوم میں سبب جز اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جز اخیر نہیں بلکہ طلع فجر سے متصل جز اول اس دن کے روزہ
 واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو سبب واجب ہوگا۔ اور کلام بیان فحل دکان میں ہے۔ والاملیۃ متعدۃ عندہ
 اور اس جز اول کے وقت اہلیت نماز ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک فحل تا بالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر۔ تمام
 دن گیا کیونکہ روزہ کے گھرے نہیں ہونے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد جتنا ہی بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
 ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا نال الکفر والصباء قبل الزوال فعليه التقضاء لانه اورک وقت النیت
 اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت نائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اسے نیت کا وقت
 پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور سافر اگر اس وقت یقین ہو تو اس پر واجب ہے اسی طرح بیان ہے
 اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگر قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بعفت واجب ہوا حالانکہ
 یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لا یجری وجوباً۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
 ہونے میں صوم کے گھرے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو۔ در اسکے بعد سے غروب تک
 واجب ہوتا تو لا محالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والاملیۃ الوجوب متعدۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔
 کیونکہ ایک فحل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان سکر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔
 للصبی ان یومی التطوع فی نذہ الصوت۔ فحل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
 ہونا قبل زوال ہو۔ کیونکہ فحل میں ابتداء سے نفل کی حلا جیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
 نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیطین اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضاً
 واطفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور فحل کو یہ لیاقت ہے۔ واذ انوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
 نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہے گا۔ ثم قدم
 المعصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھا پایا نہیں ہے۔ فتوحی الصوم۔ پس اس نے
 روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاء۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
 نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف۔ م۔ لان السفر لاینافی الاملیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ مٹانی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
 ولا حتمہ الشرع۔ اور نہ محنت شروع کو مٹاتی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہو
 ہے حتی کہ اگر وہ اس موقع فحل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ بان سفر الاملیۃ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
 بلکہ دوسری روزہ رکھا تو چنانچہ کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
 غروب میں آگیا اگرچہ آٹھ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرحض فی وقت
 النیت۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دے دے والا تو سفر تھا وہ نواب مالک ہو گیا پھر اگر
 زوال سفر قبل زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
 جمل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
 انه لو کان یقیناً اول ایوم یکمال نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء سے روزہ میں یقین تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا
 واجب ہوا اور اسے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر آٹھ سفر اختیار کیا۔ لایبطل لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا بطل نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو جائز دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحاً چاہنا ہے۔ الاقامت۔ اور ترجیحاً جانب نکاح کے۔ فتنہ کیونکہ اول وقت قیوم تھا پس قیوم ہونے کا پھر صراحی رکھ کر اذان افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے۔ اقامت۔ فتنہ اولی۔ ثوبہ صورت اولی ہے۔ فتنہ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر قیوم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا ہر یک اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے۔ اذان افطار کرے اگر حیوانات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے۔ یہاں تک کہ جب آپ کراہت قیوم میں تھے در حالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پھر لہجہ بانی کا اذان بر بلند اشعار کرنا شروع فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ کما فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل قیوم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراہت قیوم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا رستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بنزل روانہ ہوئے اور روزہ رکھتے رہے۔ یہاں تک کہ کراہت قیوم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار کیا اور تکلیف اشعانی قیوم نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرم نہ ہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ میں قیوم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بیان دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے سات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی موقوفی صبح ہو گئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کراہت قیوم سے سخت احتراز اور ہوتا ہے اور شیخ ابن العلام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا وجہ آپ کے صاحب الشرح ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوا سے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاعلم۔ الحاصل قیوم کہ بعد ان سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال قیوم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المساتین لا تلزمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم ہوگا۔ یقیناً شبہہ البدیع۔ کیونکہ بیچ یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ فتنہ اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ فتنہ۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمدہ کھالیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی التلخیص۔ اگر قیوم نے روزہ میں سفر کیا پھر سبیل چیر لینے کو گھر وانا اور بیان کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور نفیقہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ایضاً فیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے روز میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ الفافین خان۔ ومن غمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر غمی بیوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ فتنہ یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الایام۔ تو وہ اس روزہ کو نفاذ نہ کرے جس میں انعام شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وہو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ فتنہ۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اذان افطار ہو جو ہا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ فتنہ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال ایسے خلات ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو ثلاثیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روزہ کا روزہ بھی نفاذ کرے۔ السراج۔ ح۔ وقفی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو نفاذ کرے۔ لانعد ام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ فتنہ یعنی بیوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی۔ وان غمی اول لیلتہ منہ۔ اور اگر وہ رمضان کی اول رات میں اسپر انعام طاری ہوا۔ فتنہ۔ اور ہر ماہ میں بھر رہا۔ فضاہ کلمہ غیر لوم

مالک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو فسا کرے سوا اسے اُس رات والے دن کے۔ و۔ یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما تطلعا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ و۔ کہ غار حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے افطار ہو اور پھر چائے نکلا تو اول سے لیکر افطار تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے ہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عمدہ تیا وی یقیمہ واحده بمنزلہ الاعتکاف۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ روزہ افطار کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ و۔ کہ اس میں ہر روز کی نیت فردین بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لا بد من الیقین لکل یوم لانہا عبادات متفرقة لانه تیجمل بین کل یومین بالیس نہیان لہذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضروری ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ و۔ تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ بر خلاف اعتکاف کے۔ و۔ کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتیٰ کہ اس میں دونوں طرف امامات و عبادتوں میں ہم۔ پھر واضح ہو کہ افطار و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن انعمی علیہ فی رمضان کلہ قضاء۔ اور جس شخص پر تمام رمضان افطار طاری ہو رہے ہیں فساد کرے۔ و۔ کیونکہ قائل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا۔ لانه نوع مرض لیضعف القوی۔ کیونکہ افطار ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ و۔ حتیٰ کہ حاس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یریل الحجی۔ اور افطار کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ و۔ پس افطار نے اسکو قائل مرض کر دیا۔ فیصیر عذلی فی التاخیر لانی الاسقاط۔ تو افطار ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ و۔ اور تمام مہینہ افطار جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے افطار ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ۔ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ و۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہو اور تمام مہینہ گزر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اسکو قضاء نہیں کرے گا۔ خلافاً لما لک فی اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ اللہ کا خلاف ہے۔ و۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ہو یقتبرہ بالانعام۔ امام مالک رحمہ اللہ جنون کو افطار پر قیاس کرنے میں۔ و۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے۔ ولنا ان المستقط ہو المخرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا توجہ ہے۔ و۔ پس جس صورت میں حج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا۔ والانعام لا یستوعب الشہر عاۃ فلا حج۔ اور انعام تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت توجہ نہیں۔ و۔ یعنی عادت سے دریافت ہو کہ افطار کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو ہر حال تصور ہوگا پس حالت عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یتوعدہ فی تحقیق الحج۔ اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے توجہ متحقق ہوگا۔ و۔ اور حج الصبر تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہو کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے نفیس ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتیٰ کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی باتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع التنازل میں لکھا کہ نفی یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ کافی اہنی۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب قتل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صحت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وان افاق المجنون فی بعضہ قضی امضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گزرے ایام کو قضاء کرے۔ و۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافاً لفرقہ الشافعی۔ اس میں زفر رحمہ اللہ شافعی کا خلاف ہے۔ و۔ اور امام احمد کا بھی یہی آئے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں۔ ہا لئقوالان لم یحب علیہ الاداء لافادہ الا ہلیتہ۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ بیاقبت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ و۔ تو

جس روز کی ادا واجب ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء یترتب علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر شفع ہے۔ وصار کا المستوعب اور یہ ایسا جو گیا جیسے تمام مہینہ بھر خون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وجو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ فتقولہ تعالیٰ من شہد منکم الشہر فلیصمه۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب کو جو واجب کرے تو یہ شخص اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والا ہلیتہ بالذمتہ۔ اور قابلیت ہضم ہے۔ فتذمہ دراصل یعنی عمدہ ہے۔ یعنی اہلیت کا مد اور صرف اتنی بات ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری و عمدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بقائدہ تو ضرور ہو کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ و فی الوجوب فائدہ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ و ہو صیرورتہ مطلوبہ اعلیٰ و وجہ لایحج فی اداۃ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج نہ پڑے۔ فت۔ تو جس مجنون کو درمیان میں اتفاق ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لائے حرج فی الاوا و خلا فائدہ و تمامہ فی الخلافات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اشکال کا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ فت۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج امر تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا مخلص ہے لیکن مخفی نہیں کہ ان کا دوسرا مہینہ اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہو۔ اور اس کا جواب نہیں ہو کہ جنون منزل قتل ہے اور عقل شرط وجوب فاعال فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اہلی کے۔ فت۔ یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ فت۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل بذانی خاصہ الروایۃ۔ لکھا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد بنہ فرق بینہما۔ اور نوادین امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لائے اذ ابلاغ مجنون۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ فت۔ یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصعبی فان عدم الخطاب۔ تو یہ مجنون شارح چون کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ فت۔ جیسے عقل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما ابلاغ عاقل۔ ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہو پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ فت۔ جنین امام جرجانی و امام زہد العفاری بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام الی قضا نہیں اور یہی روح قیاس بقول امام ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کسے میان کسی رات میں اتفاق ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں آتی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے اتفاق ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو اتفاق سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ حسین روزہ شرط کرتا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیان مع النہایہ۔ پھر شرح کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اس پر جو جنون کے متوجہ نہیں خطابا مصلوہ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت قائل تھا تو اسے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوٰۃ کا جائز و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آدھا گزر رہا ہو تو کھانا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ من شہد منکم الشہر فلیصمه۔ اس کے حکم میں نہ آیا اور یہ قدر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو طبیعت کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس لایم کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصا معاف حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو بسوقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل کر جب

کی توکل نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گند چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہی یا وہ معذور ہو کر یا ادا کر چکا اور دوم ظہر ہی اور سواحل اور
 واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم یؤتی رمضان کلمہ لا صوما ولا فطر علیہ قضاء۔ اور جس شخص نے نام رمضان میں
 نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ اُسے کھائے پیے وجام سے اساک کیا ہو
 پھر اگر وہ شخص رمضان یا مسافر ہو تو با اتفاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست بقیم ہو تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب
 ہے اور امام زفر رحمہ کے نزدیک نہیں سو قال زفر تیا وحی صوم رمضان بدون النیت فی حق الصبح البقیم۔ اور زفر رحمہ
 نے کہا کہ تندرست بقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان لا مساک مستحق علیہ فعلی امتی
 وجہ یو ویہ لقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب وجام سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اسکو ادا کر دے واجب ادا
 ہو جائیگا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جز مستحق فقرا ہو تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وسب کل نقصا
 للفقیر۔ جیسے شغلدار نے کل نصاب فقیر کو بہہ کر دیا۔ ف۔ بعد از انکہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا
 ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد اس بہہ ہے۔ یہی حال صوم کے اساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ مستحق تو شیک اساک ہے۔ ف۔ لیکن مطلقا اساک دفاۃ ودریض کا پرہیز نہیں بلکہ اساک۔ بجمہ العبادۃ۔ بطریق
 عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجوہ نہیں گزرت کے ساتھ۔ ف۔ اور غرض یہ کہ اُسے نیت نہیں کی تو فطر
 آیا کہ اُسے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کما جاد کے پھر ضرور بدون نیت نہوگا۔ جواب ہے کہ ان عبادت نہ ہوگا
 لیکن نفل الصلوٰۃ ہو جائیگا۔ پھر بہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وہی ہتہ النصاب وجدنیۃ القرۃ علی مامر
 فی الزکوٰۃ۔ اور بہ نصاب کی صحت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا
 نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب صوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب
 نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (ذفرع) اگر رمضان میں عدا کھا یا پس اگر روزے
 کی نیت حسی تو با اتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ سمی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رحمہ کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے
 نزدیک۔ اور اگر ابتدا سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اسے نیت کی ہو کہ روزہ نہ کرے
 تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبغ غیرنا وللصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی در حالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
 ہے۔ ف۔ جیسے کہ ابتدا سے سات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اسے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔
 یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انکار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی مالک
 وشافعی و احمد کا قول ہے۔ پس اس پر چار دن مامون کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رحمہ کا ہے۔
 وقال زفر علیہ الکفارۃ لانه یتا وحی بغیر النیت عندہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک رمضان
 بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور کفری نے انکار کیا کہ یہ زفر رحمہ کا مذہب نہیں بلکہ شل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
 کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صحت میں کہ اس دن اُسے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی ادا سی طرح صبح کرنی تو زفر رحمہ
 کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدو
 نیت کے ایسی روزہ متوقف ہے پھر امام رحمہ کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد
 اذا اکل قبل الزوال بسبب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اسے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔
 ف۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسے روزہ توڑ دیا۔ لانه قوت اسکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسے روزہ حاصل کرنے کا
 اسکان بکھو دیا۔ ف۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا نیت باقی ہے۔ اور یہ کھانا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فقار کفارہ نیت

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ فـ صورت یہ کہ زید نے کبھی چیز غصب کی تو کبھی بیکسچیر نہا و واجب ہو اور ہنوز اسے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا پس زید کو جیسے غاصب سے نادان لینے کا اختیار ہو اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہو لیکن شاید سوچے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جانا پہلے اس میں بھی کفار لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کہ جس اعرابی رہنے کے جلع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انظار موجب ہو تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ میں کتاہوں بلکہ یوں کتنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ کرنے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہو پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو پھر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقع روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقع روزہ موجود سے توی ہے اور جب توی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالافساق اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا نطق تو روزہ مٹانے پر ہوتا تھا۔ فـ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہو کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ ولما اقلع۔ اور یہ مفروض سنہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ فـ اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الابالینتہ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا اگر نیت کے ساتھ۔ فـ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے الحاصل یہ روزہ نہ رکھتا بغیر فدر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھو لگا یا بعد او میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے نفع کردی تو اس میں بدرجہ اولی کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ میں صریح ہے۔ م۔ اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسے انظار کیا۔ فـ یعنی منفر ہو گئی کہ سوزہ نہیں رہا۔ وقفست۔ اور دو روزہ قضا کرے۔ فـ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ فـ کہ نازدن کی قضا بھی واجب نہیں۔ لانا صحیح فی قضا نماز و قدر فی الصلوۃ کیونکہ ایسی عورت نازدن کے قضا لازم ہونے میں حرج میں نہیں اور پیشلہ کتاب الصلوۃ یعنی باب بعض من کذرا۔ فـ اور نفوس اس میں صریح بن تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہو تو قضا میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضا کے ناز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں اشال میں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاحفظہم۔ واذ اقدم المسافر او طرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائض پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض میں تو۔ اسکا بقیہ پوجھا۔ تو باقی دن میں اسکا رکھیں۔ فـ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انظار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انظار نہ ہوا تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور یہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو گیاں ہر پھر یہ دونوں اور اگلے مانند مذکور والے باقی دن اسکا کر بن یعنی اس پر اسکا واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کہ اسکا واجب نہیں ہے وعلیٰ بناء الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدا سے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ فـ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکا واجب بطریق مشابہت صائین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ ہو یقول القسبۃ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے۔

فت پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جیسے صوم واجب نہیں اس پر اساک واجب نہیں اور جیسے واجب ہے اس پر اساک بھی واجب
 فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اساک نہیں واجب ہوگا اگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم
 متحقق ہے۔ کا منقطع متعمداً او مخطئاً۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ انظار کر دیا خواہ عمد یا خطا سے۔ فت عمد تو ظاہر ہے اور غلط
 یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رحمہ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً مات سمحک سحری
 کھانے کا حال کہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھو لا غروب سمحک حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و مخطئاً پر صوم واجب تھا اور وہ مثلاً
 تو اساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو اساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ
 جب ہی صحیح ہوگا کہ اساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
 ولنا انہ وجب قضاء الحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہمدی دلیل یہ کہ اساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ
 ہونے کی جہت سے۔ لانا وقت معطل۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معطل ہے۔ فت جسکی تعظیم اسی طور پر کہ منکرات سے روکے
 بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے باعث موجود نہ ہو۔ من۔ بخلاف الحائض والنفساء واکمل
 والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام بندہ الا عذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
 شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذر و ان کے موجود ہونے کی حالت میں ان پر اساک واجب نہیں ہے۔ یتحقق المانع من تشبہ
 حسب تحقیقہ عن الصوم۔ کیونکہ مائین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے فت
 اور مسئلہ میں کلام اسوقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو چکی ہو۔ واضح ہو کہ صحیح روایت میں قول امام احمد شل ہمارے اور قول
 مالک شل شافعی کے ہے اور عینی رحمہ کے مسئلہ بلوغ العصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایت سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
 صحیح ہے کہ اساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ منقطع موجود ہے
 تو اس پر منکرات سے اساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشورار میں بھی کہ جس نے کھایا ہو وہ باقی دن
 اساک رکھے کہ یہ عاشوراد کا دن ہے۔ وکیو باوجود منقطع ہونے کے اساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ نے اسی طرف بیان کیا
 لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اساک خلاف قیاس ہے تو عاشورار سے رمضان کی طرف تعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو
 اساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جیسے اصل صوم واجب تھا پس اتوی قول امام زاہد الصفار رحمہ السیر و اسر تعالیٰ اعلم۔ قال
 ای القدری۔ واذ السحر و ہویری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر و ہویری ان الشمس قد غربت فاذا ہی
 لم تغرب اساک بقیۃ لومہ۔ قدری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) و حالیکہ آسکی راسے یعنی گمان میں
 تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ گھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا عائم نے انظار کیا در حالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ
 یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اساک رکھے۔ فت بلا خلاف۔ فقضاء الحق الوقت بالمقدور
 المحکم۔ قدری حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ فت یعنی یہ اساک واجب ہونا اس فرض سے کہ اسوقت معطل کا حق اگر
 روزے سے ادا نہ ہو سکا تو بقدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اولقیہ للتمتہ۔
 یا بفرض نیت دور کرنے کے۔ فت جب کہ اُسے کھایا حالانکہ اس میں کچھ عذر نہیں تو لوگ اسکو فاسق کی نیت دینگے اور نیت دینا
 اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا کر رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے
 کہ نیت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع نام۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور
 ہیں بلکہ یہ خود اخذ ہے۔ وعلیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ فت اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم انہ تعالیٰ
 تالیسین اور اسحق کو داؤد اور زنی رحمہ فقہار کے نزدیک اسکا روزہ فاسد نہ تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و مجاہد کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب۔ لانه حق مضمون بالقتل۔ کیونکہ یہ حق تو غسل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فتنہ یعنی جہاد اور موت ہو تو ساقط ہو گا بلکہ غرضاً اس کے مثل کا ضامن ہو جس قضاء کو ہے۔ کما فی المریض والمساقر۔ چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں فتنہ جب ادا ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ بل ان ایسے گمان میں انظار سے گنہگار ہو گا۔ ولا کفارتہ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجہاد قاصرۃ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ فتنہ کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصد اور ذرہ کو فاسد کرنا۔ اور یہ ان ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ فتنہ بلکہ قصد زندہ ہو کر نہ لایا ہو۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہو لہذا جرم قاصر کہا۔ وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتھا نفثا لائم قضا ریوم علینا لیسیر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضا کرنا ہم پر آسان ہو۔ فتنہ یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ من گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدیثنا علی بن مسرور عن الشیبانی عن خالد بن سہیم عن علی بن حنفیہ عن ابیہ قال سمعت عمر بن الخطاب النخعی یقول کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کا رو برداشت آیا پس بعض لوگوں نے پیادہ حالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزن اور پھر جانو چلا یا کہ والہامی امیر المؤمنین آفتاب چلنا غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے انظار کیا وہ بچا اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے انظار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب دوبارہ جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ موزن کو فرمایا کہ ہم نے نچھکو داعی بھیجا ہے اور مجھے داعی نہیں بھیجا اور ہم نے توجہ نہ کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن دہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد بن ابی حنفیہ عن حماد عن ابراہیم النخعی النخعی انہم پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے نعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی جگہ ایک روز قضا کرینگے۔ معنف۔ انزاری نے ابو عبیدہ کی کتاب غرائب سے نقل کیا اُمّیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تقضیہ۔ انزاری نے اس کے معنی لیے کہ ہم اسکو قضا نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی موز قضا کرینگے۔ شاید یہ تحریر ہو اور مصاب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈالو اور نہ روایت ابن ابی شیبہ صحیح و جامع ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا کا ہے۔ والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد میاہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دم ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کرچکے۔ فتنہ پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم تسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ فتنہ تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھپے حصہ میں ہو۔ فتنہ۔ لقولہ علیہ السلام تسحر و افغان فی السحر برکتہ۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ فتنہ رواہ ابوداؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعمات لود پر کے قیلوہ سے رات کے قیام ناز پر سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر ہے۔ فتنہ۔ والمستحب تاخیرہ۔ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المسلمین تعجیل الاطعار و تاخیرھا والسواک۔ پچیس حدیث کہ میں باہر رسولوں کے اخلاق سے ہیں انظار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور سواک کرنا۔ فتنہ طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ ناز میں دین کو بائیں ہاتھ رکھنا۔ اور بہتر استدلال حدیث میں ہے کہ سحری کھانا سحری کھانا ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی ناز یا دن سداہ تھا۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم ناز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے ناز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے۔ رواہ البخاری وسلم یعنی یعنی زید بن کئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب ہے

کہا حالانکہ وہ نہت ہو اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر۔ یعنی شکر و مستحب ہر گز بات یہ کہ جب اسکو فجر میں شک ہو۔ و معناه تسادی الثقلین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں۔ تو۔ الا افضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحریرا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یحب علیہ ذلک اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ شک ہر کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل ف صومہ تام لان الاصل هو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف پس اسی اصل کا حکم رہیگا جب تک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل میں یہ کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ الفجر۔ وعن ابی حنیفہ اذا کان فی موضع الاستبہان بالفجر۔ اور نوادرمین ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں نکلتی ہے۔ ف مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کا نیت اللیلۃ مقررہ۔ یا رات جاندی ہو۔ ف یعنی حسین صلی اللہ علیہ وسلم کا چاند برابر رہتا ہے۔ اور عینۃ یا رات بدلی کی ہو۔ ف کہ اگر چھایا ہوا ہو۔ او کان بصیرہ علہ۔ یا اسکی نگاہوں کوئی علت ہو۔ ف صفت یا بیاری کی۔ و ہویشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف یعنی طلوع ہونے نہ ہونے کا یکساں گمان ہو تو۔ لایاکل۔ وہ شخص نہ کھاؤ ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو مبرا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریک الی مال یریک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز مجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو مجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف یعنی شکوک کو چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن جہان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن تحقق ابن الہمام نے اسین بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہو تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہو اور کھاوے تو نحو یا کر وہ ہے اور اگر حکم سے احتیاج مراد ہو تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ صفت۔ لہذا احتیاج یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اکلے اور نہ کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر سائہ اکل والفجر طالع فعلیۃ قضاء و عملاً بغالب الراے۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ وغیرہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے جو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ و علی ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہوجانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں ٹیگا۔ لان یقین لا ینزل الا بیقین۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف حتی کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف السراج ۷۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ پتہ نہ نکلا۔ و نو طہران الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لا کفارتہ علیہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لائے ہی الامر علی الاصل فلا یحتاج الی العذر۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عذر افطار کرنا مستحق نہوا۔ ف تو کفارہ نہوا کہ وہ عذر ہی افطار پر ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے سحری کھائی پھر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی پر تو ہوتی ہے کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا قطع ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں توفیق کی گواہی قائم رہیگی۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثرت دئے اُس سے کما کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اسے کما کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اسکے اُسے عمد اُکھایا۔ پھر ظہر ہوا کہ بلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسے انکی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہے غولہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ التخلاصہ۔ اپنی جو رو سے کما کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر ٹوٹی اور کما کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صبح تول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عہد ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے۔ قاضیخان۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شک فی غروب الشمس لایحل له الفطر۔ اور اگر اسے غروب آفتاب میں شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان ہے۔ یا بے روزہ غروب ہونا راجح نہ تھا بلکہ دن ہونا راجح تھا۔ لان الاصل ہوا النہار۔ کیونکہ اہل تونہار ہے۔ ف۔ یعنی جو ہر قطع معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلتا یقین ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اکل فطیئہ القضاء۔ اور اگر اسے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اہل تونہار ہیں اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہو تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہو ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہو کہ اسے بعد غروب روزہ کھ لاہر اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھ لاہر تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں مہم یہ اسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔ وان کان الکبر رائہ اکل قبل الغروب فطیئہ القضاء روا یہ واحدہ۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں آیا کہ اُسے غروب سے پہلے کھایا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر تفتیش میں کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اسلئے کہ غالب ماسے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار ہوا الاصل۔ کیونکہ دن ہونا قاضی ہے۔ ف۔ اور قاضیخان نے کما کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزکہ یقین کے ہو گیا۔ ۵۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہو کہ دن باقی تھا تو قضاء کو کفارہ بلا اختلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکاً فیہ۔ اور دوسرے کہ غروب میں اسکو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا ہے۔ تو میں انہما لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہو کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ فیغنی ان تجب الکفارۃ نظر الی ما ہوا الاصل وهو النہار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فیقہ ابو جعفر رحم نے اختیار کیا ہے۔ ۵۰۔ اگر وہ گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دئے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اسے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو باہ اتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ مترجم کتاب ہے کہ اسی قیاس پر اگر وہ گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس یہ گواہوں نے روزہ شروع کیا یا نہ شک کہ ۳۰۔ پورے ہو سے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ بیان خود انکی رویت ضرور ہو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کما کہ افطار کرین اور یہ اص بنابر ہے کہ شاید بیان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کتاب ہے کہ بنظر دلیل قول اول حق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر وغروب میں اختلاف کھلا جو ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسرے کے بلعہ جہت ہو تو مثلاً میان طلوع فجر۔ بجے پر ہے تو امریکہ میں وہ بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تفسیر ہوا جب بارے بیان تھا غروب ہوتا ہے اُہدوت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہ دن کا طلوع وغروب اور وہ دن کی رویت ہلال منہر ہے فاسدہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ فجر ہی پر سحری کھا کہ تو اسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن ہو۔ خمس الا کہ حلوانی نے کما کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اسپر ایسی بات مخفی نہ ہو اور

۱۱
عند غروب ہو چکا ہو

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کما کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تعمیری کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر علیل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور سہر طرث شہرین بھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر
وہ ایک آواز مستفاد ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی عدالت جانتا ہو تو اسپر اقتدا کر لے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بار بار مجرب
کر چکا اور ٹھیک وقت پر ہونا جان چکا ہو۔ الحیضہ۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلع فجر میں شک پر جا دے مکر وہ ہے۔ اسسراج
اور تعبیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کر لے اور پڑھے۔ اطمینان ممت دیک امت و علیک توکلت و
علی رزقک انطرت و بعدم فذوقیت فافغری ما قدرت و آخرت۔ یعنی اٹھی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تم بھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخش دے
کہانی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیا و ظن ان ذلک لفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے عمدتاً کھالیا۔ فعلیہ القضاء و دون الکفارتہ۔
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ فہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹٹتا
ہے۔ انخلاصہ۔ لان الاشتباہ مستند الی القیاس فتحقق الشبہہ۔ کیونکہ اشتباہ مستند قیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا فہی
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے موم باقی رہنا بدیل نہیں مخالفت قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ موم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث و علمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اسنے
جان لی۔ فلذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ فہی کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث
ابو ہریرہ مرفوعہ کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمدتاً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و ظن
ابی حنیفہ انہما تجب و کذا عنہما۔ احمد نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہو گا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ فہی اسلئے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔
ظاہر الشبہہ۔ تو شبہہ کا تحقق نہوا۔ فہی پس کفارہ ساقط ہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبہہ بالحکمۃ بالنظر الی القیاس
ظاہر بتقی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کر کے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے روزہ ہوگا۔ فہی حتی کہ امام مالک رحم
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کو طی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی
دہلی کرنا۔ فہی اور جب کوئی مرد غیر ملکہ و غیر ملوکہ کے ساتھ دہلی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے پس کن بیان باب ہر حد
نہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو نہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت و مالک لایک۔ یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہویم۔ اگر کسی شخص کو توئی اندھی یا غلط
ہو گیا یا چار پایہ سے دہلی کی یا مردہ عورت سے دہلی کی یا متعدد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا ٹری کا سر اکیڑ کر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر رشوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمدتاً کھایا تو دیکھا جاوے
کہ اگر مرد جاہل ہے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ انخلاصہ انظیر بہ البحر
۱۔ ولو اختلف ظن من کذب لفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء و الکفارتہ۔ اور اگر سمجھے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمدتاً کھالیا تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسلئے گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ فہی جب کہ اسکو حدیث یا کسی حقیقہ کا فتویٰ نہیں ملتا ہے اور ظاہری قیاس میں

میں بچنے کا خون لکھتا کچھ موم کے منائی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا ضرور نہیں ورنہ جو شخص صوم کے روزہ کا گمان کر کے انظار کر دے اسے تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا اقامتہ نقیۃ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ ہمیں کہ کسی نقیۃ نے اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو۔ فت۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک بچنے دینے والا اور دوانے والا دونوں کا روزہ انظار ہو جاتا ہے۔ لہذا اس نے لکھا یعنی کسی نقیۃ حنبلی نے اسکو انظار کا فتویٰ دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ نقیۃ میں شرط یہ کہ اسکا فتویٰ اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تیون اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکا حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ فت۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحدیث اور اگر کچھ دالے کو حدیث پہنچی۔ فت۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظار الحاکم والجموع یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچنے لگانے والا اور بچنے لینے والا دونوں کو انظار ہو گیا۔ کہانی ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم صحیح البخاری و احمد وابو حاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم بچنے لینے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ فت۔ ہوتا ہے آپ کو منظر بھی کھد کھد کھالیا۔ فلنذکک عند محمد رحم۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک ہی حکم ہے۔ فت۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اقرار ہوا نہیں ہے۔ فت۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہوگا۔ و عن ابی یوسف رحم خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ فت۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقدار بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الابداع فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ اسکے حق میں معرفت احادیث کی راہ پائنا نہ ارد ہے۔ فت۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ مائشرت ہے لیکن عامی نے اسپر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی بیافت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی مادل آمد کبھی نسخ نسخہ ہوتی ہے مدامح ہو کہ قولہ الا اذا اقامتہ نقیۃ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی نقیۃ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ لہذا صرح بہ مالکائی۔ اور قولہ لان علی العامی الاقدار بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ تعلیل شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ مع۔ وان عرف تاویلہ وجب الکفارۃ۔ اور اگر بچنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ فت۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص بچنے لگتا اور دوسرا بچنے دواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ بچنے دینے والا اور یہ بچنے دوانے والا دونوں نے انظار کیا۔ مادی نے سمجھا کہ بوجہ بچنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کر دی یہ تاویل بڑا بڑھمٹا ہے کیونکہ اسکا دوسرا دلیل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجمہ بچنے سے خاصہ قیاس میں کوئی وجہ اسکا نہ ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کیا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اندامی واحد کا یہی قول ہے۔ حجاب دیا کہ قول لا فوطی لا یورث شبہ لہذا لفتۃ القیاس۔ اندامی رحم کا قول کچھ شبہ نہیں پیدا کر لیا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ فت۔ کیونکہ بچنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کیا جاوے کہ اول تو مصنف رحم نے کہا کہ فتویٰ نقیۃ پر کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اندامی سے شبہ ہوگا حالانکہ نقیۃ کا فتویٰ تو اندامی واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو شخص عامی ہو اور دم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ کہانی یعنی۔ ولو اکل بعدما اختاب متعہا فعلیہ القضاہ والکفارۃ۔ اسکا غیبت کرنے کے بعد اسنے عدا کھا لیا تو اسپر قضاہ و کفارہ ہے۔ فت۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ القاضیان۔ کیف ما کان۔ چاہے

بس طرح ہو۔ فـ نہ اگرچہ فقہ سے فتویٰ سے یا ظاہر حدیث پر اکتفا کرے۔ ابدائع۔ لان الفطر شجاعت القیاس۔ کیونکہ نصبت
 سے نظر میں شجاعت تھا جس پر۔ والحدیث اول یا لا جماع۔ اور حدیث ما جماع اول پر۔ فـ تاویل پر کہ نصبت کرتا روزہ کا اور
 عورت یا جو تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر جو کہ سخت و صمد اول میں اجماع تھا تو پیچھے طاہرہ کا اختلاف کو مفسر
 نہیں پر علم اور حق پر کہ نصبت سے انظار ہوئے ہیں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں صنعت پر۔ کما فی البیہقی۔ شرح کتاب پر کہ ظاہر میں
 نصبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المستی حدیث میں حضرت علیؓ علیہ السلام کے نصبت کرتے والے کے متنبہ سے بدبو پاکر
 متنبہ سیر یا پس نصبت اگرچہ حکم میں مفسر نہیں لیکن صائم کو مثل مفسر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے لہذا صائم متنبہ۔ اگر سر نہ لگایا یا بدن یا
 منہ یا ہون میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمدہ کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی ملتی نے فطر کا فتویٰ یا
 ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ انقاضیخان۔ مسافر یا مساک قبل الزوال شرمین آیا یا مجنون کو اس وقت افاقہ ہوا پھر روزہ کی نصبت کر لیں
 پھر عمدہ اجماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج ۵۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نصبت نہیں ہے پھر قبل زوال نصبت کر لی پھر کھایا
 تو کفارہ نہیں ہے۔ کشف الکبیر۔ تندرست نے انظار کر ڈالا پھر ایسا جا رہا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو حار سے
 نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ انقاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ انقبیر ۲۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ
 اول ہوئی تو روزہ انظار کرنا باجماع ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ انقاضیخان۔ عورت نے عمدہ انظار کیا پھر کسی روزہ
 حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے انظار کیا پھر اس پر غا و طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ
 کوڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا بمرح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ قبول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ انقبیر ۲۔ اگر کسی مرد یا عورت کو
 کھایا یا پس اگر کترے چرگئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ انقاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے قتل کو
 بڑھایا گیا پس اسے پانی پکیر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص منوع کیا گیا تو امام غیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمدہ اپنی خوشی سے
 جلع کر کے روزہ توڑا پھر کسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الزیادہ میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ انقبیر ۲۔ و اذا
 جو عمت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزہ
 سے ہے۔ فـ اسطرح کہ رات میں مدرتی و ثبات عقل میں نصبت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا انقضاء و ولی انکفارتہ۔ تو
 ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا انقضاء علیہا اقل یا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا
 کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں قیاس سے ہونے والے کے۔ فـ یہی روزہ قبول کر جلع کرنے میں ضامن
 یون ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عمدہ تو قبول سے بڑھا ہوا ہے و جب قصد ہونے کے۔ فـ کیونکہ
 سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ قبول کر کے والا اپنے قصد سے جلع کرتا ہے صرف روزہ قبول کرنا
 اور اسکا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اول قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ ہیں احادیث
 یہ کہ اصل اس میں دفع حرج ہو اور اس میں دونوں کیسان نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ
 اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ فـ میں قضاء واجب ہو تو حج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ و ہذا
 تاویر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ فـ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو قضاء
 میں حج نہیں۔ ولا یجب الکفارتہ لانعدام البجائیۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا جو جرم ہونے کے۔ فـ کیونکہ دونوں
 میں سے کسی نے عمدہ عقل یا قصد نہیں کیا ہے۔ ہاں جس موئے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمدہ روزہ توڑا ہو۔ دفع جبکہ
 دفع القدر و عقلی میں ابو سلیمان ابو زبانی کی رعایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ صحابہ عورت کو
 مجبور کر کے اس سے وطی کر لی۔ شرح کتاب پر کہ مصطلح فطر اس کے واسطے کہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان میں ہر شخص کے واسطے جو اس دن صوم کے لیے نہیں
 مگر نیت کے ساتھ سوائے مذکوروں کے جو کوئی تاخیر یا طعام کی اجازت ہو اگرچہ چنانک ممکن ہو صوم افضل ہو سوائے بعض
 نفاس کے اور عذر یہ جن سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ خواہ دان ہو یا دانی ہو
 جفت۔ نفاس۔ سوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان قفل ہو۔ ٹہر جانا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گزری۔ پھر
 اس زمانہ میں بعضی چیز اسی سختی گرامین مجبور سی نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہونے میں اور اگر کما کما
 کہ کوئی مجبور سی نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جہین روزے کی رعایت ہو یا
 بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ اگر قفل مسافر کے تاخیر جائز ہو۔ مگر تعالیٰ اعلم۔ دن عین بحالت خواب اگر کچھ حق
 سے اجزا تو روزہ فاسد ہو اغواہ خود کھایا یا پیایا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ اتفاقاً خان و غیرہ پہنچنے لگانے میں صفت کا خون ہوتا
 مگر وہ یہ یعنی جس سے افطار کی نوبت ہو چکے اور یہی حال قصد کا ہے۔ محیط۔ روزے میں بہت کھانا کرنا اور نہ میں پانی پلے رہنا
 مگر وہ ہے۔ محیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پہ پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا پہننا اور پانی میں ٹپھنا اور ابو بکر نے کہا کہ مگر وہ نہیں اور یہی
 انہر ہے۔ محیط السخری۔ نہ میں تھوک جمع کر کے نکل جائے مگر وہ ہے۔ انہر ہے۔ مگر وہ ہے کہ صائم تل یا شد خریدنے وقت چکے تاکہ کھرا
 کھوشا معلوم ہو۔ اتفاقاً خان۔ بہ فرض میں ہر قفل میں مضائقہ نہیں۔ انہر۔ روزے میں عمدہ آکھایا و شتر کیا تو قابل قتل
 ہو کما نظر میں شرح ابو ہبانیہ۔ و۔ جو روزے شمال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پڑھ کر رکھنا مستحب ہے ہر ایک
 اور کچھ کراہت نہیں۔ الہامی۔ و۔ اور شرح میں نے بھی بطور دلیل متبادہ اسے باب میں اختیار کیا اور یہ جزئی صریح متوافق ہے۔ غلط لکھو نہ ہم
 فصل فیما یوجب علی نفسہ۔ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ و۔ اور
 فیل میں شرح میں نے مسائل ضروریہ غیر صوم احق کر لیا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح ہے۔ نذر خیر یعنی کسی شرط پر معلق نذر مثلاً اللہ تعالیٰ
 کے واسطے مجھے روزہ کھت قفل ہو تو یہ دو گنا سپرد واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھے
 دو گنا ناز ہو۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے۔ یا غیر معین جیسے مجھے پھر دو روزے ہیں۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر
 یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکات کی یا حج یا فایز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ متعلق
 نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقرا کو یہ روپیہ ہرزہ جمعہ تصدق کر لیا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقرا کو اور
 غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے اور اگر وہ بے وقت صوم رجب کی نذر
 تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ چونکہ حج کے سال میں سے پہلے حج کر لیا اور فلان روزہ دو گنا کی نذر
 بن اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر یہ وہ پالی گئی تو تعین نہ ہو گئی۔ و۔ اور یہ صرف اصول میں صریح ہے
 برخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منقود نہ ہوگی پھر بعد وجہ و شرط کے اسکا حال مثل نذر خیر کے
 ہو گا۔ ہم۔ پھر مصنف نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بند سے پیدا جب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو سبب
 کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صریح ہوئی ہے۔ اول یہ کہ نذر
 کی جنس سے شرح میں بھی واجب ہو لہذا ہمیں کی عبادت کر کے کی نذر نہیں صریح ہے۔ دوم نذر خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ
 نہ لہذا نذر کی نذر یا مسجد و تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم چند عبادتیں یا چیزیں جو سبب نذر واجب ہو خواہ فی الحال یا آئندہ
 کسی حالت میں۔ لہذا نذر ظہر یا زہرہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اثنائہ۔ چہلیم یہ کہ نذر عبادت اپنی ذات میں معصیت نہ
 ابھر۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں ہر خلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید النبی
 کے روزے کی نذر کی تو نذر میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صریح ہوگی جسکو دوسرے کسی دن ادا کر

میں پیچشم یہ کہ نہ دیا یہی چیز جو عیساکا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اسکے روز سے کی نذر صحیح نہیں ہو۔ البحر۔ واقع ہو کہ نذرین قصد و عدم قصد ہوا ہو حتیٰ کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہو۔ کما سیاقی نم۔ و اذا قال لعل علی صوم یوم اخر افطر و تقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے غیبہ انھی کے دن روزہ ہو تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔

فہذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرقہ الشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف فرقہ شافعی رحمہ کے منہ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہا یقولان انہ نذر ہما ہو معصیتہ لورود النہی عن صوم نذرہ الایام نذرہ و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے مانعت وارد ہوئی ہے۔ منہ یعنی یہ معروف ایام حرمین یوم النحر مع یوم الفطر وین ایام تشریق ہیں۔ بعد یث خدری رم مرفوعاً کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ صحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دنوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ صحیحین

مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں مانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح۔ جواب یہ کہ خالی مانعت جسکے ساتھ کوئی صارت نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوا ہے کہ ایسا مت کر دو کہ اس میں مشرک ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوا کہ اگر کر دو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع منع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہو کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی تو تو کچھ گناہ بھی نہ ہوگا اسلئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ منہ۔ ولنا انہ نذر لیسوم مشروع۔ اور جاری حجت ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر ہے۔ والنہی بغیرہ۔ اور مانعت بوجہ غیر کے ہے۔ منہ۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے تبراتہ ہوا اور غیر کی وجہ سے تبرا ہوا۔ و ہو ترک اجابتہ دعوة اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الی غر و جل نہ ہونے کو ترک کرنا لازم آیا ہے۔ منہ۔ کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کما جادے کہ نساں مت چھو تو یہ حقیقت میں نہیں کیونکہ آسمان بھوننا اسکی قدرت سے باہر تھا پس یہی اصل میں ہوگی جو بندہ دن کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے ذاکاری و فساد کا جو مت بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو جادے تو اسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید انھی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی دنی میں فرق ہے پس نہیں ہمارے نزدیک مشروع سے مانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح صحیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع خوب ہے لیکن غیر کی جت سے مذموم۔ پس یوم النحر کا روزہ بوجہ ترک صیانت الہی کے تبرا ہوا اور اپنی ذات میں اچھا ہے۔ منہ۔ صحیح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ لفظ۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے۔ منہ۔ منہ یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ آخر از ان لم یعصیتہ المھا و رتہ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاد و رتہ حاصل ہوئی ہے بیع جاوے۔ منہ۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید انھی میں رہیگی۔ بعد اسکے نہیں رہیگی شک یقینی استقاطاً لواجب۔ پھر اس روزہ کو قضا کرنے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب آخر جاوے۔ منہ۔ جو وجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ منہ۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم انھی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی جو اس سے حدیث میں مانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا گمان سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا کفارہ وہ جو قسم لاکھارہ ہے۔ کہانی السنن الثلثہ فی فتح ابن العمام کے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وہ فاسد نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ وہ اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہو تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھادے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تاکہ اسٹے میں قسم نہیں ہے۔ منہ۔ حاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیه یخرج عن العمدۃ لانه اداہ کما التزمہ۔ اور اگر اس نے یوم النہی میں رزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
 یا دھو کر وہ کھڑی ہوئے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اسکو ادا کر دیا۔ **ف**۔ اور اگر گناہ اسکو ہو گیا
 ہوگا کہ اسکو اس وقت میں وفا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رحمہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد و باتوں کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو قضاء
 کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر منوع یا مہینہ سے کسی دن قضاء
 کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضاء نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے خیرا بخواری کی نذر لی لیکن
 کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر معمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا
 جبکہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر لگے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
 لی یعنی جو ہر طرح معصیت پر مثلاً فلان کو قتل کرے یا تو بہ نذر قسم کرے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حادث ہو جاوے۔ **انہی**۔ اور ہر ماہ صوم
 و صلوٰۃ وغیرہ کا نذر میں ظاہر اور دایہ ابو حنیفہ رحمہ سے ہے کہ جب قضاء کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سندس نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور
 امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام غزالی نے
 کہا کہ یہی سبب اختیار ہے اور یہی صدر الشیخ نے فتاویٰ لغزالی میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ **مع**۔ و علیٰ ہذا اگر صوم دوم بعد
 کو قضاء کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر جو گئی مگر گنہگار نہ ہو حرام ہو ایم۔ **وان** نوی یبیتا فلیکف کفارہ
 یحین۔ اور اگر کسی نذر کرے تو اسے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ **مع** یعنی جبکہ حادث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر
 میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہیں ہم۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن ذرہ اٹھا
 کرے۔ **ف**۔ یعنی روزہ یوم الاضحیٰ ادا نہ کرے تو حادث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ **ایم**۔ اشارہ ہے کہ اسپر دیا تہ بھی واجب ہے
 کہ اس دن نظر کر کے کفارہ دیدے۔ **رم**۔ و بندہ المستحل علی وجہ ستہ۔ اور یہ سبب وجہ پر ہے۔ **ف**۔ یعنی صیغہ نذر میں
 قسم ہونا چاہے صورتوں پر جتنا ہے انا مجملہ میں نقطہ نذر اور ایک نقطہ قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ **ان** لم یوشیا
 لہ۔ مگر ایسے کچھ بیت نہ کی۔ **ف**۔ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر بیان سے نکالا۔ **او** نوی النذر لا غیر۔ **۲**۔ یا نذر کی
 صیغہ کی نہ غیر۔ **ف**۔ یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ اور
 نوی النذر وان لایکون یبیتا۔ **سیانیت** کی کہ یہ نذر ہوا ہے کہ یہ قسم نہ ہو۔ **ف**۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
 نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ **یکون** نذر۔ **۱**۔ اسکا کلام نذر ہوگا۔ **ف**۔ یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ والیوں
 و محمد کے نزدیک نقطہ نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ **لانہ** نذر نصیغہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ **کیف** وقد قررہ بغزلیہ
 اور کہ نذر نہ ہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ **ف**۔ اور پہلی صورت میں اگر جہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام
 جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نوی الیمین و نوی ان لایکون نذر لایکون یبیتا۔ **۳**۔ اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
 کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم پر جائیگا۔ **ف**۔ **ایم**۔ بھی تبیین ہامون کا اتفاق ہے۔ **لان** الیمین فعل کلامہ۔ کیونکہ قسم
 اسکے کلام کا متصل ہے۔ **ف**۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسکا سبب کہ مثلاً کسی
 سر علی صوم آخر۔ میں سر کسی جہاز یعنی واسطہ تہائی تو جہاز اسکا قول متصل قسم ہوا۔ **وقد** عینہ و نفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ
 اسنے اسی فعل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کر لی۔ **ف**۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت
 سے بھی مجاز حصین ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی۔ **درج** ہو کہ اگر اردو میں یہ لفظ اصل تعالیٰ کے واسطے کچھ یوم عید کا روزہ ہے
 اور **ایم**۔ جہاز قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا ہے پس یہ حدیثی روایت اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی **ایم**۔ معنی کہ ہمارے نزدیک

جوابات حلال ہوا سکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزہ جسد کو اپنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ یا جوین و جھٹی کے ہوگی اسکو یا در کھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں سننے پر ہے۔ وان نواہما یكون نذرا و یمنیا عند ابی حنیفہ و محمد۔ ۵۔ اور اگر اپنے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یكون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ۶۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ و لو نوی الیمن۔ ۷۔ اور اگر اپنے قسم کی نیت کی۔ ۸۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہ ہو۔ ۹۔ کذا لک عندہما۔ نو بھی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ ۱۰۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور۔ ۱۱۔ اسکے کلام کی حقیقت ہے۔ ۱۲۔ وغندہ کیونکہ یمنیا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ۱۳۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ ۱۴۔ پس اگر ۱۵۔ ۱۶۔ دونوں صورتوں میں اپنے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ میں مرت تھا کہ نذر اور صورت ۶۔ میں مرت کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ۱۷۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃ و الیمن مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی یعنی لایوقوف الاول علی الیئۃ و تیوقت الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف ہے۔ ۱۸۔ جیسے افطار میں حقیقۃً فقط طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو افطار بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فاعل ہوتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا یفتضح۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل ہوگا۔ ۱۹۔ چنانچہ مولین نذر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی میں نہیں ہونے میں۔ اگر دہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت نبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز تنبیین بنیۃ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر نہیں ہو گئی۔ ۲۰۔ جیسے صورت ۴۔ ۲۱۔ میں ہے۔ پھر اگر دہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر نہیں ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے نبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند قسما تعرج الحقیقۃ۔ اور دونوں کی نیت کی وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ۲۲۔ کیونکہ جمع تو نسخ ہے پس کلام بیفائدہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت ۳م میں ہے اور صورت ۶۔ میں چونکہ مجاز کی نیت نہیں کر و حقا تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہذا لہ لا شافی بین الیمنین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں جہت میں کچھ مماثلت نہیں ہے۔ لانهما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر آسکے تو وہ واجب ہونا چاہتی ہیں۔ ۲۳۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ و الیمن غیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بغیر واجب کرتا ہے۔ ۲۴۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما علی بالذلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ۲۵۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الیئۃ بشرط العوض جیسے ہم نے ایچہ بہ بن جہین عرض لکھا بشرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ۲۶۔ یعنی باا اتفاق جو بہ بشرط عوض ہو مثلاً لید لے بکر کو ایک مکان اس شرط پر جہ کہ لکھا بکر اسکو ہزار روپیہ عرض دے تو ہم نے لکھا کہ یہ جہ ہے کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے لکھا کہ ہم میں یہ معاوضہ مثل بیج کے ہے چنانچہ شفع کو اس میں مثل بیج کے شفع کا حق حاصل ہے حالانکہ محض بیج ہوتا تو شفع حاصل نہ ہوتا۔ و لکن جو کہ شیخ محقق ابن العمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ محمد الاسلم و بدلنے سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالترام یا بزم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا احتراص صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحفط طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تفسیر طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ

شیخ کا اعتراض دارقین اور وہ یہ کہ نفس کلام سے اسے نذر واجب ہو اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ مرت
اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہو لہذا وہ اس کلام کی طرف توجہ
کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل نو اس مقام پر حق ہو لیکن کتاب کی عبارت میں توجہ کرنا چاہیے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں
یہ کلام دونوں ہوگا۔ اسکے معنی بطریق مجازی میں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے
جوت ہوئے۔ اور اہام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہو جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لاتجد
فی السنہ۔ بھر سائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔ ولو قال لصبر علی صوم
بذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اسے تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ فتوبہ نذر
صحیح ہو ہی مختار ہو۔ در پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم والفطر یوم النحر وایام التشریق۔ نو افطار کرے
یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ فتبہ یعنی واجب ہو کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انہیں روزہ نہ رکھے
صحت۔ وقفضایا۔ اور انکو قضاء کرے۔ فتبہ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے۔ م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی
روزہ رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار ہو۔ ان۔ لان النذر بالسنۃ المحیضۃ نذر بہذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہو۔ فتبہ کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے مانعت ہو تو قضاء کرے۔ م۔ رہا رمضان تو اسکی قضاء
واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں آئے نذر کرنے سے واجب نہیں ہو بلکہ اسے تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہو
الغلامہ۔ م۔ نفع۔ اور یہ اسوقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی
تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسے بعد الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں
کی قضاء نہیں۔ کما فی الغلامہ۔ م۔ نفع۔ یعنی نذر بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم کر رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم
ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین کلمۃ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہو کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پُر در پُر ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ فتبہ باین طور کہ اسے تعالیٰ کے واسطے
مجھ پر ایک سال کے روزے پُر در پُر ہیں۔ لان المتتابعۃ لا تعری عنہا۔ کیونکہ پُر در پُر ۳۶۰۔ یوم کے روزے ان ایام
خالی نہ ہونگے۔ فتبہ پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضاء میں برابر پانچوں پُر در پُر رکھنا شرط نہیں تھا لیکن بقضایا
فی نذر الفضل موصولہ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں جب کہ غیر معین متتابع نذر کی ان پانچوں
کو قضاء بھی ملا ہو اگرے تاکہ پُر در پُر کی شرط جائز ہو لیکن ہر متحقق رکھی جاوے۔ دیتا فی نذر اخلاف زفر و الشافعی۔
اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ فتبہ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر
نہ ہونگے تو انکی قضاء بھی نہ ہوگی۔ لکن عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے مانعت وارد ہے۔ فتبہ چنانچہ عید
واضح میں حدیث گندی مایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ و ہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی نذرہ الا ما مضی فانہا
ایام اکل و شرب و لہال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ
ایام کھانے پینے و بال کے ہیں۔ فتبہ ببال معنی جامع ہو اور یہ لفظ دارقین و اسحق بن راہویہ کی روایت ابو ہریرہ رضی
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہو مگر یہ روایات
ضعیف ہیں لہذا مذہبی رحم نے مختصر السنن میں لکھا کہ یہ نذر کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب

و ذکر آئی آیا ہے۔ مع بہر حال ان ایام میں صوم سے عافیت دارد ہر دم۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ و نہ
 رخصت کی نذر آنکے نزدیک صحیح نہیں۔ والعدو عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ و نہ کہ عافیت بالغیر ہے تو مرد و نذر
 و فاء نہ کرنا ان ایام میں پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گزر چکی۔ م۔ و لو لم یشرط التعلیل
 اور اگر اپنے پروردگار کے شرط نہ کی۔ و نہ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر مقرر کیے۔ تو چاند کے شمار سے
 روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آدینکا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ
 رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ کما فی التلخیص صوم مذہب الا ایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔
 و نہ یعنی نذر ادا ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر منوع پانچ دنوں میں روزے قدر کے ادا کرے۔ لان الاصل
 فیما یزیدہ الکمال۔ کیونکہ جو اپنے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہوا اصل ہے۔ و نہ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی تو
 و المودی ناقص۔ اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النہی۔ بوجہ عافیت موجود ہونے کے۔ و نہ حالانکہ
 اپنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو طاکر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینہا۔ برخلاف اس
 صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ و نہ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
 کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اپنے ان ایام میں روزے رکھنے کی
 نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا اگر نذر ادا ہو گئی۔ لانه التزم یوصف النقصان۔
 کیونکہ اپنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ و نہ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف المتعین
 تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اپنے التزام کیا تھا۔ و نہ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ عافیت کی فراہم کر
 نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔ (فردع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں کچھ
 ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر در بیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن بچے تو اسکو قضاء کرے و نہ معصیت
 کے ساتھ نذر ادا ہو جائیگی۔ اور اگر کل قضاء کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہو اور اگر ہفتہ سے زیادہ
 سینچر مراد یا تو اسکی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پر در پز نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں منوع دن آوے اور اگر کسی روز
 بیچ میں افطار کیا تو اسرور رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹۔ دن ہوں اور کما گیا بلکہ ۳۰۔ دن لازم ہیں اور
 در بیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰۔ دن حوالی پورے کرنا لازم ہے۔ اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
 پر در پز ہو تو چاند سے چاند تک پر در پز کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰۔ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور
 یہی فقہاء پر۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر در بیان میں حائفہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
 خالی ہوتا ہے تو وہ پوجب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی و غیرہ کے عاجز ہو تو جائز دن میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی
 نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ نمازین مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے صحیح قول ہے ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے
 ہر دم۔ و علیہ کفارہ نہیں ان ارادہ یہینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اپنے کلام سے نذر مراد لی ہو۔ و نہ
 یعنی جب کہ حائض ہو۔ وقد سبق و جہہ۔ اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ و نہ یعنی جو صورتیں مراد
 بیان ہے کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محض ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائیگا اور مترجم نے سابق
 تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت
 سے بھی قسم ہوگا۔ فاحفظہم۔ (فردع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں
 روزہ رکھوں جس میں زہرا دے پھر یہ جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا حدیث تھی کہ اسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو قبول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے مع السراجہ المظاہرہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط الشرحی۔ اور اگر شلا زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں پیش
صوم کی نیت کی پھر اطلاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ محیط۔ اور تعالیٰ
کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع میں تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صوم نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
مع۔ تین چار دن جب قدر ایام نذر کے وہ واجب ہونے چاہے جب رکے خواہ شرف پاؤں و پڑ گزرا کہ اسے پورا پورے شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہو گئے حتیٰ کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمد یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق ٹہرنے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج۔ مع۔ متفرق نذر اگر پورا ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ تافہیحان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روزہ
کنا چاہتا تھا گزبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا ہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد بے قصد برابر ہے۔ السراج
مع۔ نذر کو کسی شرط پر حلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجہ سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر جب کے نذر ہے میں پھر جب سے مقدم شلا ربع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی فقہین
کا قول ہے۔ وغیرہ۔ ایک ماہ کے نذر کے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتیٰ کہ جقدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ
کی ندرت کی وصیت کو خواہ مہینہ میں ہو یا غیر میں ہو۔ اگر مرض نے اسے ادا نہ کر دیا تو واجب کیے گھر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب
نہیں ادا اگر ایک روزہ بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت نذر واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ المظاہرہ۔ مع۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من الحج یوم النحر صائمنا جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید النبی کے روز صوم کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں
فت۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ومن ابی یوسف و محمد فی النواذر ان علیہ القضاء۔ اور
نواذر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ فت۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا مصیبت ہے اور یہ مصیبت بعد ایام منوعہ کے مرفوع توقفاً واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالتذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
نفع لازم کرنے والا شل نذر کے ہوجاتا ہے۔ و صار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکررہ۔ اور منوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکررہ وقت میں نماز شروع کی۔ فت۔ شلا طبع یا غروب یا شبیک و بہر کو نفل شروع کر کے تو زدی وقفاً واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی حالت کی صورت میں قضاء واجب اگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق للابی حنیفہ و ہو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم لیس صائم۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے و جہ فرق
ہے کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتیٰ بحث بہ المحالفت علی الصوم۔ حتیٰ کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حائض ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ فت۔ شلا قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھو گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں غلام
روزہ میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہو پھر اس روز شروع کر کے تو زدی تو اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہو گیا پس معلوم ہوا کہ مذہب میں شروع کرنے ہی صائم ہوجاتا ہے۔ فیصیر ترکیباً للشی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا ترک ہوا۔ فت۔
اور جس نفل کا شروع کرنا مصیبت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ تعجب البطلان۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔
ظاہر تعجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ و وجوب القضاء یستثنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ فت۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے شانا منع نہ لندا اگر مٹا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا شانا واجب ہے
تو مختار لازم نہیں۔ یہاں تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر ترکیباً للشی بنفس التذر و ہوا موجب ولا یصل الشروع فی الصلوۃ

و نفس شرعیہ میں ہر ایک رکن کو ایک رکن کے طور پر شرعیہ میں شرعیہ کرنے سے کہیں ہی ہر وقت
یعنی اگر ہم کسی رکن کو ایک رکن کے طور پر شرعیہ میں شرعیہ کرنے کو کسی دن وفاق کرنا سمجھتے ہیں تو ہر رکن کو
کرنے کا واجب کیا ہوگا کسی دوسرے رکن پر کرے اور وہی ہی واجب اوقات کردہ میں شرعیہ کی تو ایسی شرعیہ کرنے سے
واجب ہوگئی لیکن ایسی تک نہیں لازماً ہوگا۔ مثنیٰ تیم رکعت۔ یہ ایک ایک رکعت پوری کرے۔ فقہ میں ناز میں
نفس شرعیہ سے رکن سمجھتے نہیں بلکہ شرعیہ کرنے کے ایک رکعت پوری کرنے پر رکن ہوگا۔ ولہذا لا ینقض بہ الخالف
علی الصلوۃ۔ اور ایسی جہت سے ناز شرعیہ کرنے سے وہ شخص حائض ہوگا جس نے ناز پر قسم کھائی تھی۔ فقہ شافعی کا تھا
کہ اگر اوقات کردہ میں سے کسی وقت میں ناز پڑھوں تو میرا ظلم آزاد ہو یا دوسری وقت کردہ میں ناز نہیں پڑھوں گا پس
اس سے ان اوقات میں ناز شرعیہ کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ایسی تک جہو نہیں ہوگا کیونکہ ایسی اسپر ناز کا نام نہیں ہی
بنا تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حائض ہوگا پس معلوم ہوا کہ ناز میں شرعیہ کرنا ناز نہیں اور نہ وہ نازی ہوگا پس نذر
کرنا اور ناز شرعیہ کرنا ایک کام رہا۔ فجب حیاتیۃ المودعی۔ تو مودی کو یہ دینے سے بچنا واجب رہا۔ فقہ لیکن یہ پانا
اس طرز پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفاق کرے یا نذر کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا سمجھتے ہو جائیگا۔ بلکہ بچنا اسکی قضاء کی
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضموناً بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا خاص ہوگا۔ فقہ پس خلاصہ یہ ہوا کہ اصل تک کو
شرعیہ کرنے کے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شرعیہ کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شرعیہ کرنے پر حجت
کہ شرعیہ کرنا ایک جہد اور صوم ہم آخر شرعیہ کرنا تک نہیں ہوا نہ نذر وقت کردہ میں شرعیہ کرنا ایک ہر گز ایک رکعت تک پڑھنا تک
نہیں ہے۔ ہا صوم ہم آخر کی نذر کرنا واجب قضاء ہر گز شرعیہ کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نہ خود تک ہے۔ و
عن ابی حنیفۃ انہ لا یجوز القضاء فی فصل الصلوۃ بقضاء۔ اور ابو حنیفہ ہم سے نہ اور میں آیا کہ ناز اوقات کردہ میں شرعیہ
کرنے کی حدت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاکثیر من الأدل۔ اور اول نظر جو فقہ یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے اور اس
اعلم۔ امام مصنف ہم نے نظر کیا اس صحیح نہیں کہ شاید اسوجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر ناز کو مجدد کے بعد
تبع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب ہو کیونکہ اس وقت تو رکن ہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ شرح کے نزدیک اسکا جواب
نفس یہ ہے کہ شرعیہ میں عمل تک واجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اسکی اس حرکت سے خیر ہوگا کہ وہ اسکو سجدہ تک بیٹھا کیونکہ
ہر حرکت خود نصیحت ہے پس قضاء نظر نفس شرعیہ کے اسپر واجب رہی ناظر ہم۔

باب الاعتكاف

واضح ہو کہ اختلاف کی تفسیر و تفسیم و اسرار کن و شراکد و آداب و اسکی عمر بیان و حین امور سے وہ قاسد ہوتا ہے اور جو افعال ہیں منوع
ہیں انکی سب کایاں اس باب میں ہونا چاہیے۔ مجل و جان یہ کہ اختلاف کی شرائط میں اسلام و قتل و دباک ہونا جمل و قضاوت جنگ
سے و سہر و خلع ہونا اور عدم خلیفہ۔ پھر تفصیل آئی ہے۔ اور اولاد ہونا و بلیغ ہونا و عمر ہونا و شرطین۔ چنانچہ اختلاف فعل کا اور
سلی و فوسکی اجازت سے جو عرصہ و قلم کا صحیح ہے۔ البتہ اے۔ کیونکہ شوہر و مولیٰ کو اختیار ہے کہ جو مرد اور ملک کو گذر کے اختلاف
و احباب و صالح کرن۔ البتہ۔ اختلاف کا ادب یکہ سو اسے غیر کے قلم و شکر ہے۔ ماسراج۔ و نقص انبیاء و اولیاء و انجیل و کلام غیر کے ہونا
و طبع۔ البتہ ایسی چیزیں جو کچھ متناقض نہیں شیخ الاسلام کا۔ چونکہ سید میں دنیا کی صلاح باہین کرنا کہ وہ تحریر ہے تو ان میں گناہ
کر سہ کر کے ماحول سے ہون۔ البتہ۔ اور غریب اختلاف کا سبب کہ انکے جوارح و انھی میں منقطع و شاہد ملک ہونا یا ہر اور کھانا
و ہر چیز کے حوالہ کی طرف ہونا یا ہر۔ البتہ۔ قابل اختلاف مشتبہ۔ البتہ۔ ماحول سے نہ ہونا یا ہر ایک کے اختلاف مشتبہ ہے

اما البیث فی ذکرہ فی حدیثین وہو کان وجودہ بہ۔ روایت یعنی شہرار ہنا تو بہ اعتکاف کا رکن نہائی ہے کیونکہ اعتکاف موجب الفتا
اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی بیث کے ساتھ ہو گا۔ وفت یعنی لغت میں اعتکاف از علقت و علوت ہے اور ثانی سے
مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر شہر اسے و بازر کے جن سے لازم آتا ہے کسی باغ پر توجہ و توجہ جادے و برابر
اسی حالت پر رہے و قال تعالیٰ یکتفون علی اصنامہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر علوت کے محسوس ہیں اعتکاف کی
نات ہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر شہر اسے اسوا سے امور سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اسکا مقام مسجد ہے لہذا
عدت کے حق میں اس کے گھر میں ناز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ ہے حتی کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ لگے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ ناز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اسکو پاک کر کے آئین اعتکاف کرے۔ لہذا بدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریم کردہ ہے۔ محیط السرخسی
اور چونکہ یہ خیال منصفہ ہے لہذا جواز اعلیٰ تھا مگر فتویٰ اسوقت میں کہ نہیں جائز ہے۔ والہوم من شرط عندنا خلاف
للشافعی۔ اور موم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ وفت کہ موم شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والفتیہ شرط فی سائر العبادات
اور نہایت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ وفت پس بغیر نہایت کوئی عبادت نہیں جہاں اعتکاف جب عبادت نہ ہو تو محض
رایگان ہونا بخلاف و ضرور کے کہ اگر عبادت نہ ہو تو منقطع الصلوٰۃ ہو گیا۔ بجز نہایت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف موم
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ و ہواصل بنفسہ فلا یكون شرطاً لغيرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ موم ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہو گا۔ وفت۔ یہ قیاس تو بیشک مقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کر دیا جو بعض کے جویان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر موم کے ساتھ۔ وفت۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سیدین
عبد الغزیزہ راوی کی ہیشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توفیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ متکلف پر سنت یہ کہ عین
کی عبادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ لگے سو اسے اسکے جس سے چاہہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر موم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توفیق کی اور
دوسروں نے تعریف کی۔ پس فقہ نے روایت کو مرجع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام
پہلے نذر کی حتی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بیاسے ایک رات کے ایک دن آیا ہے سراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور نذر نہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن جابر
اسکونقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف نذرناہ جاہلیت کی نذر تھا و کرنا مسوق ہے اور اس رعایت میں
اصل واقعہ لا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور توبہ اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ادھر گزری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما
کا یہی مذہب ہے کہ متکلف نذر نہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی
اور دوسری روایت میں موم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اباد واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاعتفاق ایک دفعہ سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فانعم واسمہ تعالیٰ اعظم۔ ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہو تا سوا سے مسجد جماعت کے۔ نقول حذیقہ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ دلیل قول حذیقہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی نے ابی جاسر رحمہ سے گھر لیا کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت منقوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نفل توں حذیقہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کفہ علی۔ مع۔ اور حاصل یہ کیا میں قول صحابی تشریح حدیث مرفوع کے ہر اس واسطے کہ قیاس کے یہاں دخل نہیں ہے۔ وعن ابی حذیقہ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات خمس۔ اور ابو حذیقہ سے روایت ہے (بر روایت حسن بن زبیر) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہونا مگر ایسی مسجد میں جہاں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ ف۔ کیا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوں تو ہر اس واسطے جامع مسجد کے ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اسکو مساند نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانه عبادة انتظار الصلوة یختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظام کی عبادت ہے یہی ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ شخص نماز کو ادا کرے لے منظر تہجاء ہو رہا ہو ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور قایم الیقین میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی البیانی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اسلام میں ہر مسجد بیت المقدس میں ہر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ البیہق۔ عورت نے اگر مسجد جامع میں اعتکاف کیا تو کردہ کو بھی کے ساتھ جواز ہے۔ محیط النسخی قاضیخان۔ اما المرأة فتشکک فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور مرد و عورت کے واسطے عام ہے چنانچہ کتاب الصلوة میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه جو الموضع لصلواتہا یختص بفتن انتظار ہا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر ہو۔ مبطو النسخی۔ اور مسجد بیت کے سواے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع۔ و لو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پائی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسے خاص نہ بنائی ہو۔ فجعل موضعاً فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا اعتکاف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری رحمت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک برہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے منع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی جو توبہ اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گناہ ہوگا۔ قاضیخان مع۔ عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے ملک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پادین یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے۔ افصح یفتی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک جہنہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پھر وہی جہاں اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ میں ہو تو نہیں۔ محیط النسخی۔ رہا یہ کہ اعتکاف کو کن احمد کی ماضی اور کن کی اجازت اور کوئی کردہ اور کن نشانے دے میں تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور اعتکاف یا ہر مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو رہا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ پر لے جیسے عورت کے لیے

اسمہ رجبہ میں جو اپنے پاک صاف کرلی۔ ہاں اس سے خارج ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے۔ مسلمانانہ
پہچانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب اعلان ہوا اور مسجد میں محفل بغیر تلوینٹ مکن ہوا۔ کمانی النہ۔ اور
الحجۃ۔ یا عید کے لیے۔ فتنہ یعنی مریکہ کہ عورت کے واسطے یہ قدر نہیں ہے۔ پس نفا سے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر
گھر یا دوسرے اگرچہ آہستگی و دنا سے رفتار ہو۔ نہایت۔ اور تیسے ہی وضو سے خارج ہو تو مسجد میں واپس آوے حتی کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو پھر عید کے نزدیک اعتکاف فاسد ہو۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو جوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔
السرہ ۶۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما لحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کان البی علیہ السلام
لا یخرج من عتقۃ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت علی الصریح علیہ وسلم اپنی
جائے اعتکاف سے برآمد ہوئے مگر بغیر حاجت انسانی کے۔ فتنہ یعنی پہچانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح استہ میں یہ حدیث
اسطرح کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت علی الصریح علیہ وسلم اعتکاف فرمائے میری طرف کو مبارک ٹھکانا دینے تو میں نکلی
تو دینی اور آپ گھر میں داخل ہوئے سو اسے حاجت انسانی کے رفع۔ یعنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے
کا وجہ مبارک ٹھکانا دینے تھے۔ اور سابقین میں بھی حدیث ام المومنین بردایت ابو داؤد میں گدما۔ م۔ ف۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقصیتہا فی عصر الخروج لما ستثنی۔ اس واسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا۔ فتنہ کیونکہ مجبوری کے امور اختیار میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتی کہ خواب میں جانا
انسانی صحت کے لوازم سے ہر مذکورہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولایکث بعد فراغ
من الظہور لان ما ثبت بالضرورة یتقدّر بقدرہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
کے ثبوت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ فتنہ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو
صحیح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا کرہ ہے۔ م۔ واما الجوف فلانہا
من اہم حوائجہ وہی معلوم وقوعہا۔ اور جامعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات میں سے ہے
چھوڑ کر قابل اہتمام ہر انداز کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ فتنہ تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہو گا کہ اسکی مسجد میں جمعہ نہ تھا
ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مسجد لانه یکنہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں۔ فتنہ کونکرنا مکن ہے۔ فتنہ تو کوئی لا چارہ کی ضرورت تفتی ہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رحمہ اللہ ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابو بکر بن العزلی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ
ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔
فتنہ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث خذیفہ بردایت ابن الجوزی۔ واذ اوضح الشریع فالضرورة مطلقۃ فی الخروج
اور جب شرع ہر مسجد میں صحیح ہو تو ضرورت چھوڑنی ہو نکلنے میں۔ فتنہ یعنی نکلنے کی اجازت دینی ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ چاہے
میں مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ وخرج
عین نزول الشمس۔ اور جمعہ آفتاب کو نکلنا ہو نکلے۔ فتنہ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب تیوجہ
بجمعہ۔ کیونکہ ادا سے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ فتنہ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہو گا ضرورت لاحق ہوئی
پھر اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا قاعہ ایسا ہو کہ اسوقت سے قبل کہ جمعہ پاوے۔ وان کان منزلاً بعد اعینہ یخرج نے

اور جمیع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ متکلف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج وغیرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا دے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کتابوں کیکن خافض خان و دیگرہ میں قید لگائی کہ متکلف کو مضائقہ نہیں کہ طعام دایسی چیز جس سے چارہ نہیں خرید و فروخت کرے اور اگر اسے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ نیز یہی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ۲۔ اور اسی طرف امام مصنف رحمہ نے استدلال میں اشارہ کیا بقولہ۔ لانه قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بواجبہ۔ کیونکہ متکلف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے یا نہ ہو کہ کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے۔ فہم میں کتابوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل دیہات کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا رہا ہوگا۔ الا انہم قالوا لیکرہ احضار السلع للبیع والشراء۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ متکلف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لادے۔ فہم میں کتابوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی جو بہر حال متاع لانا و دون قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محض عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیہ شغلہ ہما۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آدیک۔ فہم اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائیگی۔ ویکرہ لیسرہ للبیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص متکلف نہ ہو اسکو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ فہم اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ بقولہ علیہ السلام ضیو اسما جدم صبیاً کم الی ان قال وبعکم وشرارکم۔ بدیل قول حضرت علی السرخسیہ وسلم کے کہ کیسور کو بیٹی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یا نکاح کر لیا اور اپنی فروخت و خرید کو۔ فہم تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی فروخت و خرید کو اور اپنے جملہ کثرون کو اور اپنی آوازیں بند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور توارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جلیں بناؤ اور جموں میں اچھو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ و ابی داؤد و ابن عدی و غیرہم اور اسانید ضعیف میں اور ادلی استدلال بحديث عبد الصمد بن عمرو بن العاص ہے کہ حضرت علی السرخسیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کیجاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی لگاری جاوے اور اس میں شعر خیر جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ واحدہ و احمد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جسکو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ بھر تجھے واس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ منع۔ حال و لایستلکم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ متکلف کلام نہ کرے کہ نیک بات کے ساتھ۔ فہم کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعلی اوبی بقول النبی ہی احسن الایہ۔ جب کہ مقتضایے آیت ہر حال میں دیر جا کہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو متکلف کے واسطے مسجد میں بد رختہ ادلی ہی حکم ہے اور حدیث میں آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے۔ کمافی ابو ہریرہ۔ اور افضل الذکر لہ الا اللہ العزیز۔ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اور جب رہنا مکروہ ہے۔ فہم یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے۔ جیسے کفار و مجوس اپنی بنائی ہوئی شیعہ میں سمجھتے اور جیسے بھٹے جمال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تحریرا مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت یس بقرۃ فی شریعتنا۔ کیونکہ جب کاروزہ ہمارے شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ فہم کیونکہ شریعت الیہ ایسی حالت سے پاک ہے۔ لکنہ تیجانب مایکون ماتما۔ لیکن متکلف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ فہم بلکہ گناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا جو اظہار کہ عوام میں بدعت پھیلا دین آئے ہیں سبھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے۔ اور متکلف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث پڑھے۔ و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنئے۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص لکھے کیونکہ قصص میں غیبا

و نصیحت ہے۔ نو دوی رحم نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جادہ کے حالات اور نہ یہ و تقویٰ کی روایات ایسی ہیں جو موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو سمجھا سکتے ہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ نقص مراد نہیں جو تاویل مانوں نے لکھے یا ایسے نقص روایات نہیں جو مکار و عطر کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ جو عطر و عطر جھوٹی حدیثیں دیکھے مسجد دن میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے۔ اور جو اربع الفقہ میں ہیں کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و اسلامی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی دہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضافہ نہیں اور غیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع دو مسجد کی محبت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہو گا اور سایہ نہیں لگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے اور اب البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد اتمام کے قیمی نہیں یعنی قیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابو داؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔ م منع۔ ویحرم علی المتکلف الوطی۔ اور متکلف پر دلی کرنا حرام ہے۔ ف۔ دمی باہن طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں دمی کی حاجت پوری کر کے نماز مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدا میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہم انتم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کرو عورتوں سے و چاہیکہ تم مساجد میں متکلف ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ دمی کی طرح دواہی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو دمی کی طرف دواہی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ و کذا الشمس والقمر۔ اور یوں ہی حرام ہیں کہ نماز اور بوسہ لینا۔ ف۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ صحیح بنفوق حرام ہیں پس دمی بدرجہ اولیٰ حرام ہے اور اگر مباشرت کنا یہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت۔ لہذا من و دواہی صحیح علیہ کیونکہ یہ ہر فعل دمی کے وداعی سے ہے تو متکلف پر حرام ہوا۔ اذ ہو مخطورہ۔ اس واسطے کہ دمی تو اعتکاف کا مخطورہ ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اتنی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں ہر اہل شہر ناپس دمی نہ کرنا اسکے منوعات سے ہوا تو دمی نے اپنی وداعی کے حرام ہے۔ کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ دمی مع وداعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ احرام صرف دمی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا مخطورہ۔ کیونکہ دمی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ مخطورہ۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور تعدی نہیں ہوتا۔ فلم یعد الی دواہیہ تو دواہی تک متعدی ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں دمی حرام رہی اور اسکے دواہی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ تھے۔ ہاں جب جو ان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار دمی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر متکلف نے دن میں بھولے سے کھایا یا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مفر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے۔ لہذا یہ۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط کم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہو گا۔ پھر نفس دمی میں اور اسکے دواہی میں ایک راہ سے فرقی ہے کہ بیان فرمایا۔ خان جامع لیلہ او نہارا۔ پھر اگر متکلف نے جماع کر یا رات میں یا دن میں۔ ظامدا او ناسبا۔ خواہ عدا یا بھولے سے۔ بطل اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف باطل ہو گیا۔ ف۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ لان المیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے نہ صوم کے۔ ف۔ حتیٰ کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مفر نہیں۔ و حالہ لعلہ کفین مذکورہ ظامدا یا ناسبا۔ اور اعتکاف و انون کی حالت خود یا دلائے دالی ہوتی ہے تو بھولے کا عذر قبول ہو گا۔ ف۔ حتیٰ کہ بھولے سے جماع بھی نفع ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور اہم شافعی مع نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

مستکمل کا بھول کر جماع کرنا مقصد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے۔ ولو جامع فیما دون
 الفرج۔ اور اگر مباشرت کا اس واسطے فرج میں نہ ہو۔ مانند ران و پشت و فرج کے۔ فائز ل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل
 اولئس۔ باؤسہ یا باساس کیا۔ فائز ل۔ پھر انزال ہو گیا۔ پھر انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لائے فی
 معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے۔ ذہ فاسد ہو جاتا ہے۔
 ولو لم یثزل لا یفسد وان کان محرم۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہو تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔
 یہی قول امام احمد و مزی رحمہما ہے۔ لائے لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت
 نہیں۔ اور جو المقصد۔ اور جماع ہی مقصد ہے۔ ف۔ خواہ صورت واقعی و لون ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور بیان کو کہ
 دلندا لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقصد
 میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور بیان انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر مستکمل نے کسی صورت کی
 صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عدت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مقصد نہیں۔ البتہ۔ جیسے خلام
 ہوا تو مقصد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر کے اس طرح کہ مسجد شلوٹ ہو تو مضائقہ نہیں روزہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں
 واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البتہ۔ واضح ہو کہ اگر اغار یا جنون طاری ہو تو
 نفس اغار و جنون بالاعتکاف مقصد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخراً ہو تو اعتکاف فاسد
 ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہو تو اتفاق کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ البتہ۔ الفتح۔
 یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغار و راز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغار و راز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معنہ ہو گیا
 پھر کئی سال بعد اتفاق ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خان۔ گالی گلوچ و جھگڑا کر کے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ المخلصہ۔ مخلصہ
 میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عدا و سوء یکسان ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے
 جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عدا و سوء اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البتہ۔ الفتح۔
 مستکمل لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے۔ دسریں تیل ڈالے۔ المخلصہ۔ اور اگر رات میں اپنے نشہ پر یا جس سے بیوش ہوا تو اعتکاف
 باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ منظور اعتکاف۔ جیسے اپنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضی خان
 واجب اعتکاف جب فاسد ہو تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مینہ کا اعتکاف نہ ہو پس ایک روز انتظار کیا تو اسی دن
 کو قضاء کرے اور اگر مینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عدا غیر قدر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا دن میں
 کھانا جماع کرنا وغیرہ بند ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے جفن نفاس
 و جنون و اغار و طویل۔ مع۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا
 واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ المخلصہ۔ دلائل یہ۔ اور بیان دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف
 ایام لازمہ اعتکاف کیا یا لیس۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع انکی باتوں کے
 اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ خلا کا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مینہ یا دس روز کا اعتکاف
 واجب ہے۔ مع۔ اور دن ہی راتوں کے ذکر سے آگے۔ من لازم میں ثلاثین رات یا زیادہ۔ الکافی والبدائع۔ لائے کر
 الا ایام علی سبیل الجمع یتناول باہر انہا من الیالی۔ کیونکہ ایام کو بعد میں جمع ذکرنا اپنے مقابل کی باتوں کو شامل ہوا ہے
 یتناول مارا تک منذ ایام۔ ہوتے ہیں کہ میں نے مجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ والہر او یلیا لیس۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ
 ان ایام سے انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ ذکر باب علیہ السلام میں فرمایا۔ آج تک ان لا نکلم الناس شتائیام

یعنی محل فرہرہ کی نشانی یہ کہ تو بین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد میں دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں بھی ہے
 میں فرمایا۔ ثلث لیال سویا۔ یعنی شہک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ منع پس اگر تین دن
 یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دونوں کے ساتھ انکی راتیں یا راتوں کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے
 ابدالے۔ و کانت متابعہ وان لم یشرط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پورے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پورے
 کی شرط نہ کی ہو۔ فت۔ ہی قول مالک و احمد کبر۔ مع۔ لان منی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قاتلہ
 کیونکہ بنا سے اعتکاف تو پورے پورے ہوا سوا اسے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ فت۔ دن ہون یا رات ہون۔ بخلاف الصوم
 بر خلاف صوم کے۔ فت۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے سے پورے ہونا ضروری نہیں۔ لان بناء علی التفرق لان الیالی
 غیر قابیۃ للصوم مجب علی التفرق حتی فیص علی التتابع۔ کیونکہ بنا سے صوم تو ایک ایک پر کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو تفرق
 روزے لازم ہونگے یا تاک کہ وہ پورے ہونے پر تصریح کر دی۔ فت۔ تو البتہ پورے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
 اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ ابدالے۔ وان نوى الايام خاصة۔ اور اگر اسنے ایام کی نذر میں
 دنوں کی نیت کی۔ فت۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانه نوى الحقيقة۔ تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا۔
 فت۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اسنے راتوں کی نذر میں نقطہ راتوں کی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔
 کیونکہ صوم شرط ہوا اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا بر خلاف اسکے اگر رات دن کی نذر ہو کر بغیر روزہ کے شرط کی تو نہ روزہ لازم
 روزہ واجب ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ کثرت دون یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک ہی کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہوگی۔ فتح بھر اگر ایک
 میں یا غیر معین کی نذر ہو تو پورے رات دن کا اعتکاف لازم ہے۔ الطہیرہ۔ اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم
 ہوتا ہے تو پورے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو تفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو۔ ابدالے۔ اور جب رات دن لازم ہو
 تو اعتکاف کی اجبہ اور شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ الکافی۔ مگر شب عرفہ و عرکا
 فی الحج۔ د۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل
 ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے
 قاضیخان۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلیزمہ بلیالیھا۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا اور
 کچھ نیت ہے تو اسپر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ فت۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
 کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلۃ الاولى
 اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی۔ فت۔ یہ قول ابو یوسف کا اور میں ہر روزہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایہ مذکور
 ہے پس نوامد کے موافق اول روزہ درمیانی رات داسکے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ و جمع کے علاوہ ہے
 فت۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد نہیں اور تثنیہ میں نہوگی۔ و فی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور
 دو دن دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ اسلئے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی
 رات بلا ضرورت داخل نہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی میں
 فت۔ کیونکہ مفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطا لامر العبادة والامر اعلم
 تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لائق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ فت۔ پس دو دنوں راتیں اعتکاف کر لینے میں
 بلاشبہ نذر ادا ہوگئی۔ فاعلم تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اگر پیمائید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضاء کرے
 اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عہد ہی کے روزہ اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگی

مردہ گشتا رہوا۔ اظہار۔ اور اگر اسے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں ہوگا۔ الظہیر۔ اگر گذرے
 مہینہ کے اعتکاف کی نذر سنا تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف
 کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ البحر۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع میمون یا
 ایک صاع چھ ہمارے طعام قدیہ دے بشرطیکہ اسے مرنے وقت وصیت کی ہو۔ السراج۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے
 البیان۔ اور اگر بغیر وصیت کے داروں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مرخص نے نذر کی پھر ایک روزہ بھی اچھا ہوا تو
 تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ السراج۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا
 معلوم ہوا تو اس پر قضاء نہیں اور جو دیمان میں جاتا تو غایب رہا یا مہینہ مجنون کے حکم ہے۔ الزاہدی۔ اور جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا
 یا سیر گذشتہ کی قضاء ہے جانے یا بخانے۔ فاضلان۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ شیخ ابو بکر الرازی ابھاس نے
 کہا کہ عقل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اسے
 روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مامور ہے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل ناز کے ہے۔ الزاہدی۔
 عقلی ہذا سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو مارین۔ قال المترجم۔ اور ہمارے دیار میں اس عموماً بچہ غالباً بغیر
 مضرت جسمی اسکو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اہل بقول اہم جصاص ہے۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں عقل بالغ ہوا وافر
 مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حافظہ پاک ہوئی اور سا فر وطن آیا اور موم نہیں ہو سکتا اور جس نے ہمدان افطار کر دالا اور جس نے
 یوم اشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سوئی کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا جس نے خطا
 سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ وارد ہے جسے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھا دیں۔ البیان۔ اظہار۔ اور صحیح یہ کہ
 ایسا کرنا واجب ہے۔ افح۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی صحیح تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے۔ والدین
 اعلم۔ اور جامع ہے کہ حافظہ و نقاس والے مسافر و مرضی پر روزہ وارد کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ اظہار۔ پھر بعض مسافر
 تو علانیہ کھا دیں اور دین میں ایک بن خفیہ کھا دیں۔ السراج۔ طلوع فجر کے بعد موم قضا کی نیت کی حتیٰ کہ صحیح یہ ہوئی
 تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ اظہار۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۲۔ قسم
 ہیں انا لکھو۔ ۱۔ درپردہ واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ طار۔ ۴۔ کفارہ قسم۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان
 ۶۔ نذر عین۔ ۷۔ قسم عین۔ اور جو قسم میں درپردہ واجب نہیں ہے۔ ۱۔ قتلے رمضان۔ ۲۔ حج منع کے روزے۔ ۳۔ جہاد
 میں سر نہ اٹانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر مومن قسم شلہ و اس میں ایک ماہ
 روزہ رکھو نا۔ البحر۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتیٰ کہ اسی برحق کا سنہ متفق ہے جو کافی
 وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ مرجع نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رحمہ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ انہی رات
 میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ جو قہار
 شعبان کو شب براءت جو م کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔
 اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھا دا
 چڑھاؤں و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ اسی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
 کر دے تو میں اس غیرے بندہ صالح کے بیان فقرائکو طعام وغیرہ و دن یا مسجد کے واسطے پوریا خریدوں یا نفل دامت اسکے
 یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوتی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر نقطہ اس واسطے ہوا کہ مال نذر بیان
 اسکے مستحقین کو صرف کرنا لیکن معرفت اسکا اس تمام پرہ کنی عالم یا شیخ خود گا کہ فقر ہوا مردہ و فقرا کے واسطے ہے اس

معلوم ہوا کہ یہ جو دم وغیرہ لیکر فرائض اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بجاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں لحدہ فقرا پر صرف کرین اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ البحر والحدود - ۵۰ - واضح ہو کہ مزار کے فقرا پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقرا کو دیدیا تو کافی ہے۔ کما صرح فی الاصول والفرع - م - مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ المجتبیٰ وابن الکمال - ۵ - یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریری ضعیف ہے - م -

کتاب النسخ

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے - شیخ محقق ابن الطام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تفصیل یہ ہے کہ نازد رکوع دھوم چونکہ جلد کر رہے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ ہوتا اسکو مؤخر کیا اور اسکی فرضیت کے شرط کسی بہت ہیں تو فرضیت کتر ہوگی لہذا انکو اکثر کو تقدم اور حج کو مؤخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کیسے کہ شریعت کراہتوں جسکو تمام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و جزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ میرے برادر زادہ جو مجھے خواہش ہو مجھے دریافت کراتے ہیں نازک وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے نازک کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجھو گئے ہو گئے ساتھ ننگ پڑتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجوب پر رکھی تھی پس جگو اسی کپڑے میں ناز پڑ جاتی و عمر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ نبی کہیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ برس ٹھہرے کمرچ نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص ہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک کہ زوال طیفہ پہنچے تو وہاں اسامہ غنیٹھیس نے محمد بن ابی بکر کو جناب اسامہ غنیٹھیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کلا سبھا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے تنگوت کر کے حرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ناز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قھوار پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب آپ کا ناقہ تیار ہو گیا آپ نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے ساتھ سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں دو جھپے جھانک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور حکام آپ نے کیا ہم نے اسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی - بیک اللہم بیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لک لا شریک لک - اور لوگوں نے آپ کی اس تبلیغ کے ساتھ تبلیغ کیا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار کیا اور زیادہ نہ کیا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تبلیغ فارم کیا جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم توجہ ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عموماً جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا برتنہ مہیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس میں بارسل گیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت شریعی و اخلاقی و اس مقام ابراہیم صلی - پس مقام کو انچے دیعت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کا کہتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کرتے کہ قرآن میں قتل ہوا صراحت قتل یا ایہا الکافرون انہر جا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو ہوسہیا پھر دروازہ سے نکلیں پھر چوبہ مغلاے نزدیک ہوئے تو پھر حاکمان العباد المرتدہ من شائرہم من الاء - شروع کر دیم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے مغلاے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توجہ و تمکیدی دعا

لوگوں نے کہا کہ ہم کو ایسی دیکھنے کے آپ نے حکم دیا ہے اور رسالت ادا کی اور دیکھنا خود ہی قربانی نہیں آپ نے آسمان کی طرف اپنی
 طرف اٹھا کر لوگوں کی طرف جو نکل دیتے ہوئے فرمایا کہ اے محمد بن عبدمن ربیع یعنی اے میرے کئی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر
 اذان دی گئی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غر حرجی حالی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غر حرجی حالی - اور دونوں کے درمیان کچھ
 گارز بین غر حرجی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقع میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب مغرب کیا اور جل الشاة
 کو رو برد کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تموڑی زندہ رہی جاتی رہی
 جب آفتاب کا گرد اڑا دیا گیا تو اسلحہ رزم کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت
 کر لی حتیٰ کہ اسلحہ سر کجاوہ کے موک سے گلتا تھا اور دانہ ہاتھ سے اٹا رہے تھے کہ اسی کو گواہی تھی کہ آہستگی - جب کسی ہاڑی پر
 آئے تو باگ کچھ دھیلی کر دیتے تھے کہ اس پر خرچہ جادے پھر مزدقہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء بڑھی
 اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل بین بڑھی - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیت رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی - پھر ناز فجر بڑھی ایک
 اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی - پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشراہرام میں آئے - پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا
 بکبیرہ تسلیم و توجہ انہی جان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ غروب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پتلے روانہ ہوئے اور
 روایت بن فصل بن ابیاس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے باون والا گونا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم
 روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہوج گندنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھوڑا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے کچھ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا ہاتھ دوسری طرف
 پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن محسوس کرتے ہیں وہاں تموڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی رہتے اختیار کیا جو جبرہ گیری کو
 نکلا یہاں تک کہ اس جبرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنگریاں ماریں ہر کنگری کے ساتھ کبیرہ کبیرہ کبیرہ کبیرہ
 مثل حصی ایچون تھیں انکو بطن الوادی سے مارا پھر سحر کی طرف پھرے پس ۶۳ - بدتہ اپنے دست مبارک سے نزع فرما
 پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھ کر انھوں نے ہاتھ نزع کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ
 ہر بدتہ میں سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکا یا گیا پس دونوں نے اُنکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے شور باپا
 پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے ادبیت کی طرف چلے پس کہ میں غر حرجی پھر نو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ
 نہ زم سے بانی پھر کر پڑنے سے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے پھرے جانو گھر یہ ہوتا کہ لوگ تمہاری تقابیت پر
 علیہ کرینگے تو میں بھی تمہارے ساتھ پھرتا پھر نو عبد المطلب نے آپ کو ایک شعلہ دیا تو آپ نے انہیں سے پیا - م وغیرہ - دوسری
 روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر نزع کیا حالانکہ نبی سب منعم ہیں تم اپنے دیردن میں قربانی کرو اور میں نے اس
 مقام پر دتوں کیا حالانکہ وہ کل موقع ہوا میں نے یہاں دتوں کیا حالانکہ میں کل موقع ہے - ابن جان نے بعد روایت
 حدیث کے کہا کہ ۶۳ - بدتہ نبات غبد قربانی کر لے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ - برس کی تھی تو ہر سال
 کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا - واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط دارکان و واجبات و سنن
 و مستحبات ہیں - الحج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا - اور نقدہ میں قصد کرنا بیت اللہ و اسکی زیارت کا ارکان دین میں سے
 ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبادت ہر افعالی خصوصہ طواف و دتوں سے اپنے وقت پر رد حالیکہ احرام
 باندھے ہو سابقہ بیت حج کے ساتھ - خلیع محقق نے کہا کہ ادا سے رکن دین کھنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے احرام
 کیا تو بہتر اسکی تعریف دوم ہے - اوامیں سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف دتوں و حروفہ اور طواف خانہ ہے - حج واجب ہونے کا

سب سے پہلے یہ شرط ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص یہ کہہ کر شخص ایسا کہ ایمان آئے ہو مگر ان کے پاس
ظاہری دلائل نہ ہوں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس کو ظاہر ہو جائے کہ اس پر واجب ہوتا ہے مگر ظاہر ہونا ایک بشرط ہے کہ وہ اس سے
مستور نہ ہو چنانچہ اگر تو ہر شخص پر واجب ہو گا کہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور نہ کوئی ذمہ داری ہو تو اس میں بھی
شرکت نہیں حتیٰ کہ ملوک پر واجب نہیں ہیں اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا بقولہ - الحج واجب
علی الاحرار البالغین بالعقل والاعمار اذا قدر ودا علی الزاد والماضی فاضلا عن المسکن والابدية وعن غلقہ حیالہ
الی عین عودہ فکان الطريق آمنا - حج واجب ہے آدمیوں یعنی مسلمانوں میں سے آنا دونوں بالغون عاقلون تندرستون
پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن وہ بدی ضرورت سے اور اپنے حمال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ مستحکم کا ہو - وھفہ بالوجوب وہو فریضہ محکمہ ثبتت فریضہا بالکتاب - منعت رحمہ کے اس کو وجوب سے
روک دیا یعنی کیا حج واجب ہے سالانہ حج فریضہ محکمہ ہے اس کی فریضت قرآن سے ثابت ہوئی - وہو قولہ تعالیٰ ولسر علی الناکل
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا - اور وہ قول اللہ تعالیٰ ولسر علی الناس الا یہ - فب یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے
لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے - پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب ہے نبوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فریضت میں شرط استطاعت ہے - ہر استطاعت کی تفصیل ہی شرط
ہے - اسلام پر مبنی کہ اگر حالت کفر میں والد ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اس پر فریضت نہیں ہوتی بخلاف اسکے اگر حالت
اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتیٰ کہ فقیر ہو گیا تو حج اسکے ذمہ فرما رہا - الفتح - ولا یجب فی احمد الا
مرة واحدة - اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ - فب لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہو گا - السراجیہ - پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے - وانه علیہ السلام قبل الحج فی کل عام مرة واحدة فقال لابل مرة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پرچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہی ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے - فب صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتیٰ کہ آٹھ مہینے سوال کیا تب حضرت معلوم نے
فرمایا کہ اگر مہینے گنتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور ہر مہینہ اس کی استطاعت نہ پائے پھر فرمایا کہ ہاں تک کہ مہینے کو چھوڑا کہ
چھوڑو کہ تم سے اعلیٰ امتیں اسی میں ہلاک ہوئیں کہ انھوں نے بکثرت سوال کیے ادا ہے دنیا و ہر اختلاف کیا پس جب میں تم کو
کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کروں تو اس کو چھوڑ دو - اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہی جو کر جوئے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل ناز و روزہ کے اسباب سے کفر ہو تو حدیث
اس کی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے - فاما ناذ فہو نطوع - پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے - فب چنانچہ ابن عباس کی حدیث
میں ہے کہ الحج مرة فمن ناذ فہو نطوع - یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اسے نیک کام کیا پھر نفل کے - رواہ احمد والدارقطنی
والحاکم وصحیحہ - اور واضح ہے کہ ناذ اور وندم ہی صیغہ امر ہے ایک بار ہی لیکن اس طرح کہ جب نفل ناذ کرنا سبب یعنی وقت طہر آیا تو کیا
فرض چاند گشت اور کرے پھر وہ کہ سبب مکرر ہونا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد از نماز آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے یا ہر
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہوتا ہے - اور حج میں - وجوب مکرر ہوتا ہے - لان سببہ البیت - کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے فب
کہ اس کی زیادہ کسی کی طرف عہد تعلیم ہے - وانه لا یحدو - اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا - فلا یکبر الوجب - تو وجوب کو
مکرر نہ ہو - ثم ہو واجب علی الفور - پھر رافع ہو کہ حج واجب ہے علی الفور - فب یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب ہر چہ چاہے

یامرض کی ہلاکت کا خوف ہوا ہا جماع۔ ابوہریرہ۔ اور اگر غائب گمان سے یقین ہو کہ عیضہ سال تک سنا ہے تو ایک سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا عین میں اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ عین جلدی انور اور اگر واجب ہے۔ عندانی کو کھانا
یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ مایدل علیہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے ایسی بات مروی ہے کہ یہی ہر حالت کرنی ہے
فت۔ کہ فی انور واجب ہے۔ عین میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دور و اتیوں میں سے اصح روایت یہی ہے۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ منع۔
اور یہی قول اصح ہے۔ انظرانہ۔ حتی کہ اگر اسے تاخیر کی تو فاسق و ناسکی گوہی مردود ہوگی۔ التبعین۔ یعنی جب کہ خلا ایک سال ہو
استطاعت ہوئی اور اسے دوسرے سال تک تاخیر کی تو منفرہ گناہ ہے پھر اگر اسے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ منفرہ گناہ دہر
اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادہ ہو گیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اسے ادا کیا تو ادا ہو گا قضاء نہیں ہو گا اور باجماع پھر
حرک فرض کا گناہ نہیں رہیگا۔ التبعین۔ وعند محمد الشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا
جراخی ہے۔ فت۔ حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہو گا۔ لانه و طیفۃ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ لکان العمر فیہ کا وقت نے
الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نادر میں ہو گئی۔ فت۔ چنانچہ جب عمر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
ہی ہوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار حج تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور
دوا نہ کیا تو باجماع گناہ ہو گا۔ التبعین۔ وجہ الاول۔ قول اول کی وجہ۔ فت۔ یعنی فی انور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
انہ شخص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ فت۔ یعنی یا حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ و
الموت فی سنتہ واحدۃ غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادرات ہیں۔ یہ تحقیق احتیاطاً تو اس کا
ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا۔ فت۔ کہ فی انور بلا تاخیر ادا کرے۔ فت۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔
ولہذا کان التحجیل افضل۔ اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ فت۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت
الصلوۃ لان الموت فی شکلہ نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آ جانا نادر ہے۔ فت۔ تو نماز میں تاخیر کی
گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور ہا فی انور ادا کرنا ہا دن تاخیر کے لئے واجب ہے۔
مگر حج نہ کیا یا فلک کہاں تلخ کرے اور اس کو گنجائش ہے کہ قمری بلکہ حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے اگرچہ نفل
کوئی مسلمان ادا کرنے کا نوا اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرما دے۔ یا یہاں مشائخ نے کہا ہے۔ التعلیہ۔ و۔ پھر بعد اسلام
کے شرط آنا ہی و بلوغ ہے۔ تو ملوک برج عین کیونکہ ملک نہیں ہے۔ البحر۔ ملوک و نفل میں فرق آخر میں آتا ہے۔ و اما شرط الحدیث
و البلوغ فتعلیہ علیہ السلام یا بعد حج عشر حج ثم اعتق فعیلہ حجتہ الاسلام و یا صبی حج عشر حج ثم بلغ فعیلہ حجتہ الاسلام
اور آزاد دی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض
ہو اور جس کسی نفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
کے ہوا اور اس سے پہلے جعفر حج ہوں سب نفل ہونگے۔ اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مغربین کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید
میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مسلسل روایت کی اور آزاد دی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ م۔ و العقل شرط صحیحہ
و تکلیف۔ اور عقل ہنا صحت تکلیف کی شرط ہے۔ فت۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جائی ہے پس جنوں پر حج فرض
نہیں اور متعہ میں اختلاف ہے۔ البحر۔ و کذا صحت الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا سند مست ہونا۔ فت۔ یہی شرط ہے۔
لان الجوارح و دنہا لازم۔ کیونکہ بدن صحت ہونی کے عاجزی لازم ہے۔ فت۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہو گا و لہذا جبکہ بانوں کے
یا علی ہا گیا ہے تو چھینا کٹ گئے ہر حج فرض نہیں ہوا تو ہا و مال کے اپنے حج کرنا بھی واجب نہیں ہوتا مرنے پر ہیست

گروہ دوم اور وہی ایسے ہوتے ہیں جو راحلہ پر چکر بٹھائے ہیں سکتا اور بعض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ وفت۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا
 ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت کو درمیں جو۔ ف۔ البحر۔ والاغمی اذا وجد من یلقیہ موتہ سفرہ۔ اور اندھ
 نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس کے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ وفت۔ یعنی ساری پرچہ حادے آثار سے ہر درج کے افعال
 میں اس کا ہاتھ تمام کراد کرادے۔ ووجد زادا وراحلہ۔ اور اسی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ وفت۔ اگرچہ انہیں شخص کے نزدیک
 قدرت حاصل ہوئی۔ لایجب علیہ الحج عند الی حنیفہ رحمہ خلافاً لہا۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایسے اللہ سے ہر واجب
 نہیں ہوا۔ بخلاف صاحبین کے۔ وفت۔ یہ اختلاف اس اہل پر مبنی ہے کہ فیر کی قدرت ہے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ
 کے نزدیک مقبرین اور صاحبین کے نزدیک مقبرین۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔
 وفت۔ باب تیمم و نفس ادا سے ناز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفۃ والاسیاجی۔ اور اسی کو مخرج ابن النعمان نے
 توی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفہ انہ یجب لہ مستطیع بغیرہ فاستطیع بالمرأۃ۔ رہا وہ شخص جس کے
 ہاتھ پاؤں رہتے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
 والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے حج۔ یہ روایت
 حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر مذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انہی اسکے خلاف بھی روایت کی چاہی
 کہا۔ وعن محمد انہ لایجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ باج پر لازم نہیں۔ لانه غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات
 ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاغمی۔ برخلات اندھے کے۔ لانه لو بدی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری
 کر دی جاوے تو وہ ادبذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ انفصال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا تو بمقام حج سے ہٹ گیا
 گیا ہے۔ وفت۔ اور بٹھکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
 وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الطح
 بہرہ و شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے منع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے احق ہے حتی کہ امام
 ابو حنیفہ کے ظاہر مذہب پر مجوس و خائف پر حج واجب نہیں اور حج کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر
 واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو باوجود اندھے پر بذات خود
 وجوب نہیں ہے مگر غیر حج کرنا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر ہو گیا تو
 امام رحمہ کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں نہ القاضی خان۔ پھر یہ سب اس صحت میں ہے
 کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا پایا یا حج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج
 نہ کیا حتی کہ اپنا حج یا مطلق وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اس پر حج کرنا اپنے مال سے واجب ہے۔ محیط۔ اور اگر تکلف شدہ ہو کہ ساتھ
 انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاوے تو اپنے زاد و راحلہ کو حج۔ مطلق۔ ملازم
 من القعدۃ علی الزاد والراحلہ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضروری ہے۔ وفت۔ بدل قوت کا اقبال نہیں ہے پھر زاد
 ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت و آسکے مانند ہو اگر اس کو روٹی و شیر ملا تو وہ لایحیہ تھوڑا سا ہوگا
 اور یہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محل پر وہ خالی اذن سے راحلہ پر قادر نہ ہو۔ فتح۔ یہی
 القاضی خان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ و هو قدر ما یکتری بہ شق محل امداس ناطقہ۔ یعنی غلام یا
 ہر قسم کا کھلی تو وضع ہے کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محل کی ایک شق یا ایک راس زاد کر یا کرنے سے یہی جیسی یسارت
 و صحت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوتی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلات اہل کے۔ وقد را نفقۃ و اہل و عیال۔ اور

مالک ہوا بقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ فقہ یعنی عود مع عیال کے۔ یہ ملائی قنصلیت پر جس اسطرح نادر اور اعلیٰ
 کی قدرت ضرور ہے۔ لہذا علیہ السلام مسئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت علیؓ اور علیہ السلام نے سبیل الیٰ حج کو پوچھا گیا۔ فقہ
 جو اس قدر تعالیٰ کے قول۔ من اسطرح الیہ سبیل۔ میں واقع ہو یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقہالی الخرا و الراحت
 تو حضرت علیؓ اور علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ نادر اور اعلیٰ ہے۔ فقہ تو ایسے کے معنی یہ جو سنگ اس قدر تعالیٰ کے واسطے اس پر واجب ہے جو
 نادر اور اعلیٰ ہر نادر جو اس حدیث حاکم نے بشرط الصمیمین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے اور سید بن منصور نے منقول ہے
 سے منقول ہے اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے روایت کی۔ کیا فی الفتح۔ پس نام سفر
 میں اسکے فاقہ سواری ہر قدرت ہونا ضروری ہے نہ حج فرض ہوگا۔ وان اکتفہ ان یکتفی حقہ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل
 ہو کہ حقہ کر لے کرے۔ فقہ حقہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک دو کرایہ دار نے ایک اور اسطرح کر لے کیا کہ دو مالک
 ہر ایک باری باری سوار ہو۔ قاضیان۔ غلامی علیہ۔ تو ایسی قدرت واسطے کہ جو واجب نہیں ہوا۔ لہذا اوکا اثباتاً قبایہ
 لم توجد الا حلقہ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ حیب و دون آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
 ہوتی۔ فقہ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ نادر اور اعلیٰ ہر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کر لے
 کی یا غلامی مع نادر ہو۔ و بشرط ان یکن فاضلاً عن المسکن و عمالاً بدینہ کا خادم و اثاث البیت و ثیابہ۔ اور
 شرط یہ کہ یہ مال ٹھہرا ہوا ہو اسکے مسکن سے ملے ہو ایسی چیز سے جو لا بدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و ثیابہ
 سے۔ لان ہر وہ الاشیاء مشغولہ بالاحتاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بواجبات اصلیہ ہیں۔ فقہ تو جب تک ایسے نادر
 قدرت نہ ہو۔ اور ضروری ہو کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی نادر ہو۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہو وہ نادر نہیں
 اگرچہ بافضل ہو اور نہ کرے۔ م۔ و بشرط ان یکن فاضلاً عن نفقۃ عیالہ الیٰ حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
 شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی دایہ تک سے زائد ہو۔ فقہ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ ہے
 عیال کا کہ لے کرے بافضل اس قدر ہو کہ نادر اور اعلیٰ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للزوجة۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجب ہے
 واسطے ہر دو کے۔ فقہ اور جو روکی خصوصیت نہیں بلکہ جتنا نفقہ اس پر ضرور واجب ہو اتنا اولاد اور ان باپ و دیگر اہل قرابت
 کے گزرنے تک جو روغواہ مفلس ہو یا تو گھر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بر وقت ضرورت ہو لہذا بحر الرائق میں لکھا کہ عیال وہ
 لوگ جتنا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بدو کا حق ہے۔ و حق العید مقدم علی حق الشرح باعہ۔ اور بدو کا حق شرح کے حق پر
 مقدم حکم شرع ہے۔ فقہ یعنی شرح کے حکم دبا کہ حقوق شریعہ امتداد و غیرہ کے بعد حقوق العید کے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ جس
 شخص نے بیس سال بھر کے رزق کی نذر کی یا متوالی غیر میں بھر وہ بدو کے نفقہ کا سلسلہ سے عاجز ہو تو قضاء کو کرے
 جیسا کہ موم میں لکھا شرعی حق نے لکھا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادہ کچھ کی کے درجہ اوسط مقبر ہے۔ اسکا اصل
 نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو مقبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الریایۃ میں دایہ کے بعد لکھا اعتبار نہیں ہے۔
 اقصیین۔ یعنی ظاہر الریایۃ میں یہ نہ کہ نہیں کہ بعد واپس کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حنفیہ و غیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔
 اور مجتہد السرخسی میں ملان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی نادر ہونا ضروری ہے۔ م۔ بعض علما نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ اسکا
 اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اس قدر مال مالک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر وہ میں سے اپنی آمد و رفت کا
 تمام اعلیٰ اور اپنے جانے سے واپس لے کرے کہ اسکا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اسکی دایہ کے بعد اسکا مال اس مال میں سے تجارت
 اتنی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہو گا نہ نہیں۔ اور اگر وہ بدو ہو تو اسکی دایہ کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے
 اور اگر زیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضروری ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کرے و نہ حج فرض نہ ہو گا

اگر اشتکار ہو تو صاحب وقتہ مذکور نکالے ہر اگر بعد مابین کے اسکے آلات اشتکاری باقی رہیں تو اس پر سبج ہوگا
 نہیں۔ تاہم فیضان سے بھر کر کتاب کی فعلی بڑا ہندو پائی گئے اسکی سبیل ملحقہ و معاش کا اعتبار ضروری ہو رہا ہے بہتر سے اور غلاموں
 ہی پر بھول جاتا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس شخص کے پاس مکان ہو جسین سکونت پر یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کثیرے
 ملک پر ہوتا ہے یا دیگر سبب کثیر جو اسکی احتیاج میں تو اس سے استطاعت ثابت ہوگی۔ انکار۔ چنانچہ امام صنعت نے کہا کہ یہ چیزیں
 مشغول بوجہ علیہ میں م۔ اور تجربہ میں ہر کہ اگر مکان ہو جسین نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر سبج
 ہر کہ فروخت کر کے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال بقدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت
 فقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتیٰ کہ اگر انکو دوسرے کاموں میں صرف
 رہے تو گناہ ہے۔ مگر اگر وہ ہر کہ اسکی سکونت سے زائد ہر حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہر اور اگر کسی کثیرے
 مالک ہوں تو انکو فروخت کر کے حج کرنے اگر حج ہو سکتا ہو۔ تاہم فیضان۔ اسی طرح حج کے لیے حصہ مکان فروخت کر کے کثیر سیرت و قوت
 خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ لیکن ہر ایسا کرنا بغیر آخرت افضل ہے۔ ابیضا۔ اور باجماع مکان فروخت کر کے
 راہ پر بسکرنا واجب نہیں ہے۔ البھر۔ اور افضل نہیں بلکہ کثرت کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادت سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر نقدی کتاب میں ہر
 لی ہوں اور اسکو احتیاج ہر تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہی یعنی فروخت کر کے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی
 کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ اسکو استطاعت ثابت ہے۔ لیکن میں کتاب ہوں کہ اگر طبیب کی معاش اہر مقصود ہو تو نیزہ آلات حرفہ
 میں ہر تفصیل چاہیے۔ مگر خدا تعالیٰ اعلم۔ م۔ بھر حج واجب ہونے کے لیے شرائط کی شرط تو اہل مکہ کے سواے افاقہ کے واسطے ہر
 و لیس من شرط الوجوب علی اہل مکہ من حلیم الراحۃ۔ اہل مکہ کے گرد و مالوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے
 راحہ ہیں ہر۔ لکن لا ختم مشقہ زائدہ فی الاداء فاشبہا لیس الی الحجۃ۔ کیونکہ ان لوگوں کو اس سے حج میں کوئی زائد
 مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلے کے مشابہ ہو گیا۔ و۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ
 لاحق ہو۔ ماضی ہو کہ مکہ کے گرد و مالوں سے دو لوگ مراد ہیں کہ انکے و مکہ کے درمیان میں دن کے حکم مسافت ہو تو اس پر بغیر قدرت
 راحہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضروری ہر کہ انکے جانے سے باقی تک انکے ریحال کے نفقہ
 کے واسطے طعام کافی ہو۔ کما فی الینایج۔ و۔ م۔ بھر یہ شرط کافرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر بغیر نے پیدل حج کر لیا بھر اسکو تو اگر ہی
 ہوئی تو اس پر وہ حج نہیں ہے۔ انفاق فیضان۔ م۔ اگر حج کے حق مال مالا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے
 اور نکاح کرے کیونکہ حج تو اس قدر ہے بندوں پر فرض کیا ہے۔ تمہیں۔ و۔ م۔ بھر یہ شرط کافرض ہر کہ انکے جانے سے باقی تک انکے ریحال کے نفقہ
 اس وقت معتبر ہے جبکہ اسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اسکو زاد و راحہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور
 اسکے شہر والوں کے کہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اسکو اختیار ہو کہ اس مال کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ بھر جب اسے صرف کرے
 بعد اسکے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جبکہ اس وقت قدرت نہ ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اسکو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا
 جائز نہیں بلکہ سالانہ حج میں صرف کرے و نہ گنہگار ہوگا اور اسکے ذمے فرض ہو جائیگا۔ البذلح حتیٰ کہ اگر اسکے بعد اندھایا ابلج یا بعض وجوہ
 کہ اس پر نہیں اور بالدار ہو تو سیرال سے حج کرنا و وصیت واجب ہے۔ م۔ و لا بد من امن لطریق۔ اور اسکا امن ہونا ضروری ہے۔ لکن لا استطاعت
 لو شئت و وقہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلاستی کی استطاعت ثبوت ہوگی۔ و۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کافرض حج واجب ہو چکے ہر اور
 حج واجب ہونے کی ہر امن و تول میں چنانچہ فرمایا۔ تم قلیل ہو شرط الوجوب۔ بھر کہا گیا کہ امن ماہ شرط وجوب ہے۔ حتیٰ
 لا یجب علیہ الا یصل۔ حتیٰ کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ و۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس پر بھی واجب
 نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مال ہوں ہو تو میرے مال سے حج کر دیا جادے۔ و جو مروی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ

مردی ہے۔ فتنہ یعنی نوادریں بہت صاف اور شجاع، شکی ہے۔ فتنہ۔ اور یہی قول کہنی و شکی ہے۔ فتنہ۔ فتنہ جو شرط الاداء و احکام
اور کیا گیا کہ اس میں ماہ شرط اولیٰ حج ہر دو وجہ۔ فتنہ یعنی مالک نامہ و ماہ ہرج واجب ہو گیا لیکن جو بعد از اون نو سنے کے اور
کرا سہی واجب نہیں۔ حتیٰ کہ مر کے وقت اسپر و میت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمد اور یہی صحیح ہے۔ لکن الہی علیہ السلام
فسر الاستطاعت بالاداء و المراحلة لا غیر۔ کیونکہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر ترا و مراحلة سے فرمائی نہ اند پر سے
فتنہ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجہ اس پر لکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد
مراحلة بیان فرمائی۔ تو نادر ماحطہ کے مالک چر وجہ ہو گیا اور اس میں راہ وغیرہ وجہ الاداء کی شرط لکھی نہ فتنہ وجہ کی
اور فتنہ نہیں کہ حدیث کے ماحطہ محرم شرط ہے۔ فتنہ۔ فتنہ ایسا لکھا ہے کہ اگر غالب حال ماہ میں سلاستی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ التبعین۔ اور یہی تہمید کے سفر میں قول امیر اور سیحون و جہون و جلد و فرت ذیل یہ سب
اور یا بن اور محمد بن بن۔ ہفت ق۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ و یعتبر فی المرأة۔ اور شرط ہر حدیث کے قرین
فتنہ خواہ بزرگی ہو یا جوان یعنی قابل ثبوت ہو۔ المحیط۔ ان کیوں لکھا محرم حج ہے۔ یہ بات کہ حدیث کے ماحطہ ایک
محرم ہو جبکہ ساتھ وہ عورت حج کرے۔ فتنہ۔ جب کہ اس کے وکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المحیط۔ اور محرم و اگر
سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودہ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ انصاف۔ بشرطیکہ قاتل باغ شہید ہو خواہ
آتش و جہا ظلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ القاضی خان۔ یعنی فاسق بدکار و امایسا کافر و جو اس سے نکاح حلال سمجھا ہو
جیسے موسیٰ۔ محیط۔ السرخسی اور تریب بلوغ کے بنز کہ باغ ہے۔ ابوجہو۔ پس غفل و بخل و دائمی و عورت نو۔ محیط۔ السرخسی وغیرہ
الحاصل حدیث کے ماحطہ مقدمہ اس سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ اور حج۔ یا ایسا شوہر ساتھ ہو۔ فتنہ۔ اور حدیث پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی نہرو سے نکاح کرے۔ قاضی خان۔ و لایجوز لہا ان حج بغیرہا اذ کان بینہما و بین کلمہ
خطبہ ایام۔ اور حدیث کو جانو نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو تہا و ہے جب کہ حدیث وکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
و قال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقہ و معها نسائ و ثلقات یحصل الامن بالمرافقہ۔ اور شافعی رحمہ
کہا کہ حدیث کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور حدیث کی سمیت میں نقد عورتیں ہوں کیونکہ عاقبت کی وجہ
سے امن حاصل ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا تلحقن امراة الا و معها محرم۔ اور ہمارے ماحطہ حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی حدیث حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ حدیث کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ فتنہ۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو ظان جاوین ہوں اور میری عورت حج کر نیو اہل ہر تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر حدیث کے ساتھ ہو کر حج کر اسے
سعدہ ابی ہریرہ و الدار قطنی باسنو جید۔ اور صحیحین میں ہوا حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر وہ حالیکہ اس کے ساتھ محرم
ہو۔ اور اس میں ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو حدیث کافروں کی قید میں ہو وہ جہوت جہالت کے اگرچہ مسافت دوازد ہو۔ تو سفر
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و قرار کے۔ کیونکہ آیت میں حدیث کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
حدیث بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ فعیہ تمام جہو سے بقصد خانہ کعبہ نکلیں گے۔ اسکو سدا سے اور کمالی کے کچھ خوف
ہوگا۔ حدیث نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کہ ارعاد البخاری۔ جواب ہے کہ اس حدیث میں زبان و اس میں بیل جانے کا وعدہ ہے
کہ سدا سے نوید آتی ہے کہ اہل فکر کافروں کا قلبہ و خوف ہوگا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دار قطنی
اس سفر میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جاز ہو تو ہجرت رفقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو پس صحیح حدیث جو از ہے
کیونکہ حدیث کو آخر نے جوڑنے و ضروریات میں ہر دو کی ضرورت ہے ایسا نہیں کے ساتھ بد و ان ارتکاب نظر حرام و بے پردگی
کے ممکن نہیں ہے۔ و لایسأ بدون المحرم لحاف علیہا الفتۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتہ کا خوف

ہو۔ فتنہ ہے اگر عذرا محترمین اسطرح سفر حج میں پھر تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے گا۔ و تزداد بالانضمام غیر
ایسا۔ اور غیر عورت کو عہدت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑا جائیگا۔ فتنہ اول تھا کسی بھی ایسی عورت
یا زیادہ جمع ہو کر ان فتنات عقل بڑا فتنہ ہو پا کر نیکی۔ ولذا انحرام الطہورہ بالا جبیتہ وان کان محرم غیر عورت۔ اور
ایسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عہدت کے ساتھ موقع نہائی میں جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری
عورت بھی ہو۔ فتنہ۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں۔ پس عورت کو بغیر
محرم میں دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینا و بین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانه یباح لہا
الخروج اسلے ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت مکہ کے درمیان تین روزہ سے کم ہو تو جائز
ہو کیونکہ عہدت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلتا جائز ہے۔ فتنہ۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات
میں بھی موجود ہو مگر آنکہ کما جاوے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو عاقبت سفر میں رہی اور وہ تین روزہ ہے۔ مترجم کتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ میں
دن تو نصرناز میں بقیاس مسیح مذہب کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتماع ہی ہوا لہذا محقق ابن العمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث میں سفر نفی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ
عہد کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم
ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اسلے تعالیٰ قیامت
کے ساتھ ایان رکھتی ہے کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں
عورت ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح
ابن جہان و حاکم و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہو پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے مانعت ہے۔ مگر ذی رحمہ اللہ نے
لکھا کہ یہ سب احادیث معاصرین مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عہدت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکہ مکرمہ بھی ہے۔ مکت۔ فعلی ہذا۔
مطلقاً مانعت ہونا صحیح ہے اسی واسطے تو پر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کترین روز میں جائز ہو تو یہ
مسئلہ منقطع ہو گا کہ جب تک تین روزہ سے کم فاصلہ ہو تو فریقہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ کما فی الفتح۔
و اذا وجدت محرم لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت کے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہو گا۔ فقہ
القادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریقہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضیعت مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان بمنعہا لان فی الخروج تقویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے لکھا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عہدت کو جانے سے روکے کیونکہ عہدت کے جانے میں شوہر کا
حق مشا لازم آتا ہے۔ فتنہ۔ جیسے عہدت نے نہ رکھی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولہذا ان حق
الزوج لا یطعن فی حق الفرائض۔ اور جاری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ فتنہ یعنی فرائض
ناز و روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ مدنی عورت میں ناز و روزہ رمضان وغیرہ سے جاری ہو جاوے گا
نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر اپنے فرائض میں۔ واضح منہا۔ اور حج بھی انہیں فرائض میں سے ہے۔ فتنہ
ہاں شوہر کا حق تو اعلیٰ میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کر لے اس میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ لو کان الحج
تظاہر لہ ان بمنعہا۔ حتیٰ کہ اگر حج فاضل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ فتنہ۔ اگرچہ محرم ہو

دو لوکان الحرم فاسقا قالوا لا یحب علیہما لان المقصود لا یحصل بہ۔ اور اگرچہ حج واجب ہے مگر اس میں بھی مکہ میں بیابان ہو تو مکہ میں نہ لگے کہ مکہ حدیث ہر حج واجب نہ لگے کہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ جس سے مکہ میں مکہ حدیث سے حاصل نہیں ہے۔ ولما ان فخرج مع کل محرم الا ان یكون فحسبنا۔ اور حدیث کہ اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر کو جادے لگے کہ اسلام محرم ہوسا ہو۔ یعنی آتش پرست دین نہ دشت پر ہو چکی کہ شہد اسکے حبش مقابلہ کے یہ جو کہ ان دینی کے ساتھ جلع کرنا بغیر نکاح ادا ہوتی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بن و خالہ و بھینچی و ساس وغیرہ سے نکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنف ہم نے لکھا کہ۔ لانه یعتقد اباحہ مناکحتہا۔ کیونکہ جو سی اس حدیث سے نکاح کرنا باجائز ہے۔ ف۔ اور محیط السرخسی میں لکھا کہ ایسے جو سی کے ساتھ نہیں جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز افتاد کرتا ہو۔ ۶۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً جو سی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی جو سی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولایغیرہ بالہی والمجنون لانه لا یستاتی منها العیانتہ۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہ ہو اور اچانک یہ مطلقاً مجنون مقبر نہ ہو الا ان لہ اسکے جنون کا خاص ایام میں دودہ ہو تو وہ ان ایام میں مجنون نہیں ہر دم۔ والعیبتہ لاتی بلغت حد الشوہ بمنزلۃ البالغۃ۔ اور جوڑ کی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلۃ بالغہ کے ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لایسافر بہا من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی۔ ف۔ اگرچہ اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہو تو فرمایا۔ ونفقۃ المحرم علیہا لانا متوسل بہ الی ادار الحج اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بلند بختہ محرم کے اداسے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زیادہ دراصلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر ماہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول دیکر وغیرہ ماہ میں یا جانے میں یا جانا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاوراہ کی قدرت میں یہ رشوت دیکر وغیرہ حاصل بھی شامل ہیں۔ لکافی الدر۔ واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہو کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اسپر اپنے مال سے حج کرائے کی وصیت واجب نہیں ہے اور شرط الادار۔ یا محرم اداسے حج کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر وجہ محرم نہ ہونے کے اگر لڑکی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اسکے مال سے غیر سے حج کر یا جادے۔ علی حسب اختلاف فی امن الطريق یحب انکے اختلاف کے امن ماہ میں۔ ف۔ یعنی جیسا کہ امن ماہ میں اختلاف ہے کہ ماہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط اور اگرچہ ایسے بدن کی سلامتی میں بھی ایسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ماہ و بدن کی سلامتی و محرم ہونا شرط اداسے حج میں اور عمرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ لکافی النایۃ۔ ۷۔ منجملہ غرائف کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلق یا ن یا رجعی کی شیخ الطحاوی پس اگر موت وجہ کہ نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی طہرین عدت پیدا ہو جادے جان سے کہ تک سفر کی مدت ہو تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے قاضی خان۔ اور شرط ہے کہ خادہ دراصلہ پر قدرت مالے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہو اور خواہ اسطرح کہ جان مسلمان ہو اور سوائے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جسکا عادل ہونا جاتا ہو یا وہ مرد کے یا ایک مرد و عورتوں نے اگرچہ انکا حال چشیدہ ہو اسکو لگا کرین کہ حج فرض ہے اور دونوں دامنوں کے قریب اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور لگا دہنا شرط نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ ۸۔ اور واضح یہ کہ حج فرض ہے نہ

اسلام پہنچ بھی شرط ہو جائے کہ وہاں کافر و فاجر نہ ہوں اور مشرک نہ ہوں۔ دونوں میں فرق کا امتداد دیا گیا ہے کہ اگر وہاں
 بلع البصی یا احرام اور اعتق البعد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے فعل بلع ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ فست نہ ان دونوں
 کا احرام نفل شرع ہو اٹھا۔ تمقصیا۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ فست یعنی اسی احرام پر تمام اسکان و افعال حج ادا
 کر لیے۔ لم یختر جماعن حجتہ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجتہ الاسلام سے کافی ہوگا۔ فست یعنی جو حج کہ اسکان اسلام
 میں جبرہ اور انوائقی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجتہ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان
 احرامہا انعقد لا دار النفل فلا یقلب لا دار النقص۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادا سے حج نفل کے بندھا تھا
 وہ ادا سے فرض کے لیے بدل کر فرض ہو جائیگا۔ فست مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ یکہ۔ و لوجود البصی الاحرام
 قبل الوقوف و نوی حجتہ الاسلام جائز و البعد نفل و ذلک لم یختر۔ اگر نفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
 کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجتہ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا۔
 لان احرام البصی غیر لازم لعدم الالبیۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے۔ فست یعنی
 بلع نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسیر لازمی نہیں تو ثبوت کیا اور پنا احرام جو باندھا اسیر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ شرح
 الطحاوی ۵۔ اما احرام البعد لازم فلا یکنہ المخرج منہ بالشرع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اسیر لازم ہے پس غیر احرام میں
 شرح کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا۔ فست رہا کافر اگر اپنے احرام باندھا تھا سجد وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
 نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی جنوں کا حکم ہے۔ البذلح۔ اگر نفل بغیر احرام کے بیقات سے گذر گیا سجد کہ میں احرام
 ہوا یعنی بالغ ہوا اور آسنے کہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر بیقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ حرم ہوگا
 و تقاضیخان ۵۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا سجد اسنے احرام باندھ کر حجتہ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ تافضخان
 ۵۔ شرائط ادا سے حج صحیح ہونے کے۔ تین باتیں ہیں احرام و جبہ و زمانہ۔ السراج۔ جبکہ جان حج پر عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ
 ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و الخرافص ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ۔ دوم طواف زیارت لیکن
 طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفید نہیں۔ ن
 ق ۵۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ و واجبات حج۔ پنج ہیں۔ مفاد مردہ کدر بیان دورنا سزدلفہ لادوق
 رمی الجمار۔ سر منڈا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی افاقی کے واسطے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ
 واجبات کچھ اور ہیں جن اور سجد مفاد مردہ باقی الامون کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ بیقات سے احرام
 باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم
 پر چلنا۔ طواف میں طارشد۔ ستر عورت۔ مناس سے شروع کرنا۔ سعی میں پائون چلنا۔ قرآن و تسبیح کی قرانی۔ و درکعت طواف
 رمی جمار و سر منڈا اسطہ و قرانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف اقامہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔
 ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جبکہ رقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے منہج مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلاہوا کثیرا ہر طور دینا۔ جو
 دس مرتبہ ہو چکا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لقمہ آدے وہ واجب ہے۔ کما فی الملتقی۔ در سنن الحج۔ طواف قدیم
 سئل کرنا پس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبزیل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام الطریقین رات کو منامین رہنا۔ مناس سے
 عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے مناکہ قبل طلوع آفتاب چلنا۔ الفتح۔ اور مزدلفہ میں عات بسکرنا۔ تینوں حبرات
 میں تہذیب رکھنا۔ البحر الرائق۔ آداب الحج۔ جب آدمی حج کرنا چاہے کہ مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی فرضی ادا کرے
 و تفسیر ہے۔ ہر وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین فاضل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج

حدیث پر اور دوسری حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب فی السفر والتمسک فی الابل والحم انی اعذبک من الطیفة فی السفوف لکاتہ
فی الثقلب اللہ تعالیٰ فی الابل والارض وبن علینا السفر۔ ادا تار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایات قریش سابع
افتح۔ حج سوار ہو کر۔ افضل ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجہ ۵۔ اور مختاریہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہو اور بعد ہو تو سوار
ہو کر افضل ہو۔ اتنا تار خانہ عن الواصل۔ اور ابن الہمام رحمہ نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہو
واللہ تعالیٰ اعلم۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہو اور اونٹ پر افضل ہو۔ اقا فیضان۔ اسی سے بحر الرائق نے لکھا کہ جس شخص کو
گدھا یا چھریسیر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض ہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اسکو مرجع نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو چاس ہو۔ ظاہر اچھریسیر
گدھے کے ہو۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کے پھر۔ سبحان اللہی سفر لانا ہذا وکانہ مقربین وانا الی ربنا
المتقربون۔ اللہ تعالیٰ اسک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن عمل ما رضی اللہ عنہ من علینا سفرنا ہذا وادونا بعدہ اللہ انت صاحب فی السفر
والتمسک فی الابل والارض والحم انی اعذبک من وقار السفر وکاتہ الثقلب وسور المنظر فی المال والابل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی
مقام میں اترے۔ تو کہے اللہ انزلنی منزلاً بہار کا و انت غیر المنزلیں۔ کجاوہ سے نکلنے میں۔ کہے بسم اللہ تو کلت علی اللہ اعذبک لکات
اللہ اتاات طلبا من شرا فلق وذا وبرا۔ اور پھر سے سلام علی لوط فی العالمین۔ اور کہے اللہ اعطنا خیرنا المتزل وعلینا خیرنا واکفنا
وشرافنا۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی شغلنا وشدانا اللہ کما اخرقنا من منزلنا ہذا۔ سالیبن یغنا غیرہ تعین
جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی ذبک اللہ اعطنا لدر من شرک وشرافیک وشرایدب علیک وادعنا ہذا
من شرا سد واسود من ایحہ والعرب من ساکن البلد ووالد واولد۔ سحر کے وقت۔ صاف حدیث کے کہے سمع سابع بعد اللہ حسن
بلاہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا کما انا اللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں ہو چکے تو کہے اللہ انی اسک من خیر
و غیر اہلہ و غیر ایفہا وادعنا لدر من شرک وشرافیک وشرایدب علیک وادعنا ہذا۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر ہو چکے جان
سے بغیر احرام گدھانہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ بیعتات ہو اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کر کے تب
مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاویٰ الکبریٰ میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہو اور فرض حج میں بھی جب اتر ہو۔
اتنا تار خانہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو تکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہو اور جو واجبات ہیں
اگر فوت ہوں تو بدل فرمانی وغیرہ سے ہو سکتا ہو اور اگر بٹنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا اگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی
مختصرات الحج۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں وہ قسم ہیں۔ اول وہ کہ انبی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ جو ہیں۔ جامع کرنا۔ سر منڈنا۔ ہاتھ
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سرو نہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعزیر کرنا اگرچہ حرم کے باب
یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کافی اتھو وغیرہ الہایہ۔ متعلات۔ رخصت والدین۔ حج کو ٹکنا جب کہ والدین میں سے
کسی کو ناگو ار ہو کر وہ ہر بشر علیک اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو نہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نون تو وادادہ
منزلة والدین ہیں۔ اقا فیضان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جائے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جلا نفقہ اسپر لازم ہو ناگو ار جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور خا نفقہ اسپر لازم ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف
ہو۔ الحمید۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقوم ہے۔ ہم
اگر بے وارثی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے بیان تک کہ وارثی آجاوے۔ فقہ ابو الیث نے یہی فتویٰ دیا۔ منقطعین ہو کر
والدین کی طاعت سے حج فرض ہوتا ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بجز ہر فتاویٰ الکبریٰ میں ہے کہ سفر جب خوفناک

ان حدیث کو ان لوگوں کے واسطے مؤثر فرمایا جو غلط لیکن ذاتِ حق کے باب میں جگہ نماود اور ہر قدر اپنی حضرت صلعم
نے اگر اسکو حرام نہ کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے اہل مدینہ کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم
سے نبوت میں کلام ہوا اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمقتِ شریعت فرمایا۔ لہذا صیغہ السخسی میں ہر کہ جو شخص
سو ہے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے کہ کا قصد کرے تو جب ان موافقت میں سے کسی کے محاذی ہونے تو احرام
باندھے۔ ۶۔ یعنی بیعتات مخصوص سے سیدہ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اسکا بیعتات ہر چنانچہ ذاتِ حق کے مقرر
کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ مخصوص ہر سام۔ اور جو شخص مندر سے آہے یہی کرے۔ اسراج۔ اور جب اسکی سیدہ
دو بیعتاتوں سے گنتی ہو تو جہان سے کہ دور تر تا ہو بہتر ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ انبیہین ت۔ اور اگر بیعتات کی
سیدہ نہیں گنتی تو کہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر دینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذاتِ حق یا محمد پر گیا تو
وہاں سے احرام باندھے۔ منع ۷۔ وفائدۃ التناہیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور بیعتات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ
ان موافقت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ فت۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان موافقت پر نہ ہو
لانہ یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان موافقت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ فت۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ
شفق میں لیکن علماء غلبہ نے خلاف کیا ہے۔ ثم الاقائی اذا انتہی الیہا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان موافقت
سے کسی بیعتات پر ہوئے۔ فت۔ بیعتات کی سیدہ پر کسی مقام پر ہوئے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہیں قصد ہو رہی ہے یا نہیں
کہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو بیان سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز
ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہنچ گیا تو وہ بین کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ کہ کا قصد کرے تو حرم سے
احرام کے بعد تجاوز ہے۔ سم۔ اور اگر یہ آفاقی ہو چنانچہ بیعتات پر۔ علی قصد دخول مکہ۔ کہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ فت۔
یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ بیعتات پر احرام باندھے۔ قصد الحج والعمرة۔ چاہے
اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد ہو۔ عننا۔ یہ ہمارے نزدیک ہر شے اور شافعی نے کہا کہ
احرام جب ہی واجب ہو کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت علی علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول نقل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جاسکتا جب کہ حرم کہ کا قصد ہو۔ نقولہ
علیہ السلام لا یجوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ بیعتات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ فت۔
ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث عبد السلام بن حرب عن فضیل عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان ابیہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی بیعتات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
میں کلام ہے۔ حدیث کعب عن سفیان عن حبيب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحو۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
اسناد صحیح ہے۔ سم۔ ورواہ الطبرانی و الشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
تجاوز کر جاوے تو بیعتات پر سب بیعتات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ قصد فوت ہو جائیگا تو احرام باندھے اور ایک مرتبہ
دے۔ یہ احادیث صحیح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا جو حضرت علی علیہ وسلم کے ہر دفعہ کہ
بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کہانی صحیح مسلم و انسانی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ ہو۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ خطائسی ساحت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت علی علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود عقیدہ کر دی کہ جب سے اسکا حال
دن میں پیدا ہوئی۔ کہ حرم پر وہ مجھے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے پہلے
بھی اس دن ایک گزری کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے کسی۔ کافی اصبیحین وغیرہ۔ اور یہ صحیح ہے۔

حرم ہے۔ وہاں اور ایسی باتیں ہیں جو احرام میں داخل ہیں۔ اور حقائق کے اندر سے حرم کو حرام کہنا ہی جائز ہے۔
 واسطے حل یہ ہیں کہ افاتی کے واسطے احرام کے سوا ہے۔ اور چھ حرم کہ سب کے واسطے حرم ہی اگر چہ کی ہو۔ پھر یہ کہ افاتی کے واسطے اپنے کثیر سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر بڑے تاثیر کی بنا تک کہ حرم کہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہو تو جائز ہے۔ کہانی المیحدہ۔ ومن کان بکفہ۔ اور راہ وہ کہ جو کہ میں موجود ہو۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے طواف کر گیا اور حد میں موجود نہ ہو تو فتنہ فی الحج الحرام۔ تو اس کے احرام کی بیعت و صحت حج کے حرم ہی وقت یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حد و حرم کے اندر ہی جان چاہے احرام باندھ لے۔ فنی الحجۃ اہل۔ اور حد و صحت عمرہ کے حل ہی وقت یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حد و حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ نصہ بخاری و مسلم کا شاہد کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت معلوم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ فتنہ حجۃ اوداع میں کہ میں سے جو شخص بھی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کے حل ہو جاوے۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ ان کو بھی مواہج حج کا احرام باندھ لیں۔ یعنی۔ من جو فتنہ کہہ کہ کے اندر سے۔ فتنہ۔ اور اگر کو حرم سے باہر نکلے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو کہ میں ہو اس کو کہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر ماضی ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر ان کو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے۔ پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں پہلے ادا میں نے فقط حج با یا تو آپ نے ام المومنین رضی اللہ عنہا کی آرزو پوری فرمائی۔ واما راحا عائشہ رضی اللہ عنہا ان یعمر یا من التعمیم۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے عمرہ کرادے۔ فتنہ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیا کر تعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ و فنی اہل۔ اور تعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ فتنہ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ طواف و سعی کریں۔ اور امام مہنف نے اسکا مکتہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی اصل فیکون الاحرام من الحج یحقق نفع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر تحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من اصل لہذا۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف طواف و سعی ہی تو اسکا احرام باندھنا حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ فتنہ یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر تحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جان کیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ اما ان التعمیم افضل اور وہ الاثر ہے۔ کہ بات ہے کہ تعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر و اردو ہے۔ فتنہ یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلتا افضل ہے واسطے اطمینان۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام لغت میں ایسی حالت میں آتا جسکو تنگ نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس جہاد کے ادا کرنے کو۔ جہاد میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں ہے۔ اور نماز کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ فعل کو خود رسائی نہیں کرتے بلکہ شریعت جیسے ترک کرنا یا اسکا پکڑنا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بشاہد مرد ہی ہو یا اسد تعالیٰ کی ماہ میں قائم ہو گیا۔ مع۔ بیان حرم میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرنے اور یہ التزام شریعت ہی نہیں اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ ثبوت کے ساتھ تخلیق کے باکوئی خاص حج کا فعل کو ہے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر نہ جائیں مگر

کہ اس طرح کہ اصل میں اس کا اہرام ہے اور اگر کسی نے اس کو نہ پہنا تو اس کے رکنوں سے چھٹان
 کرنا تو صحیح نام نہ ہو گیا۔ آئندہ سال میں فضا کے رکن اہرام سے پہنچنا حتیٰ کہ اس سال رکنوں و مقامات وغیرہ افعال صحیح
 اور اگر وہ سب کو نہ پہنچا تو کشتی میں ایک رکن یعنی اہرام باندھ کر روانہ ہوا اور یمن پہنچا حتیٰ کہ حج نوت ہو گیا اور کوہ کے
 حلال ہو جاوے۔ سو وہ صحیح ہو جاتا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو یہی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ
 جس کا اہرام باندھا ہو اور اگر نامطلقاً ہر صورت میں لازم ہو خواہ غسل صحیح ہو یا خفیہ اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب
 ہو جب شریع کیا تو اس کو چھڑا کر تا واجب ہو حتیٰ کہ اگر توڑے حال کہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضاء واجب ہے بخلاف نازک کے چنانچہ
 اگر نازک شریع کی اس گمان پر کہ اس پر واجب باقی ہے پھر وہ بیان میں ظاہر ہو گیا کہ وہ تو غرادر کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے نہ ہو
 پھر قضاء بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ کہ حج میں اہرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی سے افعال تسک ادا
 کرے تو جب توڑ لیا تو اس پر قضاء ہر صورت میں لازم ہے۔ بخلاف اہرام نازک کے۔ مثلاً۔ و اذا اراد الا حرام۔ اور جب اہرام باندھا
 چاہے۔ مثلاً۔ یعنی منظور ہو کہ شلاکل پر سون اہرام باندھ لیا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ۔ غسل او تو ضا۔ غسل
 کرے یا وضو کرے۔ و ان غسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ فتنہ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ مگر اس سے اندر
 علیہ السلام افضل لا حرام۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہرام کے واسطے غسل کیا۔ و رواہ
 الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبد الرحمن بن ابی الزیاد اور عبد السمون یعقوب بن اخطاف ہے اور کوئی قبول
 نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور قال
 صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سبت سے ہے کہ جب اہرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح
 شرط البخاری و سلم رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی۔ اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جو رو کے ساتھ جلع کرے کیونکہ اس میں آئندہ
 کے واسطے صحت ہے اور سند ابو خلیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھوڑے پھر صبح کو اہرام باندھا
 و۔ لیکن جب کہ جلع کیا تو غسل فرض ہے اور بدو جلع کے افضل ہے۔ الا انہ للثقل۔ گراں ہے کہ غسل نہ کرنا حاصل کر سکے
 واسطے ہے۔ و۔ پس جب کہ بدو جلع کے غسل کیا تو بھی ستمرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق میں کہا کہ بہن کہ غسل کرنا
 وغیرہ سے دھو کر اس پر غسل کرے۔ و۔ حتیٰ تو مرہب الخافض وان لم یقع فزنا عنہا۔ حتیٰ کہ غسل کا حکم
 بعض دلی حدیث کو رد کیا اگرچہ یہ اس کے فرض سے مانع نہ ہو۔ و۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا نانا اس کو پاک نہیں
 کرتا۔ ان ستمرائی تا۔ اسی واسطے اس امر پر غصہ کہ نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن زید میں اولیٰ لفظ
 م۔ و۔ اسی واسطے اگر بانی مسرتو تو تیمم کرنا اسکے قائل تمام نہیں ہے کیونکہ اس سے نہ اور بھی مٹی بھر جاوے گی۔ الا طبعی۔ بقوم
 الوطی و مقامہ کافی الجحہ۔ پس دھو کر اس غسل کے قائل تمام ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔ و۔ کہ وہاں نفاث کے حق میں
 اگر غسل نہ دھو کر کافی ہے۔ لیکن افضل لان سنی و نظافۃ علیہ اتم و لاند علیہ السلام اختیار ہے۔ لیکن دھو کر
 نانا افضل ہے اس واسطے کہ نانا نے میں دھو کر نسبت ستمرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اس کو اختیار فرمایا۔ و۔ پس یہ تو ستمرائی کی نظر میں ہے۔ نہ یہ کہ اہرام کو شریع کے احکامات طہارت میں جب کہ غسل ہو
 افضل ہے سبت ہے لہذا اگر بانی مسرتو یا تیمم کر کے اہرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جبہ و عیدین میں تیمم کافی ہے۔ گمان
 م۔ اہرام میں تیمم کو پھر مارنے کی فرض ہے کتب ہے کہ چنانچہ اہرام کے پیل کے بال اکھاڑے اور جسے لپڑاں مڑھے
 مٹی میں کھرے اور جس مڑکی عادت ہو سر نہ دھوے اور نازک میں لگتی کرے اور ہر گندگی دھو کرے۔ و۔ البھر قال لور
 محمد بن عبد بن اویس۔ ترمذی نے کہا کہ اگرچہ حدیث ہے جو نے بدو یا دھو کرے ہو۔ ان ارادہ و رواہ

انار اور ردا۔ - فتنہ پس مکہ کے سنت اور ایک جائزہ کی نسبت یہ ہونا بہتر ہے۔ - فتنہ طیبہ اور طیبہ و طہارہ کی حد تک
 احرام۔ - کیونکہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے حالت انار پہنی اور ردا اور فتنہ۔ - فتنہ طیبہ کی حد تک
 ایسی عباس بن نوین پر۔ - منع۔ - سلاہو اکبر اور عذہ انار دے۔ - قاضی خان۔ - اور انار فتنہ سے بیکر گئے کے لیے مکہ پر اور چار
 پیچہ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہر انار انار کو ناف پر باندھے۔ - ادا اگر انار میں جادو کے دونوں کوئے کوئس پہنچو جائز ہے
 اور اگر جادو کے سوئی یا لائن سے جو تک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اُسے ہر کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ - مع
 ابھر۔ - اور ردا کو دایمیں نفل کے نیچے سے نکال کر بائیں ہونٹ سے پڑوے اور دایان ہونٹ کا کھلا رہے۔ - غرض انہی تین۔ -
 پس معلوم ہوا کہ انار اور ردا سے ایک پاش کے بغیر ملے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بحديث مذکور منع ہے۔ - تو ہوا ظاہر
 ولانہ ممنوع عن لبس الخیط۔ - اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو ملے ہوئے کپڑے سے مانت ہے۔ - ولانہ بدن امور العورت
 و دفع المحر والبر۔ - اور محرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی و درگزر ضروری۔ - فتنہ۔ - تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
 و ذلک فیما عینا۔ - اور یہ بات اسی صحت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ - فتنہ۔ - یعنی انار اور ردا میں۔ - والہدیہ
 افضل۔ - اور بنا ہونا افضل ہے۔ - فتنہ۔ - کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہو بلکہ۔ - لانہ اقرب الی الطہارت۔ - اس واسطے
 کہ بہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ - قال و مس طیبان کان لہ۔ - قد مدی نے کنا اور خوشبو لگا دے اگر اس کے پاس مسرہ
 فتنہ۔ - یعنی اسکے واسطے کچھ تکلف کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ - اور جس قسم کا تیل
 خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگا دے۔ - قاضی خان۔ - اور اس میں مرد و عورت ہر دو میں اور یوں ہی عمدہ اور غیرہ و اقسام
 خوشبو کی و حوئی کیوے۔ - ع۔ - اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
 رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی چارے نزدیک جس کا میں جرم بھی نہ جادے وہ بھی بغیر کہ بہت جائز
 ہے۔ - یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے۔ - قاضی خان۔ - اور یہی مجمع ہے الخیط۔ - اور یہ جسم میں ہے اور ہر ایک سے میں جس کا جرم باقی
 رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا ہر ایک روایت صاحبین کے اور شائع نے اسی کو لیا ہے۔ - ابھر۔ - وعن محمد انہ پکیرہ
 اذا طیب باقی عینہ بعد الاحرام۔ - اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد
 احرام کے باقی رہیگا۔ - فتنہ۔ - جیسے گاڑھا عطر غلیظ و قہر۔ - و جو قول مالک و الشافعی۔ - اور یہی امام مالک
 و شافعی کا قول ہے۔ - لانہ فتنع بالطیب بعد الاحرام۔ - کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انقطاع حاصل کرنا
 ہے۔ - فتنہ۔ - حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ - اور حدیث بلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یا جو خوشبو میں تھرا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
 حق میں جس نے احرام باندھا عطر کا ایک جبہ میں بعد ازاں کہ خوشبو میں تھرا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
 ساتھ تھی ہے اسکو میں مرتبہ و خود ہے اور راجہ تو اسکو انار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو خواہئے حج میں کرتا۔ - ردا اور چار
 و سلم۔ - یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
 اور غیر دن کو منع کیا۔ - و وجہ المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و احرام
 قبل ان یحرم۔ - اور قول مشہور کی دلیل جو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگانے وقت
 احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھتا تھا۔ - فتنہ۔ - ردا و البیاض و سلم۔ - چھڑا میں سے یہ نہیں لگتا کہ غلیظ کا خود جو بعد کو
 باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں نے دیکھی ہے کہ میں
 جبکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ - اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ

[illegible]

اور اسد خالی تھے۔ اس کے آسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ دینی اہل علم کے لئے کہ جس کی دعا ہو۔ اس کے لئے کہ
میں ایسی دعا کرنا شک نہ بنے۔ ہاں یہ دعا ایسی ہو اور اہل حادۃ تیسرے کہ اگر ناز میں رہنے کی سبب غیبت ہو اور اس کے
اور اس کا انساہ حادث کے خود آسانی ہو۔ فتنہ اور زمین نے ناز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بظہر اللہ قال تھانے
اور اتنا کبیرۃ انا علی الناصبین اذیہ۔ یعنی ناز بہت بڑی ہو مگر ان لوگوں پر جو شیعیہ واسطے ہیں۔ مترجم کتاب کو حق یہ کہ ان کے
افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہونہ ناز و غنہ میں۔ اور اس کے حق کی نظر سے ناز میں شیعیہ کی درخواست کرے کہ اگر ناز کے
افعال جب کہ شیعیہ و غنہ سے خالی ہوں تو صرف تنہا و فریبت پر اسد غنہ غیبت و غنہ کے ناز کا لہجہ جو اسی واسطے حدیث
میں جو کہ بندہ کے واسطے اس کی ناز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اسے غفلت کیا یعنی شلا سہ و فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر بھیجا
کا قصد جو آیات دعا پر شلا صراط مستقیم و درخواست کرے نہ انکو غافل غلب سے صرف زبان پر روان کرتا جاوے۔ فائز
م۔ قال ثم یطی عقیب حلوۃ۔ تدریسی نے کہا کہ ہجر تلبیہ کے ناز سے پیچھے لگا ہوا۔ فتنہ یعنی بغیر اس کے کہ زبان میں
کوئی دوسرا نام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لم یفی دبر صلوۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے
اپنی ناز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا۔ وان لم یبعد استوت بہ راحلہ جائز و لکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر غنہ
کہا بعد انکہ اس کا راحلہ شیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ فتنہ یعنی اگر ناز
کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اس کا راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسے شریعت کا تلبیہ کہنا تو یہ بھی جائز ہے اور ناز کے متصل
کتاب افضل ہے۔ مترجم کتاب پر کہ تحقیق اس واسطے کہ یہ ہے کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے مسجدہ اعلیٰ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تہجد پڑھا
ادعات گذاری ان تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھا اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کیا پس
جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ عمل لاحق ہوا تو احرام بندہ کیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رونے سے شہنا آغوش نے جانا حال کا نام
سیدان حضرت صدیق اکبر نے سیدنا امیر سے پھر اچھا پھر جب راحلہ چاروں پاؤں سے اور ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت ہجر تلبیہ کیا پس بہت لوگوں
اس وقت شکر تلبیہ کیا پھر جب راحلہ چاروں پاؤں سے پھر پڑھا تو پھر تلبیہ کیا اس وقت سبوں نے تلبیہ شکر کیا چونکہ حج آپ نے بھی ایک حج اور
کیا لہذا ہر ایک محالی نے جسطرح ساتھ ساتھ روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر مسجد دار کو موافقت دینا انسان ہو جائیگا۔
شیخ ابن الامام خیر نے کہا کہ مخرج ہر کہ حضرت مسلم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلفہ مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات
زیادہ تعداد دینا اور مجموعہ میں پانچ تہجیں میں متحدہ طرق سے جدا اس میں فرق نہ ہو گا اور جاری نے اس زمانے میں کہ حضرت
مسلم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھیں اور مذی اعلیٰ میں دو رکعت پڑھیں پھر صراط مستقیم کی حق کمرج ہوئی پھر جب راحلہ چاروں
پاؤں سے اس کا راحلہ آپ کو ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کیا۔ یہی ظاہر حدیث جامعہ میں ہے حدیث مسلم ہے اور حدیث ابن ماجہ
میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ میدان پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کیا سہرا وسلم۔ مترجم کتاب پر کہ میدان پر سوار
ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن ماجہ ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ راحلہ چاروں
پاؤں سے تلبیہ کیا پس اس نے تلبیہ دینا کی درخواست کرے۔ جب اسلام میں عرب میں نصیحت اہل علم روایت کی کہ ابن عباس نے بیان
کیا کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے ناز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ نصیحت کی روایت
جب ثقافت کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ مردوک ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ یہاں تو فریق ممکن ہے کہ واقعہ پر چنانچہ ایسا کرنے سے
ابن اسحق میں نصیحت میں سید بن جبیر میں ابن عباس را روایت کی کہ سید بن جبیر نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت علی
اسرطیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے پیچھے تلبیہ کی تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں کہ یہ
علی اسرطیہ وسلم سے ایک صحیح واقعہ ہے اس میں اختلاف نہ ہو کہ میں نے اختلاف کیا پھر یہاں فرمایا کہ اس میں اختلاف نہ ہو

حج کو مکہ پہنچنے کے لیے مسجد ذوالجلیل میں اپنی دو کھینچیں پھر حین اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب
 دور کعبہ سے خارج ہوئے کعبہ کا طیبہ کیا۔ اسکو کعبہ لوگوں نے سنا پس اسکو کعبہ سے خذ کر لیا پھر کعبہ کا قریب سے دو چہ
 ناقہ چپ کو لیکر سیدہ طاہرا ہو گیا تو آپ نے تجلیہ کیا۔ اسکو کعبہ لوگوں نے پایا ادا اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گر مارا کر دے کر کے آتے
 تھے پس اسوقت مشابہت آپ کا ناقہ شجک قائم ہو گیا پھر حضرت علی السمرطیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی پیدا ہو چہ
 تو وہاں طیبہ کیا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اسی وقت طیبہ کیا ہے۔ اور سلم پر اسرافعی کی کہ آپ نے تو اپنی جائے
 پر ایجاب کر لیا تھا اور طیبہ اسوقت بھی کیا کہ جب ناقہ شجک کھڑا ہو گیا ادا اسوقت بھی کہ جب آپ بلندی پیدا ہو چہ سے میں
 وقفہ وادہ الحاکم۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ فقہ ہر پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس میں
 روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی ادا اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور ناز کے پیچھے طیبہ کتنا قول ملک داود و قدیم قول شافعی
 ہر حج۔ پھر مثنیٰ نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و طیبہ کتنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور میدان کی بلندی پر چڑھنے میں ہر حال
 کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا طیبہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناز کے بعد کتنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سخت لازم ہو گا۔
 م۔ و ان کان مغرلاً باحج یتوی طیبہ الحج۔ اگر شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عروہ لائے ہوئے تو اپنی طیبہ کے ساتھ
 خضوع کی نیت کرے۔ ف۔ و اگر تفران چاہے تو یک سج و عروہ۔ دونوں کو طے دے۔ بالحدیث دلی ضرور ہے۔ لافہ عباد
 و الاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ و اگر ایسے نیت دلی سکے
 زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور قیاس نیت ناز کے یہ بخوبی جب
 ہو کہ اسکا ظہر دلی متعقد ہو و اگر ظہر دلی مجتمع ہو تو زبان سے کتنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے
 حضرت علی السمرطیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت مسلم نے
 وہاں سے کہا کہ میں نے حج با عروہ کی نیت کی۔ ففتح۔ یہی صحابہ ہر تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کہ نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے
 کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔ و التلبیۃ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لیک الہم لیک لیک لا شریک لک
 لیک ان الحمد والنعمة لک و الملک لا شریک لک۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف
 ان الحمد کنا بکسر الہم ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا یفتحوا۔ اور فتح اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتح اگر
 ہا تری لیکن کسر و فتح ہر۔ ف۔ لیکن ابتداء لا یثاء اذا الفتح صفة الاولى۔ تاکہ بیان سے اجماے تعریف ہونا
 کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتح و کسر ساکت کی صفت خارج ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت علی
 سے یہ خبر نہیں ہو چکا کہ آپ نے ہا کسر فرمایا ہے جیساکہ محدثین نے ذکر کیا۔ مع۔ و ہوا حاتہ لدعاء التحلیل صلوات اللہ علیہ
 ما جو المعروف فی الفتح۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اسراہیم علی نبینا و علیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت
 ساتھ ہے جیساکہ حدیث میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی لک لیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں ہوتے ہیں جیسے اردو زبان میں کہ
 جبرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
 اسرافعی کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسماعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب ہادی فرما دی
 ارشاد ہوا کہ اس پر ہر اسم جو ہرے بندوں کو اس کے حج و عبادت کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز نہ تاقیاست پیدا ہونے والو
 کو مستند بنائے پس ابراہیم علیہ السلام نے اسرافعی کا حکم پکارا تو میں لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے جیسا کہ ہر ایک نے
 کامد ہوا ہے۔ ف۔ شرح نے آثار کو قرآن مجید کے ساتھ حج کی تفسیر میں مبدا ذکر کیا ہے ہاں تعلیل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔
 و لا یشتی ان یقول فی منجدہ انکلات منہ ہوا فقول بانفاق المروءۃ۔ اس میں چاہیے کہ انکلات میں سے

میں جو بعض کتب میں تحریر ہے کہ خمر کے خوردہ پر۔ اسی طرح نیت اس امر کے ساتھ ایک الم وغیرہ ذکر فرمادی۔ ویسے شریعت اور
 نہ کہ یہ قصہ کہ انتظام سوسائے القلیبۃ۔ اور احرام میں شریعت کو نہ دلا برائے ذکر کے ساتھ جو جائیگا جس سے عظیم مقصود
 ہوئی جو اس سے تلبیہ کے۔ فتنہ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریرہ نادرین اسراکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی فکر مفید
 تعلیم کافی ہے۔ فارسیہ گانت اور عربیہ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا جو المشہور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب
 فقہ سے مشہور روایت ہے۔ فتنہ۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اولیہ۔ قول
 اور وہ ایک الم۔ اور وہ ایک شرط ہے اور اس سے زیادہ کتنا اہم حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اسارت قائم
 ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اسرا یا الحمد سر یا لا الہ الا اسرا یا اسرا کبر راتند اسکے اسر تعالیٰ کا تعظیم ذکر کیا
 اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سو اسے عربی کے
 فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہتا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔
 القاضی خان۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی بہت حد تک جائز رکھا بخلاف ناز کے۔ وافرغی بین
 و بین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اہل سرچ و ناز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب
 الصلوۃ۔ باب حج کا باب ناز سے زیادہ وسیع ہے۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتی بقام غیر الذکر مقام
 الذکر۔ حتی کہ حج میں توجہ اور فکر نہیں ہر وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتعقید البدن۔ جیسے بدنہ کا تعقید کرنا۔ فتنہ
 یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اوٹ یا گاسے کے پٹہ ڈالکر
 اسکے ساتھ توجہ ہو یا راوہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہتا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نقل ہو یا نہ ہو یا خواہ صید ہو یا
 لاندہ جو اگر بدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ایسی محرم نہ ہو یا مانگ خود چکر بدی سے
 مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو بدی کہ حج قرآن یا حج متع کے ہو تو اس میں توجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے بل
 اسکے کہ بدی سے جائے۔ اور تعقید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ منہی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی لاکھڑا یا فردہ مزادہ یا درخت کی
 پل باندہ دے یعنی جس سے بدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اذیت یا گاسے کی جھول ڈالی یا کبری کے
 پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کو بان بھارت و یا تو بیا اتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ یہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المغیرات۔ بالجمہ اس سے
 معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تعقید بدنہ کا منع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فلذا غیر القلیبۃ۔
 پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ فتنہ۔ مانند سبحان اسر وغیرہ کے۔ وغیرہ العربیہ۔ اور سوائے عربی زبان
 کے۔ فتنہ۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب
 فعل تعقید قائم مقام قول تلبیہ کے ہو تو قول ذکر ہی بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ ام حاصل خالی نیت کے
 احرام میں داخل ہوگا جب تک کہ نہ کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر زبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعلیم یا اسکے قائم مقام فعل تعقید
 بدنہ یا بدی چلانے کا لاوے۔ المغیرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہے تو حضرت علی اسر علیہ وسلم بدیہ چوہا مستحب ہے کہ تلبیہ
 رہا بعد از دو اور دو اذنی از قاسم بن محمد رحمہ۔ مع۔ طاسر المرداویہ میں جانتا ہے کہ نادران کے پیچھے جیسکی کثرت کرے
 اور طحاوی نے اس سے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بندی ہو جائے یا اتروے یا سو
 کا وقت ہو یا جب چلے کہ تلبیہ میں اکتا کرے۔ محیط۔ بیان منوعات احرام۔ قال ویشی مانہی اسر تعالیٰ عنہ من ذکر
 و الفسوق والحدال۔ کہا اور محرم بہ بنیز کرے ابھی اس سے جس ہے اسر تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رنٹ و فسوق و
 حدال۔ اسر تعالیٰ فیہ قولہ تعالیٰ ظار فتنہ و لا فسوق و لا حدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اسر تعالیٰ کہ

کو ظرافت اٹھ۔ فتنہ یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفت اور نہ فسوق اور نہ جہاد اور نہ جہاد میں سے کسی سے بہرہ ور
 ست کرو نہ کوئی انہی بعینۃ النسخی۔ پس عیدہ نفی کے ساتھ مراد نہیں ہے۔ فتنہ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفت و فسوق و
 جہاد الیٰہیں چاہوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفت اور نہ فسوق اٹھ سے بیخبر منہ نہ ہو کر آئے باخبر۔ یعنی مت کرو۔ پھر
 رفت کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ والرفث البجاع۔ اور رفت یا تو جامع ہے۔ فتنہ بہ تفسیر تہ عباس و ابن عمر
 چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واصل لکم بیلۃ الصیام الرفث الیٰ نساکم۔ یعنی صیام کی رات میں نہ کو جو تہاب کی جانب رفت طلال
 کیا گیا یعنی طلع۔ اور الکلام۔ یا رفت سے مراد کلام فاحش ہے۔ فتنہ یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ اور ذکر البجاع بخصر
 النساء۔ یا حدیثوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ فتنہ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
 ہے اور قول سوم پر محدثوں کے حضور میں منع ہے اور جامع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا منع ہے۔ یہاں
 جو رو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش فہم سے جو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویٰ قول اول
 ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔ م۔ و الفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ فتنہ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ
 ہر حال میں منع ہیں۔ و ہونی حال الاحرام اشد حرمت۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت احرام ہیں۔ فتنہ
 لہذا خاصۃً ذکر فرمایا۔ والجدال ان یجادل رقیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے سانھی سے جھگڑے۔ فتنہ بلکہ مردہ کی طرح
 ناگواری کو ختم کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و ماخبرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے بہرہ ور
 کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے ختم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فتنہ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو
 شغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے اس
 قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو ہو جائے تو ہمارے یہ حکم منسوخ ہو گا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اطمینان کر دیا وقال تعالیٰ انا انفسی زیادۃ فی الکفر لانیہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ ح۔
 ولا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فتنہ یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور فوج ہو یا اور کسی طرح ہو بقولہ
 تعالیٰ ولا تقتلوا الصید و انتم حرم۔ بدیل قول تعالیٰ ولا تقتلوا الہم یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم حرم ہو۔ فتنہ
 واضح ہو کہ منوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جامع و اسکی جانب خواہش و لا یوالیٰ چیزیں۔ دوم ہال اتارنا غولہ و زندہ
 و اکھاڑنے و کوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر باز یا بفل و غیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلاخو اکثر اپنا جس طرح
 اسلحہ تنہا ہو سو اسے کھب کے۔ چارم خوشبو لگانا یا جسم ناخن کرنا۔ ششم قبل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار بارنا یعنی خشکی
 کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قول تعالیٰ اصل لکم صید البحر۔ میں دریا کی شکار کی اجازت ہے۔ میں معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
 نہ کرے۔ م۔ ولا یثیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فتنہ تاکہ دوسرا شخص جو حرم نہیں آسکے شکار کرے۔ ولا یبدل
 علیہ۔ اور شکار پر ولایت نہ کرے۔ فتنہ شکار غیر حرم سے کہے کہ ظان مقام پر شکار۔ ہے بلکہ وہ بھی نہ کہے کہ آج تم چنانچہ
 پھر نے ظان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں ہو چکر شکار کو دیکھ لیا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدیل حدیث ابی قتادہ
 فتنہ جو صحاح السنۃ میں ہر ذی ہر کہ میں نے گور خرد کیا تو اپنے گھٹے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جہاد
 میں سے مدد گاری چاہی لیکن انہوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے اہلین سے بعض کا کوزہ ایک لیا اور گھونٹا نیزہ کیا
 اندھ صاحب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گور خرد شکار کر لیا۔ جو حلال و صحابہ محرموں۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ
 حلال تھا یعنی غیر احرام تھا اور اس کے سانھی احرام میں تھے۔ فتنہ میں آسکا گوشے سبحون نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
 میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال انبی علیہ السلام و صحابہ علیہم السلام

ملی ولتتم علیہم فقالوا لا۔ تو حضرت علیؓ علیہ وسلم نے ہوتا وہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ہوتا وہ کو اشارہ کیا۔ ہلا تم نے رسکو راہ بتائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذ ان فکلو۔ تو اشارہ فرمایا کہ جب ایسا ہو تو کھاؤ۔ فن۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجو اشارہ دولالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ انما الامن عن الصيد لانہ آمن بوحشہ و بعد عن الالین۔ اور اس قباس سے کہ امین صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ فن۔ پس جسے جس طرح اسکا امن توڑا اُسے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامہ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پانجامہ اور نہ عمامہ۔ فن۔ اور اس قسم کا سلاہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جس طرح پہنے کی طاعت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پانجامہ کی لنگی بنائی یا قبائ کو لاندھے پر مثال لیا یا منڈے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور مجلسان میں گھنٹی تک یا کاشا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ اقصیٰ جان۔ و لا خلیفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ فن۔ یعنی چڑے وغیرہ کے۔ م۔ بون ی جو رین نہ پہنے۔ البھر۔ الا ان لا یسجد فلیس فی قطعھا اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جو تیان نہ پاوے تو چربی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ فن۔ اور کعب سے مراد تختہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ٹہنی ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم بذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خلیفین الا ان لا یسجد فلیس فی قطعھا اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہنے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ ہند نہ موزے مگر اگر وہ جو تیان نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ فن۔ اور فرمایا کہ مت پہنوا ایسی چیز جو کوزعفران یا دوسرے لے چھو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستا نہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ہنا

الفصل الذی فی وسط القدم عند مقعد الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی وہیں کعب بیان وہ جوڑ بند ہے جو کسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ فن۔ جان انگلیوں کی ہڈیاں منع ہوتی ہیں۔ اہل و ضرور بن کعب سے مراد تختہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہنے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جو تیان بستر نہ ہوں تو جائز ہو۔ م۔ ولا یطعی وجہہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے وقال الشافعی یجوز للرجل تعطیۃ الوجه۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ فن۔ یہی قول مالک و مشور قول احمد ہر ج۔ لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ و احرام المرأة فی وجہہا۔ بلیل قول حضرت علیؓ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ فن۔ دارقطنی و یقینی نے اسکو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ م۔ میں کتنا کچھ کہ اگر ایسے یعنی میں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہو گا کہ چہرہ سے یہ معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا یحرم وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامہ یلبیہا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت علیؓ علیہ وسلم کہ تمہارا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تمہارے کتا ہوا اٹھگا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپؐ نے ایسے مورد کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ فن۔ یعنی ناتم سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کہ روایہ سلم و انسائی و ابن ماجہ و ابن جابر اور شافعی مع نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلمؒ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر حدیث آپؐ کے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم

کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے ہاسناد حید ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے سرور میں کے چہرہ و سر کو دھو کر دیکھو اور پھر
 شام بہت کر دینے۔ پس جب آتا ہے سکر کے واسطے کے حق میں جانا کہ محرم علیہ کتا ہوا اشکھا اس جہت سے اسکا سر و چہرہ دھو کر
 منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں دھو کر چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ دھونے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
 رکھا جسکو راوی نے چہرہ دھونے کی روایت کیا۔ اور قاضی خان میں کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ دھو کر بھی کمال
 نہ دھانکے۔ مع۔ ولان المرأة لا تقطعی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے
 کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی یا جو دیکھ کوئے میں فتنہ ہو تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا۔ فت۔ کہ اس میں تو کوئی فتنہ
 بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ قیاس بقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
 لیجائے ہو وہ سمجھو کہ قصود ہے تفصیلی جہت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول
 ابن عمر رحمہما کا شافعی رحمہ نے روایت کی اسکا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ وفائدہ مارواہ الفرق فی تعطیۃ الراس۔ اور
 فائدہ روایت شافعی رحمہ کا سر دھونے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ فت۔ یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں
 ہے اور مرد البتہ سر نہ دھو سکے جیسے وہ چہرہ پر رجہ اولی نہیں ڈھکیگا۔ مع۔ قال ولا یس طیباً۔ فرمایا کہ حالت احرام
 میں خوشبو نہ چھوئے۔ فت۔ یلب وہ کہ حسین پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث القفل۔ کیونکہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی اگر دھیرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ فت۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ من ابن عمر
 اور اسکو بزار رحمہ نے حضرت عمر رحمہ سے روایت کیا۔ منع۔ شعث جبکہ بال بیلے و پرانگندہ ہوں اور قفل بسکون فادد مل
 ناگو اور پور ہونا اس سے صفت مشبہ قفل کبیر فارہ اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ وکذا لا یدہن۔ اور یوں ہی
 تیل کا استعمال نہ کرے۔ فت۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ مار وینا۔ اسی حدیث سے جوہنے روایت کی۔ فت۔ کیونکہ شعث
 تو پرانگندگی بغیر استعمال روغن و پیراخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور ہر
 نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فت۔ اگرچہ زیر ناک یا بغل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم
 الآتیه۔ یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سرور کے بال مت مونڈو۔ فت۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
 جس طرح سر کے بالوں کو امن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منقش کے چھوڑنا یا تراشنا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں۔
 لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحيۃ اور اپنی داڑھی سے نہ کترادے۔ لانا فی معنی الخلق۔ ایسے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
 میں ہے۔ ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضار الشفت۔ اور ایسے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور نفث کو ختم کرنا ہوتا
 ہے۔ فت۔ نفث میل کبیل۔ اور معنی نے لکھا یعنی نفث دور کرنے کو مل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بوسر
 ولا زعفران ولا حنظل۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو دس سے اور نہ زعفران سے اور نہ سہ سے۔ فت۔ دس
 ایک قسم کی گھاس زر و خوشبو دار جو میں سے آتی ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا دس
 کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ دس کے۔ فت۔ کافی صحیح البخاری و
 اور دس ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینقص۔ مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ فت۔
 یعنی اگر زعفران دس وغیرہ سے رنگا ہوا دھوا لگیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی تو جائز ہے اگرچہ رنگ
 باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ مانع ہوجہ خوشبو کے ہے نہ ہوجہ رنگ کے۔ فت۔ تم نہیں دیکھتے کہ
 گیر و سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منع نہیں حتیٰ کہ خمار نے فرمایا کہ عورت محرم کو رواج
 کہ اقسام دیو راہ حیر کو پہنے۔ ہمدیہ خود حدیث ابو داؤد میں معراج منصوص ہے۔ حدیث حالی حدیث کو ہوجہ زینت کے نہیں

جائز ہے۔ معنی پھر دفع ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المحصر
لأنه لو لبس لا طيب له۔ اور شافعی رحمہ نے کہا محرم کو کسم سے ملنا ہونا چھیننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہر حسین خوشبو
نہیں ہے۔ فتنہ یعنی بالاربعین رنگ کے شمار میں بکنا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لم راتحه طليته۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں
پاکیزہ خوشبودار ہے۔ فتنہ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان يفتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ فتنہ
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے افسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کہار وہ مسلم ہے۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے
نع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رحمہ ائمتہ غسل وچو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ فتنہ رواہ مالک فی الوطائی طویل۔ نع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ برحالت میں کہہ کے اندر داخل
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) چون سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اسے ماری تو ساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو
کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کوئی ہڈی پر جبیرہ دینی باندھے۔ سوارہ لگوا دے۔ ختنہ کرا دے۔ انگوٹھی پہنے۔ سرمہ پیچھے
باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سواے سر کے دیگر بدن میں بھلتا ہی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ معنی۔ نقد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان يستظل بالبيت
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ بیوے کو ٹھہری کا۔ فتنہ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوائل۔ یا محل کے نیچے۔ فتنہ محل بڑے
ہو رہے۔ وقال مالک کرہ ان يستظل بالقسطاط وما يشبه ذلك۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ یا
بڑے خیمہ یا اسکے مانند سے۔ فتنہ جیسے محل وغیرہ۔ لانه يشبه تغطية الرأس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و
لنا ان عثمان بن عفان لم يقرب له قسطاط في احرامه۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا۔
تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ فتنہ رواہ ابن ابی شیبہ رحمہ بلکہ حدیث ام السعیدین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
حالت جاری میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رحمہ۔ ولانه لا ميس بدنه فاشبه البيت۔ اور اس وجہ سے کہ خیمہ بزرگ
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھہری کے مشابہ ہو گیا۔ فتنہ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کو ٹھہری وغیرہ کی چھت
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
جبوئی خرگاہ گلی کی نصب ہونا صحیح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الكعبة حتى غطيته ان كان لا طيب
راسه ولا وجهه فلا باس۔ لانه استغلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یا تنگ کہ پردوں نے اس کو ڈھکا
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ فتنہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی بن ابي قتادہ نے فرمایا کہ اگر سببی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں ہے۔
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھانکنے کی عادت ہے تو جو زمانہ لازم ہوگا۔ معنی۔ ولا باس
بان يشد في وسطه الحيمان۔ اور مضائقہ نہیں کہ انہی کمر میں بھینی باندھے۔ فتنہ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔
وقال مالک يكره اذا كان فيه نفقة غيره۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ بھینی میں غیر کا نفقہ ہو۔ فتنہ
یعنی اپنا نفقہ نہ۔ لانه لا ضرورة۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فتنہ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انه ليس في معنى لبس الخيط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھینی باندھنا سلاہو اکبر اچھٹنے کے
معنی میں نہیں ہے۔ فتنہ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فيه الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں
برابر ہو گئیں۔ فتنہ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ بچی و ملو اور دھیمیا باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ

نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے سر کے دوسری جگہ بھی ہاندھنا بوجہ نفل جفت کے مکروہ ہے۔ و لا یغسل بالمدیۃ یغتسل بالمدیۃ
اور اپنے سر نہ دھو کر کھلی سے نہ دھو دے۔ لاندہ نزع طیب و لاندہ یقتل جو ام المراسل۔ اچھے کہ یہ ایک طرح کو
خوشبو چھڑی اور ایسے کہ کھلی سر کے چون مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم گال ہو کر اما
ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر کھلی سے دھو دے۔ مع۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جو
میں برکتی تہی سے بھی اجازت تھی ہے۔ و۔ محرم کو سر کھلانا و بدن کھلانا جائز ہے لیکن چون مرنے یا بالی مرنے کا ذکر ہو
آہستہ کھلا دے۔ ت۔ و۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم طیبہ کو بہت کہے نادون کے پچھ
ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ البتہ الخ۔ اور ہوں یا قضاء ہوں۔ محیط السخسی۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اور کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء
کے بعد نہیں۔ مع۔ پس اکتار بعد نمازوں کے۔ و کما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلند ہی پر چڑھے۔ ف۔ اگر
سواری پر چڑھے۔ اوسط و ادیا۔ یا کسی نہائی میں اترے۔ ف۔ اگر چہ جانور پر سے اترے۔ اوفی ربکنا۔ یا
سے لاتی ہو۔ و بالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر طیبہ میں اکتار کرے۔ لان اصحاب
رسول الصری علیہ السلام کا نوا یلمون فی نذرہ الاحوال۔ کیونکہ رسول الصری علیہ السلام کے صحابہ
ان حالتوں میں طیبہ کہتے تھے۔ و۔ ترجمہ کتاب گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو مٹانے اور اس کا
عزل کی بزرگی و شہائی کا اظہار کرنے اور دل میں لاتے اور یہ بلند ہی و پستی میں کسی کی حضور میں حاضر ہونے سے
م۔ و التلبیۃ فی الاحرام علی مثال التلبیۃ فی الصلوۃ قبولی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ اور
احرام میں طیبہ کہنا نماز میں تلبیہ کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت طیبہ کا چاہو
ف۔ جیسے نماز میں قراوت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرض کہ حالات بدلنے پر تلبیہ کہو
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہو اور اس تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ بغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا
ابو ساریۃ عن الاعشس عن یحییٰ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ
ہیشم سے روایت کی کہ اصحاب رسول الصری علیہ السلام محبوب رکھتے تھے طیبہ کہنا جب باتوں کے وقت میں۔ اور غار
کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلند ہی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی
پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی طقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔ شیخ ابن القمام نے کہا کہ مثل
یہ کہ طیبہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت علی الصری علیہ السلام نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گزارا در حالیکہ وہ احرام میں طیبہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ
آفتاب غروب ہو تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی ماں جی تھی۔ ف
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سل بن سعد نے سے مرفوع روایت کی کہ کوئی طیبہ کہنے والا وہ طیبہ
نہیں کہتا مگر آنگہ جو اسکے دائیں پر طیبہ کہتا ہے اور جو اسکے بائیں پر طیبہ کہتا ہے۔ وقال لما حکم صحیح الاستیلاء۔ اس سے معلوم
ہو کہ طیبہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت و محو میں جو موقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب طیبہ
کہے تو بہتر کہ میں بار بار در بار دے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جو اب رہنا جائز ہے اگرچہ طیبہ کی حالت
میں جسے اسکو سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے فیک ان ایضاً پیش آخرت۔ یعنی فیک
بعضو طیب پیش آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مع۔ و یرفع صوته بالتلبیۃ۔ اصحابی اوراد کو طیبہ کے ساتھ بلند

اسے حضرت محمد بن حنفیہ سے روایت ہے۔ قولہ علیہ السلام افضل الحج والعمرة۔ جبریل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج مکہ بنکرنا اور حلیہ سلا۔ فالج منج العتوت بالعتیة۔ پس الحج علیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والیج اساتیر اللہم۔ ویشیج عتودنا۔ فنت یعنی قربانی کرنا۔ اور عتود کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا باعث عتود ہے کہ اپنی جان کو شقت میں نہ لے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحانیک نہیں پہنچتے کہ تلبیہ سے اُنکے خلق کپڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں حج خالی اور بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی دابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابو بکرؓ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اساتیر من ابی حنیفہ من قیس بن مسلم من طارق بن شہاب عن عبد اللہ بن قیس سلم بنہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبریل علیہ السلام نے اُنکے حکم پہنچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہل کے ساتھ یا لکھا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ اس منہ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہؓ کو آواز بلند ہونے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم بن موسیٰ دیوس طیبہ السلام کا وادی اندق اور تلبیہ برشی۔ میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مع۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کر کے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بخوش و خود مش تمام۔ جب تلبیہ سے خارج ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر مدد نہ پڑے۔ فقال فاذا دخل مکة ابتداءً بالمسجد۔ کما کہ سب جہ محمدؐ کہ میں داخل ہوں تو مسجد سے شروع کرے۔ لہذا روی ان ابی علی علیہ السلام کا داخل مکہ دخول المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی کہ میں داخل ہوں تو مسجد میں کے۔ فنت یعنی مسجد احرام میں۔ ولان المقصود زیارة البیت ووقوفہ۔ اور اچیلے کہ مقصود توبیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت ہی مسجد میں ہے۔ فنت اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے ہیں اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں آتے تو پہلے جہات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے مصنف رحمہ نے دلیل مذکور نکالی۔ پھر مسجد میں دوایان قدم پلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللهم اغفر لی ذنوبی وامنح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ کہ میں داخل ہونے کے واسطے غیل کو سے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آئے تو مرد ذی طوی میں سات گور بجے یا تک کہ صبح کو تے اور غسل کرتے پھر کہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر کہ میں ٹینہ کدہ یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب کہ سے نکلے تو تلبیہ غلی کی طرف سے نکلے۔ مع۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ ولایغزوہ لیکلا وخلقها اونہما۔ اور اسکو مفرنین کہ مات میں داخل ہوا دن میں۔ فنت کیونکہ رات کے داخلہ میں چڑھنا کافور ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تفریح و عافری کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لائے دخول بلدة فلا یسبح باحد ہما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اسکی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذ اعالین البیت کبر و علی۔ اور جب بیت اللہ کو سامنے کرے تو کبیرہ تسبیح کرے۔ فنت یعنی جب بیت اللہ آگھوں سے نظر آدے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اسوقت سو بجے دو دعا کرے اور عطا رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت میں کہتے کہ اور رب البیت من الکفر و الفقر و من ضیق الصد و عذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ مع۔ وکان ابن عمرؓ یقول اذا تقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملانی ہوتے تو کہتے

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ روایت نہیں ملی۔ بیان ہوا کہ بوسہ دینے کے وقت اپنے ہاتھ سے بوسہ دینے کے بعد چاہے
 ح۔ و محمد رحمہ اللہ یمن فی الاصل لمشاہد الحج شیخا من الدعات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی
 فائز نہیں کیا۔ فت۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت بذہب بائز۔
 یونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منها فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ تبرک کیا تو
 اچھا ہے۔ فت۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت السلام و منک السلام فینا ربنا السلام۔ اسکو بھی نے
 مدحیت کیا۔ اسی طرح دیگر مشغولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع نفع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتداء بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وقل
 لعلک یحرم حجرا سود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر و تلیل کرے۔ ماروی ان النبی علیہ السلام حل المسجد
 فابتداء بالحجر فاستقبلہ وکبر وقل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے
 شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اسد اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ فت۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث
 جابر بن عبد اللہ کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمر بن عبد اللہ سے ہے۔ فقار نے
 کہا کہ محرم ہو یا نہ مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہو
 یا اسپر فضاے فرض نماز ہو یا اداسے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض میں جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر
 مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تہتہ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف
 تہتہ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے ق میں طواف القدوم مسنون نہیں ہے۔
 طواف النفرین ادا کرے۔ مع۔ صورت یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدہ جعفرات میں پہنچ کر قیام کیا اور ہوتا ہوا سوین کو کو پہنچا
 تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ اور منجملہ دعا سے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم
 ربنا انک تصعد یقاً بکتا بک و دفار بعدک و اتھا فاستنبتک بیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ و اسد اکبر اللھم ایک سبب یدعی
 و فیما عندک عظمت رعیتی فاقبل دعوتی و اقلنی عسرتی و ارحم لھری و جدلی بخفرتک و اعذنی من مضلات الفتن۔ فت۔ قال
 و یرفع ید یہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ فت۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول میں بیان ہاتھوں کا
 گاندھوں تک آٹھا دیکھے۔ قولہ علیہ السلام لا ترفع الا یدیں الا فی سبع مواطن و ذکر من جملتها استلام الحجر
 بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوین گرسات موانع پر الخ۔ اور منجملہ ان موانع کے حجر اسود کو پہنچنے
 وقت۔ فت۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گندجی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ
 کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور ماضی ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو
 سر پہرے میں ہی کرے۔ الفتح۔ و استلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر جو کے بغیر
 اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ فت۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے و تکبیر و تلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی
 کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو جو م لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ تم سے بوسہ ناگھن ہو کیونکہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔
 ماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود و وضع شقیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ فت۔ رواہ ابن ماجہ۔ و وضع ہاتھ حجر اسود کو بوسہ دینے پر جامع
 ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما صحیح التمسک کی حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت ہے۔ رواہ اسپر لب مبارک رکھ کر یہ واقعہ وقت
 ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ تھی۔ فت۔ اور حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پھر ہے نہ فریب پنا دے اور نہ نفع دے

اور اگر وہ نہ ہو تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں نے مجھے بوسہ نہ دیا۔ رواہ البخاری و مسلم
 اس سے جاہلین و مفت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و مہار شل بہت پرست کے اعتقاد کو کہے ورنہ اس میں اسرار الہی
 و ولایت ہیں۔ م۔ اور حضرت ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول جبر اسود کو کہنا اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ
 سے شل نقل عمر بن مسعود ہی ہے۔ مفت۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر اندازہ ممکن ہو۔ و قال عمر بن الخطاب
 ایدتونی فی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تیرا قوی ہے ضعیف کو ایداد دینگا۔ دفع
 بلکہ سند احمد بن حنبل حدیث یوں ہے کہ (ابن عمر رضی اللہ عنہما) تیرا قوی ہے۔ لا تزعج الناس علی الجحیم۔ جبر اسود پر لوگوں
 سے مزاحم نہ ہو جو۔ مفت۔ یعنی از دحام کو مت ہٹائیو۔ (فتاویٰ الضعیف) تاکہ تجھ سے ایداد ہونے کے لئے نہ ہو۔ و لیکن ان وجہ
 فرجہ فاسد تلمیذ۔ و لیکن اگر تو گنجائش پاوے تو جبر اسود کو استلام کیجیو۔ مفت۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ
 اور اگر گنجائش نہ پاوے تو جبر اسود کا سامنا کر لیجیو۔ و ملل و کبر۔ اور لا اله الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ مفت۔ و قدر رواہ ابو یعلیٰ
 اسحق و الشافعی۔ لیس حاصل جبر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و تضرع کرے۔ ہاں اسکو جھوٹا لب یا ہاتھ سے توجہ ہو کہ از دحام
 میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو ڈھکیل کر نہانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ وجہ حدیث مذکور کے۔ و لان الاستلام سنتہ و انحرز
 عن اذی المسلم واجب۔ اور وجہ اسکے کہ جبر اسود کو پاؤں سے یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب
 ہے۔ مفت۔ نہیں مخرج اجازت نہیں دیتے کہ جو اپنے سنت کی ہڑا کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ و ان اکثرت ان یس
 الجحیم فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے جو سکے کہ جبر کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔
 جیسے شلخ فرما وغیرہ۔ مفت۔ یعنی پاک نجی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔
 ماروی انہ علیہ السلام طاف علی راحلہ و استلم الارکان منہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواک
 پر طواف کیا اور ارکان کو ایک بھجن یعنی جھڑی سے استلام فرمایا۔ مفت۔ پھر بھجن کو بوسہ دیا۔ کافی روایت البخاری و مسلم و ابی داؤد
 اور ظاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ وجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
 آپ کو دیکھ سکیں اور جو جاہلین دریافت کرتے جاہلین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں
 تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رحمہ نے بسوط محقق کیا ہے۔ احوال جب لب یا ہاتھ سے
 استلام ہو سکے وجہ از دحام کے بلکہ یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ و ان لم یصلح شیاً من
 ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو جبر اسود کا استقبال کرے۔ مفت۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ و کبر
 اور اللہ اکبر کہے۔ و ملل۔ اور لا اله الا اللہ کہے۔ و حمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کہے۔ مفت۔ الحمد للہ رب العالمین
 و الحمد للہ۔ و صلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ مفت۔ اور پھر پیرے میں
 جبر اسود کے پاس ہی کرے جو اول کیا ہے۔ مفت۔ رہا یہ کہ جب جبر اسود پر لب سے بوسہ لگن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے
 سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مروی روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
 مستحب ہے اور شیخ عزالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رحمہما اسکو چھوٹے کتے
 میں۔ شیخ قوام الدین انکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلئے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ منع۔
 احوال کہ جو چھوٹے سجدہ میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے جبر اسود کو جاوے اور اسکو دیکھ کر
 ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و حمد و صلوة اور جگہ پاوے بلا ضرورت تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

عن ابی ہریرۃ

چھوڑ کر کسی چیز سے چھوڑ کر اسی کو بوندہ و بوندہ سے جو کثیر و غلیل وغیرہ لائی ہو۔ و قال ثم اخذ من عینہ علی باب۔
 اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف منہ جان سے متصل اور دائرہ پر شروع کرے۔ فسمی فی طواف و پھر منہ کے لیے اس مقام سے کہ
 کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹکنا ہوگا اور وہ امام ماک و شاطی و احد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور یہود و شیخ الاسلام
 میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور
 خارج البیان میں نرم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ طواف مذہب ہے۔ و چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
 نزدیک یہ کہ جب تک کہ میں اسکو بعاہ کرے اور اگر واپس آتا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ مع۔ پس معلوم ہوا کہ
 جیسے ہمارے اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرہ
 میں گذر چکا کہ بعد ازاں اسکو سو کے دائیں طرف چلے۔ من۔ و تھو اضبطع رد اور۔ یعنی وقد اضبطع برداء۔ من۔ در حالیکہ
 اپنی چادر کے ساتھ اضبطع کر چکا ہے۔ من۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضبطع کر کے دائیں طرف منہ طواف شروع کرے۔
 فی طواف بالبیٹ سبقتہ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پیر گوسے۔ ما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ من۔ کہ پھر پھر چلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ من عینہ
 علی باب الباب نطاف سبقتہ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جان کہ باب سے متصل ہے پس سات پیر طواف کیا چھ
 تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ رداء مسلم عن جابرہ۔ والا اضبطع۔ اور اضبطع۔ من۔ و راجع اضبطع باب
 انفعال ما خذ از ضیع یعنی بازو و امیر یلن صلا۔ ان یحیل رد اورہ تحت البطہ الامین و یلقی علی کفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی جائز
 کو اپنے دائیں قبل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائیں کعبہ سے پر ڈالے۔ من۔ جیسا کہ عمرہ جبرائیل میں صحابہ رحمہ کا اسی طرح کرنا بعد ازاں
 نے بانسٹو حسن ردایت کیا۔ و ہوسنتہ۔ اور اضبطع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور
 اضبطع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ من۔ چنانچہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی بن ابی
 سے روایت کیا۔ قال و یحیل طواف من و راہ الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ فسمی یعنی طواف
 بن حطیم کو داخل کرے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو برابر کر دیا ہے۔ و ہذا اسم لموضع فیم
 المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جہاں میزاب الرعمۃ واقع ہے۔ یہی بہ لاد حطیم من البیت اسی کسر۔ اسکا نام حطیم رسول
 ہمارے وہ بیت میں سے حطیم یعنی توڑا گیا ہے۔ من۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنانی تو حجر ٹوڑنے
 سے اسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور کان توڑ دیا تھا۔ و سمی حجر الادمی حرمہ اسے منع۔ اور اسکا نام حجر بھی ہوا
 کیونکہ وہ بیت اللہ سے حجر یعنی منوع کیا گیا۔ من۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
 لیا کیونکہ ہمارے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ و ہومن البیت۔ حالانکہ حیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام نے
 حدیث عائشہ رحمہ فان اضبطع من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رحمہ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود
 ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ من۔ اسنوا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ گھر انھیں نزدیک نہو تا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم
 پر بنانا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اسکا مدد دائرہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی التفسیر وغیرہ۔ اور جب بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خلافت کا زمانہ ہوا تو بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
 پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی خاتم بنے حج پانی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ
 جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ کعبہ اسکو حدیث پہنچی تو آدم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
 اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اسکو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دوسری

نہ کہ بائیں طرف

سماہر سے کہ غلام کہہ کر توڑ کر ایسا ہی خواہش ہے نہ دیا کریں یعنی شکار و بیوسنی عمارات ہی میں نام ہو لٹا ماروں سے
 ہمارے ہمارے نام متفق حرج کی تفسیر جلیل ہیں۔ پھر وضع ہو کہ مسیح سلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہوا کہ جو خلع عظیم
 سے بیت میں سے ہر اور زیادہ نہیں بالکل عظیم جب کہ بیت اس سے ٹھہرا اور طواف بیت اس کا فرض ہے۔ طواف کا عظیم طواف
 من ورائہ۔ ہذا طواف کو کہ عظیم سے کیا جاتا ہے حتیٰ کہ داخل الفرجۃ الیٰ منہ و بین الیٰ بیت لا یجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کو
 اس کشادگی میں داخل ہو جو عظیم بیت کے درمیان ہو تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کہ احلال نہیں ہو تو کل کا اعادہ واجب
 ہوا اگر ایسے کل اعادہ دیکھا بلکہ اسی کشادگی سے عظیم کا گریا تو ہو گیا۔ صحت۔ اگر کہا جائے کہ ہجر نادر میں عظیم کا استقبال کافی
 ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ بقدر بیت بنا ہوا طواف تو بالیقین بخیر متواتر ہو تو اس کا استقبال قطعاً
 بیت کا استقبال ہو اور عظیم ہی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل العظیم وحده لا یجوز۔ الصلوۃ۔ مگر تافوق
 کہ اگر نادی نے تنہا عظیم کا استقبال کیا تو اس کی ناز جائز نہ ہوگی۔ لان فرغۃ التوجہ ثبت بنفس الکتاب۔ کیونکہ عظیم کا
 استقبال فرض ہونا تو کس قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قصی۔ اور عظیم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔
 فلا یتاوی بان ثبت بخیر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو غیر واحد سے ثبوت ہو
 بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط ہی کہ ہم کہیں جو غیر واحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا ہو۔ والا احتیاط
 فی الطواف ان یكون مدام۔ اور طواف میں احتیاط ہی کہ عظیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اس کا طواف
 ہو جاوے۔ اور بیان بعض تدقیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل عظیم ہی بیت سات پیر طواف کرے۔
 ہر پیر کو ایک شرط کئے ہیں۔ قال ویرتل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پیر میں سے اول کے
 تین پیر میں رمل کرے۔ وارتل ان یترنی مشیہ التفتین کا مبارک ترختر بین العقیقین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
 میں اپنے دونوں کندھوں کو پیش دے جیسے رٹنے والا دونوں حصوں کے درمیان اکڑنا ہو چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع
 اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے باز رکھنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان کعبہ
 اظہار الجملۃ لثبوتین عین قالوا اضطباع حمی شرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
 تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے خجست کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کہ میں آئے دینی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو اور
 حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے شست کر دیا تھا (یعنی کہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ
 گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل ہمارے جہان ایسی قوم آدینگی جو بخار نے شست
 کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (انگو ایامی قوت خدا ادا کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ عظیم سے متصل
 بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو کہ میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان
 قدم طے کرنا کہ مشرکین آگے دلیرانہ قوت دیکھیں جب مشرکوں نے یہ دیکھا تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جکومتے گمان کیا تھا
 کہ بخار نے شست کر دیا ہے یہ تو بہرین سے زیادہ پھر فی فاس کے دلیر ہیں۔ ا۔ صحیحین وغیرہ اور دونوں رکن سے مراد
 رکن یانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علامہ رحم نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلال و تعا
 اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلال کی حاجت نہیں رہی بھی نہیں رہا۔ اور یہ جو کہ خود یک رمل کیا جاوے
 مگر چاندنی سبب ہی تھا لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ثم یحییٰ الحکم بعد ذوال السبب فی زمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 جو سبب مذکور تھا کہ جو جادو کے بعد بھی حکم ہی رمل کو باقی رہا لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

[illegible]

حسنت کہ نہیں بدو نماز کا ہر نماز کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے بلکہ قیاس مذکور ہے اسی کو مفید و اسدا علیہ السلام کے سہولت و آسان
 کے مخرج میں سوائے کبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے اور سیرے افتاد میں ہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھانا دیکھا بعض مخرج
 و بستلہ الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمنی کو بھی استلام کرے۔ وہ جو حسن فی ظاہر الروایۃ۔ اس میں رکن
 کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اجماع ہے۔ و من یستحب۔ و من یستحب۔ اس میں امام محمد سے نواد میں آتا ہے
 ہر سلسلہ۔ حدیث ابن عمر کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے سوائے حجر اسود اور رکن یمنی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ کہا
 فی بعضی من غیرہما۔ اور حدیث ابن عمر کہ جب سے حضرت علیؓ علیہ السلام نے رکن کو دو نون رکن کا استلام کرنے دیکھا ہے میں نے
 کسی انکا استلام نہیں چھوڑا۔ سکا فی صحیح مسلم۔ ان احادیث سے مراد یہ ثبوت ہوا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے سلسلہ میں رکن یمنی
 کو استلام فرمایا پس مستحب ہے اور مروا ثبت نہیں لکنی۔ کہ سنت ثابت ہو۔ ان حدیث کی روایت میں البتہ ہر حال کان
 یقبل الرکن الیمانی و یضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمنی کو بوسہ دیا کرنے والا ستر اہل بیت مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مروا ثبت
 ہو چکا اس سے بھی ظاہر ہے روایت کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے رکن یمنی کو بوسہ دیا کہ حجر اسود و رکن یمنی کو اپنے ہر طرف میں استلام
 کریں۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔ مہاجر نے کہا کہ رکن یمنی پر ہاتھ رکھ کر دعا و مناجات ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رکن یمنی
 پر ستر ہزار مرتبہ سوگن میں تو میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس کا انفعول و العافیت فی الدنیا و الآخرة رجا انعم اللہ علیہ و فی الآخرة
 حسنة و دنیا غناہ و اللہ تعالیٰ کہتے ہیں اوجہ طواف۔ جب طواف مخرج کرے چھو حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان
 الحرم کے محاذی ہونے کو یہ دعا مانگے۔ اللہ الیک مدد یدہا و ما عندک غلت رعیتی فاعیل دعائی و اعطانی حشری و ارحم
 انعمی و جدلی مغفرک و اعطانی من مملکت العز۔ اللہ ان کلم علی حقوقا مقدسہ با علیہ و اور جب باب کعبہ کے محاذی ہونے
 کے کہ اللہ تعالیٰ ابیت شیک و نہا الحرم حرم و نہا الامن الشک و نہا الختام العاذبک من النار اللہ تعالیٰ اعوذ بک من النار و النار
 منہا و اور جب رکن عراقی کے محاذی ہونے کو کہ اللہ تعالیٰ اعوذ بک من الشک و الشک و الشقاق و الشقاق و الشقاق و الشقاق
 و سور المقلب فی المال و العاقل و اللہ۔ اور جب میراب الرحمۃ کے مقابل ہونے کو کہ اللہ تعالیٰ اس کا ابانا لا جبر و لا کفر و لا
 لا یفید و مرا فقہ نیک محمد علیؓ علیہ السلام۔ اللہ تعالیٰ تحت ظل حرشک بوم داخل الایحک و اعطانی بکاس محمد علیؓ علیہ السلام
 شربہ و اعطانی بعدہ ابدان۔ اور جب رکن شامی کے مقابل ہونے کو کہ اللہ تعالیٰ اعوذ بک من الشک و الشک و الشقاق و الشقاق و الشقاق و الشقاق
 من بعد یافریضہ و اعطانی بعدہ ابدان۔ اور جب رکن یمنی کے مقابل ہونے کو کہ اللہ تعالیٰ اعوذ بک من الشک و الشک و الشقاق و الشقاق و الشقاق و الشقاق
 غناہ و فقر من فقرہ الیوم و اللہ و اعطانی فی الدنیا و الآخرة۔ اور دعا ہی کی روایت سے حدیث میں اور بھی
 رکن یمنی و حجر اسود کے ہر دعا ہو کہ اللہ تعالیٰ اعطانی فی الدنیا و الآخرة حسنة و دنیا غناہ و اللہ تعالیٰ اعوذ بک من الشک و الشک و الشقاق و الشقاق و الشقاق و الشقاق
 میں کہ غیر میں کے اور آجنگی و سلسلے سے ہو اور انج ہو کہ اصل طواف میں ذکر الہی و حمد و ثناء و دعا ہے اور اس میں روایات
 بہت کثیر ہیں انھما متاخرین نے انکو مرتب سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اس میں ابن ماجہ میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 مرثیہ فضیلت آئی کہ طواف میں بدو ن کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ و الحمد للہ و لا حول و لا قوة الا باللہ و اعطانی فی الدنیا و الآخرة حسنة و دنیا غناہ و اللہ تعالیٰ اعوذ بک من الشک و الشک و الشقاق و الشقاق و الشقاق و الشقاق
 اللہ تعالیٰ اعطانی۔ چہرے۔ واضح ہو کہ طواف میں تراویح و رکوع کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارات میں تمام
 رکوع۔ و لا یستلزم غیرہما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمنی کے اور کو استلام نہیں کرنا چاہیے۔ پس رکن شامی و عراقی کا
 استلام ضروری ہے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم غیرہما الرکنین و لا یستلم غیرہما۔ جیسا کہ صحیح السنن میں سوائے
 ترمذی کے سوائے ہر سلسلہ طواف ہلا استلام۔ یعنی استلام اگر اور طواف کو ختم کرے استلام پر مبنی ہو جو سوائے کے استلام
 و من یستلم رکن یمنی کے استلام پر ہم۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے سلسلہ میں ایسا ہی کیا ہے۔ حالانکہ امام

و من یستلم رکن یمنی کے استلام پر ہم۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے سلسلہ میں ایسا ہی کیا ہے۔ حالانکہ امام

قدوسی نے کہا کہ پھر حشہ یعنی سات پیر طواف ہر دو ہفتہ کر کے۔ یا لی الحقام۔ حقام میں آدھے حشہ میں حقام
 ابراہیم میں اور مراد وہ چھ چار ہفتہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت تمام کیا تھا ابراہیم علیہ السلام کے قدم کھانے لگیا
 پس وہ جان ہر وہاں آدھے حج۔ فیصلی عندہ رکعتیں۔ پس ایک پاس دو رکعتیں پڑھے۔ دو حیث تیسرے میں مسجد
 باسعد الحرام میں جان بسر آدھے پڑھ لے۔ و۔ اصحاب حنیفہ و شافعی و احمد مع ائمہ اہل بیت کے متفق ہیں کہ یہ طواف
 رکعتیں اگر وہاں بھی میر نہوں تو جان پاؤں سے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متقی میں کہ یہ دونوں رکعت کعبہ
 طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں۔ غیر از یک ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت مکررہ
 ہیں جو کہ ہمارے نزدیک واجب کے معنی ہیں۔ مع۔ وہی واجبہ عندہ۔ اور یہ دو گنا ہمارے نزدیک واجبہ ہے۔ و قال
 الشافعی سنتہ لا تعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ دنا
 قولہ علیہ السلام ویصل الطائف لکل اسبوع رکعتیں۔ ہماری ذلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پر سے
 لے بے دو گانہ پڑھے۔ و۔ بعید امر حکم دیا۔ والا امر للوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ و۔ ف۔ جواب
 ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی
 اللہ عنہ کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پیر حاقولہ تعالیٰ و آخذ دامن مقام ابراہیم معلی۔ یعنی مقام ابراہیم
 سے معلی بناتو۔ مراد یہ کہ وہاں نہاد پڑھو کیونکہ نفس معلی بنانا ہمارے اوپر وقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ کیا
 نہاد پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب
 کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تطبیقا قول زہری ہے کہ حضرت علی علیہ السلام نے کعبہ طواف سات پیر نہیں کیا مگر دو رکعت
 نہاد پڑھی۔ عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی و اجابت کا ہے تو قیید وجوب
 ہے۔ پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دو گانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر فحل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اچھی طرف سے دو گانہ
 نہیں پڑھنا۔ بعد دو گانہ کے اس وجہ سے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اطمینان علم سری و علانی فاقبل منہ رتے
 و علم حاجی فاعطى سوا لی اطمینان اسباب لایا نیا شرطیں و یقینا ماد قاضی اعلم انہ لا یعینی الا انما کتبت علی رضا باقیمت لی
 اسکی فضیلت حج اقدیر میں موطو ہے۔ ثم بعد الی الحج لیستلم۔ پھر جو اسود کی طرف لوٹے پس اسکو ستلا کرے۔
 لما ردی ان النبی علیہ السلام اصاب رکعتیں حاد الی الحج۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت علی علیہ السلام نے جب دو گانہ
 پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ و۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں گنما۔ والا اصل ان کل طواف بعد سعی یعود
 الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستسلام فکذا استی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعد سعی۔ اصل کلی
 یہ تھری ہے کہ ہر طواف جسکے بعد سعی مناد مردہ ہے اس میں جو اسود کی طرف مود کر لگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استقام
 جو اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استقام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ اس طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے
 نہ تو اس میں جو اسود کی طرف پھر یا تو گناہ بہ قاعدہ کلیہ حضرت علی علیہ السلام کے فعل سے لگا لیا ہے۔ و۔ ف۔
 قال و نہ الطواف طواف اقدم لیس فی طواف التیمتہ۔ اور قدوسی نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا سے پہلے
 ہے یہ طواف اقدم ہے اور اسی کو طواف التیمتہ بھی کہتے ہیں۔ و۔ ف۔ جیسے اول طواف ہے آدمی سلام کرتا ہے۔ و۔ ف۔
 اور یہ طواف سنت ہے۔ و۔ ف۔ اور بھی اصل شافعی و احمدی و حنفی آقا کے واسطے جو عذر کے کہ میں داخل ہو چکا
 سنت کا حفاظت تدارک میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جسکا خیر مع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔
 حال کہ یہاں مواضائی واجب ہو لہذا صحیح کی۔ ایسے واجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ و۔ ف۔ قال مالک رحمہ

[illegible]

تجدید پلان کی اور اسکی تکمیل کی اور کیا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک والہامہ و ہدی کل شئی لہم اللہ العزیز العبد
 - عدہ و نصر عہدہ و اعزہ و ہزم اعداء و عدہ - پھر اسکے درمیان دعا کی اور اسکو میں مرتبہ کیا - اور دعا سے ماورین ہر کو
 لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین و لکرمہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھا دے اسکے ہاتھ روئی رخ کو آسمان کی طرف
 برے جیسے دعا میں کرتے ہیں - پس حضرت علی السری علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے - فن - ولان التناو و الصلو
 یقربان علی الدعا تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات - اور اس وجہ سے کہ شمار آتی و درود شریف و درود
 دعا پر مقدم کیے جا دینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے - و المرفع من اللہ دعا
 و درودوں ہاتھ اٹھا دعا کی سنت ہے - فن - یعنی دعا میں طریقہ سلوک یہی کہ ہاتھ ترفع و عاجزی کے طور پر اٹھا دے
 چنانچہ ابو داؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابو داؤد نے ایک حدیث کی طرق کو داہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رحم نے کہا
 میں نے شرح المنذوب میں قریب جتنی احادیث کے دارلکین کہ حضرت علی السری علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھانا ثبوت ہر وہ
 را کہ وہ صفا پر چڑھتا وہ سنت ہے - کما فی البدائع - و انما یصدق الصفا بقدر الیغیر البیت بمراتی منہ لان الاستقبال
 ہو المقصود بالصعود - اور صفا پر چڑھنا اسی قدر کہ بیت اسرا کی نگاہ و درود ہوا دے اسواسطے کہ استقبال ہی اسکا ہے
 ہے - فن - اور استقبال جائز ممکن ہو یہ کہ نظر سے درود متوجہ ہو - رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ منہ ما
 و یرجح الی الصفا من اسی باب شمار - اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے - فن - ہاں حضرت علی السری علیہ
 البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رحم نے حضرت جابر بن عبد الرحمن سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیہ
 لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا - و انما خرج النبی علیہ السلام من باب نبی مخروم و ہوا الذی یسمی باب الصفا لان
 کان اقرب الابواب الی الصفا - اور حضرت علی السری علیہ وسلم باب نبی مخروم سے جسکو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی در
 نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے - فن - تو اسی کی اتباع کرنا ہو مستحب ٹھہرا - یہی صحیح قول
 ح - لا اثم مستم - نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے - فن - جیسا کہ شافعی رحم نے خیال کیا - قال ثم یخط نحو المروۃ - نہ
 نے کہا کہ پھر آترے جانب مروہ کے - فن - یہ پڑھتا ہوا کہ اللهم استعینی بنبیہ نیک و تو فنی علی ملتہ و اعدائی من مغلطات الفتور
 برحتک یا ارحم الراحمین - ف - ویشی علی ینتہ - اور پہلے اپنی وقار کی چال پر - فن - یعنی بدو نیزی و سستی کے اچھو
 معمولی چال پر - فاذا بلغ بطن الوادی - پھر جب بطن وادی میں پہنچے - فن - یعنی آنچائی سے بالکل اتر کر کچھ دو
 اپنی چال چلے یا تاک کہ وادی کے بطن میں پہنچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب بل روان کے کثرت
 عام نہیں رہا تھا اکیلے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جن میں ایک ستر و دوسرا زردی لہذا مصنف رحم نے کہا یسعی فی بطن
 الوادی حفرین سیما - تو دونوں حفرین میں گئے درمیان وڈے ایک تھولی وڈا - فن - یہ گھٹا ہوا کہ الصفا غر و ارحم و جاد و عظیم الکلی لا
 الاکرم - ف - یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ انکے درمیان بطن وادی جو حفرین دوڑا واجب ہے - جب بطن وادی کی حد پہنچ
 میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا - ثم یشی علی ینتہ حتی یاتی المروۃ - پھر اپنے وقار کی چال چلے یا تاک
 مروہ تک آوے - ویصعد علیہا - اور مروہ پر چڑھے - فن - بطریق سنت حتی کہ بیت اسرا کو دیکھے - و یفعل کما فعل علی السری
 وادکرے جیسے صفا پر گیا تھا - فن - یعنی قبلہ رخ ہو کر تکبیر و حمد و ثناء و دعا و درود پڑھنا - لما روی عن النبی علیہ السلام
 انزل من الصفا وجعل یشی نحو المروۃ - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت علی السری علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف
 چلتا شروع کیا - فن - حتی کہ بطن وادی تک پہنچے - و سعی فی بطن الوادی - اور بطن وادی میں سعی کی - فن - یہ
 وڈہ کر چلے - یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک - حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی - یا تاک کہ جب بطن وادی

سے باہر نہ تھے تو چال تھے۔ فت۔ حتی کہ وہ تک پہنچے۔ حتی بعد المروۃ۔ یا تک کہ مردہ پر چڑھے۔ فت۔ پھر اگر مردہ
کی طرف اسی طرح گیا۔ وطاف بینہما سبقتہ اشواط۔ اور مفاد مردہ کے درمیان سات پھرے طواف کیا۔ فت۔ یہ حدیث
بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث طویل اور برگزیدی۔ الحاصل مفاد سے مردہ تک اس طرح آوے
کہ دونوں بیلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ و ہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھر ہے۔ فت۔
اسی طرح مردہ سے مفاد تک دوسرا پھر ہے۔ فخطوف سبقتہ اشواط۔ پس سات پھر طواف کرے۔ پیدا رہا بالصفاء و تقسم
بالمروۃ و سعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کوئے مفاد سے اور ختم کرے مردہ ہرادر ہر پھر میں بطن الوادی یعنی
دونوں بیل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ فت۔ اور طحاوی حنفی و میر فی
شافعی و ابن جریر نے کہا کہ مفاد سے مردہ تک جا کر وہاں سے پھر مفاد کو آنا ایک پھر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہر اور وہی
چاروں اماموں و مجہور علماء کا قول ہے۔ کما فی البیانی۔ و انما یدار بالصفاء لقولہ علیہ السلام فیہ ابد و اہما بدأ العزالی بہ۔
اور مفاد سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ فت۔
یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر الاسلام۔ یہ روایت
نسائی و دارقطنی و بیہقی جو بلفظ ابد و ا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں ابتدا۔ یعنی ہم
شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیفۃ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتدا و بعدا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ مفاد مردہ کے
درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم سعی بین الصفا والمروۃ و جب
ولیس برکن۔ پھر مفاد مردہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن خیمین ہے۔ فت۔ ہی قول مالک و روایت ابو احمد
ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن بقولہ علیہ السلام ان العزیم علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ سعی رکن
ہے بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا کھدایا ہے پس تم سعی کرو۔ فت۔ پس کھدینا فرض میں
مستعمل اور سعی کرو بصیفۃ امر ہے تو رکن جو احیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ
و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔
اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا مفاد مردہ کا طواف کرے۔ و مشکۃ السعیل للاباح
اور اسکے مثل کلام واسطہ اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فیتقی الرکبتہ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جانے
رہے۔ الا لا اذ اعد لنا عنہ فی الایجاب للاجماع بانحصر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے مدول کیا جو وجہ اجماع کے
بدلیل حدیث مذکور کے۔ فت۔ یعنی نفی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی
فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے مدول کیا
اور کہا کہ ایسا صیفۃ اگرچہ اباحت کے لیے ہر لیکن بیان بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکبتہ
لا ثبتت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ نفی تمام
ہو۔ فت۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل باقی نہیں گئی۔ فت۔
روایت میں کتب یعنی تم پر کھدائی یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام تم پر روزے رکھنے کے لئے۔ تو فرمایا۔ تم سعی
ماروے۔ پھر حنفی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فت۔ کتب علیکم سعی۔ تم پر سعی کھدائی ہے۔ کتب
استحبہا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر کھدایا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الا یہ۔ جسے اللہ
نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب یعنی استحباب فرمایا ہے۔ فت۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق

استحب ہر نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعی رحمہ اللہ روایت کی اسی سے
استدلال ہو۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نا
مین سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہر حق کی نہ پڑھنے تو نماز باطل ہو اور ہر سنے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے
سورہ فاتحہ حتیٰ کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر تمام واجب ہر اسی طرح یہ سنی واجب ہر رکن نہیں ہے۔ مہم۔ مباح ہو یہ
صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدم کے بعد سنی نہ کرے بلکہ تاخیر سے اور طواف
یوم النحر فرض کے پیچھے سنی کرے۔ بدائع میں ہے کہ سنی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے ساتھ پھر سے پورے اپنا
ہونچے ہوں۔ جب سنی سے مباح ہو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی در رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت علی الصریضی سلم
سے حدیث ابن ابی جراحہ و ابن جابر بن ابی ہاشم۔ مہم۔ وضع ہر گج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ
کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور مجرا اسود و رکن یابی و بیڑا و حجر و منزم کے نزدیک و منزم و مقام انہویم دسی میں
مقام مردہ پر۔ موقف غزہ و موقف مزدلفہ میں سنی انہما کے وقت میں۔ کمانی الطغ۔ الحاصل کہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف
تقدم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بکعبہ حراما۔ پھر کہ میں بجائے احوام تھمرا سے۔ لائے محرم بالحد۔ کیونکہ ہر شخص تو
حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یصل قبل الا تیاب بافعالہ۔ تو انحال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا لازم نہیں
کرے گا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کرے جس سے احرام سے باہر ہو جائے۔ یہ خلاصہ اس کے اگر عمر کا احرام باندھے تو حرم
دسی کے بعد سر شہد اگر یا کتر اگر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام سنی نہیں کھل سکتا حتیٰ کہ انحال حج ادا کرنے۔ ویطوف
بالبیت کلما بدآلہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اسکا جی چاہے۔ لائے یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ
نماز ہے۔ قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت علی الصریضی سلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز
ف۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں ات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ رواہ اکثر
داہن جان و الحاکم و ابو عروۃ و الطبرانی۔ منع۔ و الصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی
رکھدی گئی ہے کہ جس وقت جسکا جی چاہے اسکو حاصل کرے۔ فلذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف۔
اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لایسعی عقیب بندہ الا طوفۃ فی بندۃ المدة۔ مگر
یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سنی مفاد مردہ نہیں کرے گا۔ فان السعی لایجب فیہ الامرة۔ اس دلیل
سے کہ سنی توجع میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ و النفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سنی میں مشروع
نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سنی رہے گی۔ اور چونکہ سنی کا عبادت جو صاف نص سے بدو ن نفل قیاس کے معلوم
ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہو اور بندہ قیاس کے اسکے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ
نفل نفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دو گانہ نماز کی نص تو علیہ السلام یصلی الطائف نفل اسبوع رکعتیں۔ یعنی طواف
کرنے والا ہر سات پھرے کے واسطے دو گانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی نفل اسبوع رکعتیں۔ اور یہ نفل طواف کرنا
ہر سات پھرے طواف کے واسطے دو گانہ نماز پڑھے۔ وہی رکعتا الطواف علی بابینا۔ اور یہ دو گانہ طواف کا دو گانہ ہر نماز
اکہ ہم نے بیان کر دی۔ یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ یوم۔ قدمی رم نے فرمایا
کہ پھر جب یوم الترویۃ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آنسوین دسی اکہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتوین تاسی
ہو تو اسے حج کا اتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خطبہ یلعلم فیما الناس الخرج الی منی۔ وہم ایک خطبہ پڑھے
جس میں لوگوں کو (پہلے سے) سکھا دے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں سات کو پھر کر کے عرفات پہنچا۔ و الصلوۃ

بہر غایت ۲۔ اور عرفات میں ناز پر حنا۔ ف۔ غزیر صریح کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا
 غرب تک۔ والاقاضہ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون اداسے ناز مغرب کے حتیٰ کہ مزلوٹہ میں مغرب و حشا
 جمع کریں۔ والاحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً باذکرنا۔ اول خطبہ
 جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرقہ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز ف۔
 یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمبئی فی الیوم الحادی عشر۔ اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو فیفصل
 بین خطبتین۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بوجہ
 علی رضی اللہ عنہما سے روایت ابن النذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر خطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ
 لانہا ایام الموسم وجمع الحاج۔ اور زفر فرمے گا کہ پورے تین روز خطبہ پڑھے جس میں اول روز یوم الترویۃ یعنی آٹھویں ذی الحجہ
 ہو اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس بر خلاف سنت ہے۔ ولف
 ملن المقصود منها التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال
 اعدائہم ان اور دسوان دن اداے افعال میں مشغول ہونے کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت
 وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فکان ماذکرناہ النفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع۔ ففی القلوب
 انسج۔ اور دونوں میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والی بکرہ ہے۔ لہذا ساتویں کو اول
 خطبہ سناوے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بکتہ۔ پھر جب آٹھویں روز جو یوم الترویۃ کہتے ہیں ناز فجر کو کہ میں پڑھ چکے
 خرج الی منی۔ تومنی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فبقیم ہا حتی یصلی الفجر من یوم عرقہ۔ پس منی میں
 تعلیم رہے یا تک کہ رفتہ عرفہ یعنی نویں کی فجر کی ناز پڑھ لے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان ابی علیہ السلام
 صلی الفجر یوم الترویۃ بکتہ فلما طلعت الشمس سراح الی منی فصلى منی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
 ثم سراح الی عرفات۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویۃ کو کہ میں فجر کی ناز پڑھی پھر جب آفتاب
 طلوع ہوا تومنی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں فجر وعصر ومغرب وعشاء وفجر کی ناز پڑھیں یعنی دہن رہے فجر تک حتیٰ کہ
 ناز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ ف۔ کما فی صحیح مسلم عن جابر رحمہ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود
 ہے لہذا فرمایا۔ ولوبات بکتہ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم خدا الی عرفات ودرمینی اجزاء۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
 کہ میں گذارے یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور کہ میں فجر کی ناز پڑھ کر علی الصبح عرفات کو روانہ ہوا اور سستہ میں منی سے گذرے
 تو اسکو کافی ہو گیا۔ لانه لا یتعلق بمبئی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک۔ کیونکہ آس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں۔
 لکنہ اساتیر کہ اتقنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اسے پڑا گیا بوجہ ترک کرنے اتقنا سے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے۔ ف۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم سبھی دیکھتے ہیں کہ آس دن منی میں صرف ناز پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کہ
 لیکن شاید بعض کوئی امر جو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم یوجہ الی عرفات فبقیم ہا
 پھر عرفات کی طرف توجہ ہو پس عرفات میں تعلیم ہو۔ لما روینا۔ بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ ف۔ بالحدیث
 طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وہذا بیان الاما ولو تہ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما لو دفع قبلہ جائز لانه لا یتعلق
 بہذا المقام حکم۔ ہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ بیان شہر نے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے تھان
 فی الاصل ویکمل بہا مع الثانی۔ امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ آکر ہے۔ ف۔
 یہ ہمارے دو معنوں کو مختل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہو۔ لان لا یجوز جمیعہ والحال حال تخرج والواجب فی الحج

اربعی۔ کیونکہ انکیا چنگنا کمر پر ملا کہ حالت تو ماضی و ماضی کی پر اور قبول ہوا وقت کے بعد دیا گیا کہ اگر وقت
 کیونکہ اسے تعالیٰ غنی عید جس بندہ حاضر کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ مثل مولودہ ان مثل
 علی الطریق کیلا یطیق علی الماتۃ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ استہ پر شائع ہے تاکہ ماہ بچنے والوں پر ہندہ در
 قال واذن الیمین الشمس علی الامام بالناس النظر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عزات میں) افتاب ہو گیا تو
 تو امام کو گون کو نظر دھری کی ناز پر حادے۔ فت۔ یعنی ٹھہر کے وقت میں اول ظہر پہر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہلے سے نزدیک
 غلبہ مقدم پر چنانچہ فرمایا۔ فیجہزی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعزۃ والفرز وفتۃ درمی الجمار
 والتمہر والخلق وطواف الزیارتۃ یخطب خطبتین فیصل فیہما خطبۃ کما فی الحجۃ۔ پس امام المسلمین یا اسکا نائب
 شریع کرے غلبہ میں غلبہ ہے جس میں گوگن کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مرفوفہ اور بی الجمار اور قربانی کرنا اور غزوات
 (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ ہے جس کے درمیان میں جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ گھنڈا مل رسول اللہ
 علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ فت۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت
 شریع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر دوست پر عمل چاہتا ہو تو خطبہ چھوٹا
 پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسے سچ کہا۔ اللہ تعالیٰ میں حدیث جابر بن عبد اللہ
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وقت میں جا کر اولی خطبہ پڑھا پس بدل رہنے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فروغت کی پھر بلال نے اقامت کی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت
 کی تو عصر پڑھائی۔ رواہ الشافعی۔ اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابر بن
 عبد اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا تو کو رہا اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نادر سے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القحطانی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ مشہور اور
 اسی پر اصولی ماحول رہا ہے۔ فت۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ واذکیر فاشبہ خطبۃ الیوم۔
 اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ عقد و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ ابی ہریرہ
 ذہبی کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں مذکور ہے۔ ابن القحطانی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ فت۔ یعنی اسکو
 دھم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ ولما اردینا۔ اور بخاری دلیل وہ جو ہم نے رعایت کی ہے یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 جو صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے مستند کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود ہنا تعلیم
 المناسک و الجمع ہنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک سچ سکھانا ہے اور دونوں نازیوں کا جمع کرنا
 بھی مناسک میں سے ہے۔ فت۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ و فی ظاہر المذہب اذا قصد الامام المنبر
 فجلس اذن المودنون کما فی الحجۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر شیخے تو مردن لوگ اذان دیتی ہیں
 جمعہ میں ہے۔ فت۔ یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف اشیر ذون قبل خروج الامام۔ اور نوادر
 میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے ظننے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ اشیر ذون بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہ بھی
 روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ فت۔ بچنے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر بن عبد اللہ
 روایت ہے۔ الغایۃ۔ مع۔ و الصبیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا۔ فت۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان ابی علیہ السلام
 لما خرج واستوی علی ناقۃ اذن المودنون میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر
 ٹھیک سو رہے تھے تو مردنوں نے آپ کے رو بہ اذان دی۔ فت۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
 جابر بن عبد اللہ میں روایت کیا کہ جب افتاب طلوع ہوا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ سے اتر گیا اور اس پر چڑھ کر منبر پر بیٹھا

۱۔ کہ اگر کسی نے بعد از نماز پھر دلی غلطی سے ایسی چیزیں یاد کر لیں جو حرام ہیں یا کسی نے کسی کو حدیث جابر بن عبد اللہ میں سے کہہ دی کہ ہاں کہہ دیا
 یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان پر ہوتی ہے اور دوسری چیزیں نیز اذان مذکور میں کیونکہ اذان و خطبہ
 سے قبل جو چکی سم۔ لہذا کہا۔ و یقیم المودن بعد الفرائض من الخطبۃ بانہ اذان بالشرع فی اہلکونہ و خطبہ
 اور خطبہ سے فراغت کے بعد مودن اقامت کے کہونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ بعد کے مشابہ ہو گیا۔ و
 حسین بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال و یصلی بسم النظر والعصر فی وقت النظر باذان و اذانین۔ کہنا اذان و اذانین کی
 امام نظر و عصر کو وقت نظر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا دے۔ و وقت اور قیادت انشاء کو سے حق۔ وقت
 و رد انقضائے کس فیض یا اتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلواتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ مودن نماز میں
 جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ و سم۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تیسرہ کہا اور کہا کہ جمع
 مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مؤخر میں جمع تاخیر جائز ہے۔ و فیما روی جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما
 باذان و اذانین۔ اور اس حدیث میں جو جابر نے کہہ دی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نوازیں
 ایک اذان و دو اقامت سے شروع کیں۔ و سم۔ اور ہمارے دلی یہ کہ اذان قبل خطبہ ہی لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے
 کہ صرف دو اذانیں ہیں ادھی ایک قول احمد و ثوری و شافعی پر سم۔ تیسری اذان مودن و عصر و عصر و عصر
 پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے نظر کے لیے اذان اقامت کے نظر کے لیے پھر صبح کی اقامت کے لیے اذان دے۔ لائن
 بودی قبل وقتہ المعصوم و غیر وہا لاقامتہ اعلا للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معصوم سے پہلے ادا کیجانی ہے تو لوگوں کو
 آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ و لا یطوع بین الصلواتین۔ اور مودن نافذون کے درمیان نقل نہ ہے۔
 و سم۔ یعنی فرض کے سوائے سنت و غیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ و تحصیل المقصود و الوقوف و لہذا قدم عصر
 علی وقتہ۔ و تون عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ و
 اور محیط و غیرہ میں کہا کہ صرف سنت نظر پڑھے لیکن صبح نہیں پڑھیونکہ حدیث طویل جابر بن عبد اللہ میں صبح ہے کہ دونوں کے درمیان
 کچھ نمازیں نہیں پڑھی۔ و سم۔ فلا نہ فصل۔ پس اگر امام نے نقل پڑھی۔ فصل کر دیا و اعادہ الاذان للعصر فی ظاہر الرواۃ
 خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فصل کیا اور ظاہر الرواۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
 مروی ہے۔ و سم۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لائن الاشتغال بالاطلاع و قبل آخر تقطیع نور الاذان
 الاول یجیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الرواۃ یہ کہ نقل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی فصل بند
 قطع کر دینا ہے تو عصر کے لیے اسکو دہرا دینا۔ و سم۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا جو اسکا کسی دوسرے نے کیا تو
 اعادہ نہیں ہے۔ و سم۔ فان صلی بغیر خطبۃ اجزاء۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ و سم۔ بخلاف جمعہ کے۔ لائن
 بدہ الخطبۃ لیست بالرفیقۃ۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ و من صلی الظهر فی رحلہ و عدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور
 جھٹھلنے کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند الی خطبۃ سم۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔
 و قال لا یجمع بینما المنفرد لان جواز الجمع للحاجۃ الی استئذان الوقوف و المنفرد محتاج الیہ۔ اور عاصم بن شکر
 کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے۔ ایسے کو جمع جائز ہوتا و تون عرفہ کے نماز ہونے کی حاجت سے ہے اور
 منفرد اسکی حاجت ہے۔ و لابی حنیفہ ان الحافظۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما عدل الشرع
 بہ و هو الجمع بالحاجۃ مع الامام۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافضت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو
 ترک کرنا نہ جائز ہے مگر کسی موقع میں کہ شرعاً حد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ و سم۔

موقع کے سوا ہر طرح مخالفت لازم ہے حتیٰ کہ حاجت نور امام المسلمین یا آستانہ مجتبٰی جو موقع ہیں یکے کے ساتھ ہیں۔ ت
 و انھم بعد من بعدنا لیسر علیہم الاجل للعصر بعدنا لفرقوا فی الوقت۔ اور عصر کو مقدم کر لینا ہر حال
 جماعت کے ہے کیونکہ جب موت میں لوگ متفرق ہو گئے تو پھر جمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہو گا۔ لہذا ذکر ادا نہ ہونے
 جو صاحبین نے ذکر کی۔ فت۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت و ممانعت وقت ہے۔ اذ لا منافاة۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں ہے
 یعنی وقت عرفہ میں ناز پر حنا سنانی نہیں جیسے کھانا پینا سنانی نہیں ہے۔ تو حاجت وقت سے تقدیم نہیں بلکہ حاجت کے
 جو۔ یعنی نہیں کہ مصنف رحمہ کے عودا پر لکھا وقتا قدم العصر علی وقتہ۔ یعنی تحصیل وقت کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
 کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر خطی نہیں کہ ناز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت مؤکدہ
 اسکے لیے کیونکہ فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ جو معلوم کہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے اسکو جماعت سنت مؤکدہ
 جبرئیل واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔ فت۔ ثم عند ابی حنیفہ رحمہ الامام شرط فی الصلاۃ تین جمیعاً۔ بھراہم ابو حنیفہ
 کے نزدیک دونوں تانوں میں امام شرط ہے۔ فت۔ یعنی خیفہ اعظم یا آستانہ ہے۔ وقال زفر فی العصر خاصۃ لانہ یؤتی
 عن وقتہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ خاصہ عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ فت۔ اور صاحبین نے کہا
 امام کسی میں شرط نہیں ہے۔ و علی ہذا الخلاف الاحرام بالجمع۔ اور اسی اختلاف پر جمع کے ساتھ احرام ہے۔ فت۔ اور
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دونوں تانوں میں جمع کرنے کے لیے احرام بالجمع شرط ہے حتیٰ کہ ادا سے ظہر یا احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت
 میں امام رحمہ سے آیا کہ اگر ادا سے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ہذا بعد اول شاخ
 کہا کہ اگر ادا سے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کافی تافہان۔ و لا یلی حنیفہ ان التقدیم علی خلاف
 القیاس عرف شریعتہ فیما اذا کان العصر مرتبہ علی ظہر مودی بالخاصۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالجمع فینقطع
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی حدیث میں مشروع ہونا معلوم ہو کہ جب ظہر پر عصر ترتیب
 امام کے ساتھ جماعت ادا کی گئی ہو جمع کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالجمع قبل الزوال فی روا
 تقدیر یا لا احرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام بالجمع کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پھر اح
 قدم ہو۔ و فی آخری یعنی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ہذا الصلوۃ۔ اور دوسری روایت میں ناز پر نہ
 ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود ناز ہے۔ فت۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام۔
 اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی ظہر۔ البران۔ د۔ قال ثم یوجب الی الوقت یقف بقرب الی
 و القوم معہ عقیب انصرافہم من الصلوۃ۔ کہا کہ پھر وقت کی طرف متوجہ ہو پس پاؤں کے قرب کھڑا ہو اس حال
 سب لوگ اس کے ساتھ ہوں ناز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ فت۔ یعنی جیسے ناز سے لانے ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جیل۔
 وقت میں کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام راح الی الوقت عقیب الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بعد ہی وقت کو مدہ ہوئے۔ فت۔ جیسا کہ حاکم نے روایت کی حدیث میں ہے۔ و ابی لیسلی علی جبل الرحۃ۔ اور اس
 پاؤں کا نام جبل الرحۃ ہے۔ و الوقت الوقت الاظہر۔ اور وقت کا نام وقت الاظہر ہے۔ فت۔ اور حضرت صل
 وقت غالباً وہ مجرہ ادخا چمکے دائیں و چپے ایک ٹھہرا پس پاؤں کے پھرون سے متصل ہے اور بائیں دو طرف جسکو مطلع آد
 کہتے ہیں۔ المنک انارسی۔ ش۔ قال و عرفات کہا جو وقت الا بطن عرۃ۔ کہا اور عرفات پورا وقت ہے سوائے
 بطن عرۃ کے۔ فت۔ یعنی بطن عرۃ میں کھڑا نہ رہی سب کھڑے ہو گئے کی جگہ ہے۔ یہی فائدہ ملا و کا قول ہے سوائے امام مالک
 بقولہ علیہ السلام عرفات کا وقت دار نقبوا عن بطن عرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات

داخل مسجد میں آگیا۔ کیا وقت ہے؟ - وہ ایک شخص سے کہنے لگا کہ یہ مسجد ہے۔ یہاں نماز پڑھو۔
 رہے۔ - لان الامام جابر باللسان قبل ان یصلی الخصال بالاسکان۔ کہ جس سال سے مسجد میں نماز پڑھنا شروع کیا
 دیکھنے میں مشغول ہوئے سے پہلے۔ - ولما مادی ان النبی علیہ السلام باللیل یبکی حتی میضوا البقیۃ۔ اور
 جاری محبت ہے۔ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بہار نبیہ کفایت ہے یا حبس کفرۃ البقیۃ پر بکری پسلی۔ - فنت یعنی
 بعد وفات کے نزول میں اگر وہ وقت کو کہہ دیں تو اس وقت سے پہلے کی۔ یہ حدیث صحاح السنۃ میں نقل ہیں جیسا کہ
 روای ہیں۔ اور میں ابی سعید سے مروی ہے۔ - صبح۔ - ولان النبی علیہ السلام تکبیر فی الصلوۃ فیما ہی بہا الی آخر جزء من
 الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے تار میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لازم ہے۔
 اور وہی مجتہد عقبہ ہے کہ چونکہ طواف کو گناہ خطی سلام ہے۔ - صبح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط بار جب نہیں
 بلکہ اس مقام میں جو کسی طرح جو شرط ہے حتی کہ اگر شیخ کیا باہان سے جوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا فرض کو کی تلاش میں یا سونا
 ہو یا نیت میں گناہ توجہ ہو گیا۔ - ت۔ - اگرچہ بعض حالات مکرر ہیں۔ - بلکہ وقت عرفہ بہار غروب تک رہے۔ - قتال
 ولذا غربت الشمس افاض الامام والاسان معہ علی سکتہم۔ کہ اگر جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدو نماز مغرب
 پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ جو نماز اپنی دعا پڑھیں۔ - فنت یعنی آہستگی و بھرم کی جال پر بدو نماز وغیرہ کے۔
 حتی یا تو انزل وقت۔ - یا تک کہ حدیث میں مادی۔ - لان النبی علیہ السلام وقع بعد غروب الشمس۔ - کیونکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے زمانہ ہوئے تھے۔ - فنت۔ اور اپنی روایت میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ
 دابین بائین بنزرتی کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ ای لوگو سکون و دعا سے چلو آخر حدیث تک۔ - رواہ ابو داؤد
 والنسائی وحم۔ - ولان فیہ اظہار مخالفتہ بالمشرکین۔ - اور ایسے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے۔ - فنت
 جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا۔ - کہ روایہ الحاکم علی شرط الشیخین۔ - صحت۔ - ولان النبی علیہ السلام
 یبکی علی راحلتہ فی الطريق علی ہیئہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑا اپنی سواہی قصا پر استر میں سکون کی ترانہ
 پڑھتے تھے۔ - فنت۔ جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ - عم۔ - فان خاف الزحام فضع قبل
 الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاء۔ پس اگر حاجی نے ازدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حدود عرفہ سے
 باہر نہیں جاتا چلتا ہو گیا۔ - لانہ لم یفرض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے۔ - ولان
 ان یقف فی مقامہ کیلا یكون اخذ اونی الا اذا قبل وقتہا۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہر رہے تاکہ ادا کو قبل
 اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہ جاوے۔ - فنت۔ یعنی چلتا شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو۔ - اور اگر حدود عرفہ سے
 باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو تھا کیا اگر اس پر کچھ قدم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے
 باہر ہوا تو اس پر ایک قرانی واجب یعنی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج
 ہوا تو قرانی ساقط ہو گیا اور اگر بعد غروب کے واپس آنا تو بالاجماع قرانی ساقط نہیں۔ - ن۔ - صبح۔ - اور اگر بعد غروب
 کے امام کے ساتھ گیا تو ایک زمانہ ہو گئے ہیں کہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔
 گناہی نہیں۔ - صحت۔ - کیونکہ تلبیہ بعد غروب الشمس و انما اللہ الامام خوف الزحام خطیاس ہے۔ - اور اگر حاجی
 کے غروب آفتاب کے زمانہ سے کہ وہ خود خطیاس کی وجہ خوف ازدحام کے تو کچھ مخالفتہ نہیں ہے۔ - لہذا
 ان عاکفہ وہ بعد از وقت۔ - اور حدیث جابر و حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ - کیونکہ بروایت جابر و حدیث
 فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ - فنت۔ پس اگر کچھ خطیاس ہے۔ - فنت۔ پس اگر کچھ خطیاس ہے۔

بسنده صحیح مدعی کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اور دھم کے کوئی اور چیز بھی موجب اعتدال نہیں ہے۔
 میں بدیل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہو۔ سنت۔ قال واذا اتی غزوۃ فاستحب ان یقف بقرب
 البجیل الذی علیہ المیقۃ یقال لہ قفح۔ گنا اور حب غزوۃ میں آجائے تو مستحب یہ ہو کہ وقوف اس ہاتھ کے قریب
 میں کوہ جبرائیل میں ہو جسکو قرح کہتے ہیں۔ سنت۔ اس ہاتھ میں یقینہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت و اسلام تک رہیں
 کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عند البجیل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی ہاتھ کے
 نزدیک ٹھہرے۔ وکذا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ سنت۔ اپنے زمانہ خلافت میں ان کا غسل
 مروی ہوا ہے۔ الحاصل غزوۃ ہو چکر اس مقام پر ٹھہرے۔ وقف فی النزول عن الطريق کیلایہ بالمارۃ۔ اور
 اعراس میں رہتے تھے پکارے تاکہ چلنے والوں کو غزوۃ ہو پناہ دے۔ یمنزل عن یمنہ او یسارہ۔ پس راستہ سے ہٹ کر
 بائیں یا دایرے۔ سنت۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر غزوۃ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نازین ایک ساتھ پھر جائیں پھر جب صبح
 ہوئی تو قرح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وصح۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب
 ان یقف وراء الامام لما یشائی الوقوف بعرقہ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جو جہان کے جوہر ہے
 وقوف عرفہ میں بیان کی۔ سنت۔ یعنی تاکہ بقرعہ واقع ہو اور یہ افضل ہے درندہ غزوۃ کل موقع پر سوائے بطن محرم کے
 تمام سیاتی سم۔ قال وصلى الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامه واحده۔ گنا اور امام لوگوں کو
 ناز مغرب و عشاء کو ایک اذان دیا کہ ہی اقامت کے ساتھ پھر حادے۔ سنت۔ یعنی یہ سنت ہے درندہ دو اقامت بھی
 جائز ہیں سم۔ وقال زفر باذان واقامتهن اقبارا بالجمع بعرقہ۔ اور زفر معنے کا کہ ایک اذان دو اقامت
 کے ساتھ پھر حادے بقباس عرفہ کے قدر و صریح کرے کے۔ سنت۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار
 کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ سم۔ اور اسی کو شیخ ابن العمام نے ترجیح دی کیونکہ یہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد
 اللہ بن جابر کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث
 دو چاہیے مجھے قضاؤں نازوں میں ہر جگہ بیان اور میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف معنے کا کہ۔ ولما رواہ جابر
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامه واحده۔ اور جاری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر بن
 عبد اللہ رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان دیا کہ ہی اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ سنت۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
 میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ میں دو اقامت ہیں اور معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا
 سم۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامه اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہر نو گاہ کرانے کو
 قامت علیحدہ نہیں کی جائیگی۔ بخلاف العصر بعرقہ لانه مقدم علی وقتہ فافرد بہا لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ
 میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے پہلے اقامت علیحدہ کی گئی۔ سنت۔ اور
 صحیح مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نازین پڑھیں۔ وقد رواہ
 بدادود۔ اگر گنا جادے کہ صحیحین کی روایت اسامہ بن زید مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
 صرف اسناد سے معاہدہ کافی ہوگا پس دونوں ساتھ ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو درجہ اولیٰ دو اقامت
 ہیں جب کہ قضا میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب یہی ہے کہ میں یہ ذکر ہے قضا و پھر قاضی علیہ ہر خلافات ان دونوں
 دونوں کے کہ ہر نذر واحدہ میں خاص سم۔ ولا یطبخ بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں غسل نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں
 غسل کے بعد غسل نہیں ہے۔ لانه یجوز بالجمع۔ کیونکہ جمع میں غسل ہوگی۔ ولا یطبخ او یغسل بشیء اخر الا

توضیح الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ حدیثی مانع ہونے سے
 وکان یسئل ان یحید الاذان لکافی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں
 فہی حو کے نذر عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انما اکتفینا باعادة الاقامة
 لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزولہ ثم تعشی ثم افرد الاقامة للصلو - مگر ہم نے صرف اقامت
 اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر شمس کے مطلع
 اقامت بخشہ گئی - فہی - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل صحیح بخاری میں
 آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے - اور حنفی نہیں کہ اول مصنف رحمہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے ایک ہی اقامت سے پھر صبار وایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے حجت لینے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں نفل کیونکر ممکن سمجھے - مٹ - ولا تشترط الجماعۃ لهذا الجمع عند ابی حنیفہ -
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوئین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب مؤخرۃ عن وقتها
 بخلاف الجمع بقرۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نازمغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بخلاف غروب کے جمع
 نذر عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - فہی حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بجز وقت
 کے ہر میں قیاس سے موافقت ہے بخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس میں امور کے ساتھ نص وارد
 ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے - ن - لیکن جماعت اولی ہے - الا یضاح - ع - ومن صلی المغرب فی الطريق - اور جس
 حاجی کے نازمغرب راہ میں پڑے لی - فہی یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفہ
 ومحمد وعلیہ اعدا تھا ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ ناز واجب ہے جب تک کہ فجر
 طلوع نہ ہو - فہی اولی یہ کہ کسا جادے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے درہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوتی - مٹ - اور یہی
 زفر حسن بن زیاد کا قول ہے - وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسے
 جبر کیا - فہی بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف داک و شافعی واحد کے نزدیک
 مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - وعلی ہذا الخلاف اذا صلی
 بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑے لی - فہی تو امام رحمہ کے نزدیک واجب الا اعادہ
 تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر جبر کیا - لابی یوسف انہ ادا ہائی وقتها فلا تجب اعادتها کما بعد
 طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئاً مگر کہ - ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
 میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
 اسارت کرنے والا ہوا - ولہما مروی انہ علیہ السلام قال لا سائۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ اما کم -
 اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
 فرمایا کہ نازتیرے آگے ہے - فہی یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رحمہ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 عرض کیا کہ یا رسول اللہ نازمغرب کہ ارشاد فرمایا کہ نازتیرے آگے ہے - معناه وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت نازتیرے آگے
 ہے - فہی یعنی مزدلفہ میں - وبتا اشارۃ الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - فہی
 پس ارشاد وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی - یعنی نازمغرب زمانہ لیلۃ الفجر میں وقت عشاء کے مؤخر نہ میں ادا ہوگی حتی کہ اگر
 عشاء کا وقت پہنچے پھر مزدلفہ پہنچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے - وانا واجب لیکن

الجمع بین الصلواتین بالمزدلفۃ - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ خود غرض میں دونوں نمازیں جمع کر سکیں جو مکمل
 علیہ الاعادۃ المکررہ طلع الفجر یعنی جامعاً بینھا - پس جب تک نہ طلع نہ کرے اس پر منرب الاعادۃ کہ تا جب ہو کہ منرب
 و شاد کا جمع کرنے والا جو جادے - واذ طلع الفجر لایکنہ الجمع فستطت الاعادۃ - اور جب نہ طلع ہوگی تو جمع کرے گا
 نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہو گیا - وفت اور ٹکڑیاں گیا کہ جو منرب عرفہ یا راہ میں شرجی تھی ہوگی - اسی اصل مزدلفہ میں
 جبل فرخ کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو ناز و لذت و ذکر و تضرع سے گزارے یہ رات بہت
 بزرگ ہے - مفت - نہر افاق کے موعظ نے قوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر بڑا مقدس ہے و غیر موعظ نے ذی الحجہ میں
 دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - و معنی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نہیں ہیں - و اسے قتالی اعلم - قال
 واذ طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر فقلس - کہا اور جب فجر طلع ہو یعنی صبح ذی الحجہ کی فجر طلع ہو تو امام
 نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے - لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلا یوحی فقلس - دلیل
 روایت ابن مسعود رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - وفت یعنی معمولی وقت سے پہلے
 تاریکی میں پڑھی کہانی اصحیحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی - مفت - اور حق یہ کہ بعد طلع فجر
 کے تاریکی کے مراتب میں حتی کہ آفتاب نکل آدھے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلع کے اول وقت معمولی نہ تھا - فاحفظ
 م - ولان فی التقلیس دفع حاجۃ الوقوف فیوز کفہ یم العصر بعزۃ - اور اس دلیل سے کہ غلٹ میں پڑنے میں
 وقوف منوط کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - وفت - جو ازین کچھ کلام نہیں
 لہذا اولی یہ کہ یوں کہا جادے کہ بعد طلع کے نازل وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی
 ضرورت مقدم ہو کر تقلیس سنت ہوئی ہے - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - وفت یعنی وقوف مزدلفہ میں ایضاً کہ
 پاس آوردہ مقام شعر الحرام ہے - ووقف معہ الناس فذہا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے
 لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع بدعو حتی روی فی حدیث کنا بن عباس فاستحب عامہ
 لامتہ حتی الدعا والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرنے
 سے حتی کہ کنا بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی
 حتی کہ خون و مظلمہ سب مغفور ہوئے - وفت - چنانچہ حدیث اور محقق ہو چکی - بعض نسخ میں نقط ابن عباس وارد ہے اور
 وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنا بن عباس بن مرثد ہے - ظاہر
 کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور دفع ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا ہے - ثم ہذا الوقوف واجب
 عندنا ولیس بہ رکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے - حتی لو ترکہ - حتی کہ اگر حاجت
 اسکو ترک کیا - وفت - پس اگر اثر دھام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں البتہ - اور اگر اسکو ترک
 کیا - بغیر عذر بلزومہ الدم - بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے - وفت - اور چھ ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے
 کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی حدیث سے ہو رکن ہے - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذا ذکرہ العصر فقلس
 الحرام - اور شافعی نے کہا کہ زحف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذا ذکرہ العصر فقلس - یعنی جب تم عرفات سے پھر دو
 شعرا حرام کے پاس اس وقت تعالیٰ کا ذکر کرو - و مثلاً ثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہوجاتا ہے - وفت
 ماروی انہ علیہ السلام قدم فہنۃ ابلہ بالقیل - اور ہماری دلیل یہ کہ جو روایت کیا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے دل میں سے ضیقوں کو سات میں پہلے سمجھا - وفت - اور حکم کیا کہ رسی جڑ سے قطع کر کے پھاڑ دے کہ

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند یمن عہد کے اقتضا لازم ہے۔ یہی مدعی ہے۔ سنت و عہد کے شرع میں ہر سال ایک
 طبع کو مقرر کیا گیا ہے۔ مقررہ سے گزرا تو کالی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور سناڑنگ و نعت کرنا سنت ہے اور ترک کیا تو
 بڑا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مہر۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی حمر سے کچھ تیزی کے ساتھ گزر جاد سے حتیٰ کہ عہدہ العقبہ پر
 آئے۔ قال فی تہذیب جبرۃ العقبہ۔ تدوری نے کہا پھر جبرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ غیر مہامین یمن الواد سے
 بسبع حصیات شل حصی الخذف۔ پس اسکو سینک مارے وادی کے نچاد سے سات کنکریوں کے ساتھ وشل
 حصی الخذف ہوں۔ و۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شامی رم نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
 پور سے طول و عرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے بیتاؤ دے۔ البتہ ابع و اتحقہ۔ یہی سنت ہے۔
 انکرمائی۔ بارہ میں سے لے۔ محیط۔ اسمین ہر طرح گنجائش ہے۔ مع۔ لان البنی علیہ السلام لما اتی منی لم یبع علی
 شئ حتی رمی جبرۃ العقبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر نعت نہیں کیا حتیٰ کہ جبرۃ العقبہ
 کو رمی فرمایا۔ و۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جبرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ یا
 یمن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ و قال علیہ السلام علیکم
 بحصی الخذف لایؤدی بفضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم ہے کہ پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
 بچھنے میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ و۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر ذخیرہ میں مذکور
 ہے۔ م۔ اور پھینکنے وقت منی کو دائیں اور کعبہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ محیط۔ بعد فراغت کے نعت ذکر کرے۔ اور حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کہانی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحیح میں صحیح ہے۔ م۔
 و لورمی با کبر نہ جائز حصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے و بوجہی حاصل ہو جائیگی
 و۔ یعنی اگر کچھ جبری ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہر وہ حاصل ہو گیا۔ غیر انہ لایرمی بالکبیر من الاحجار کیسلا
 یتاؤی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ و۔ پس اگر چہ رمی حاصل ہو لیکن
 حدیث کی صریح مانعیت بخلاف ایذا ہر وہ مکررہ تحریری ہے۔ م۔ و لورما یمن فوق العقبہ اجزاء۔ اور اگر قعبہ کے
 اوپر سے رمی کی تو کالی ہو گئی۔ و۔ یعنی پچائی کچھ لازم نہیں ہے پچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النکس
 کیونکہ حمرہ کے گرد نکس کا مقام ہے۔ و۔ جان اد پچائی یا پچائی سے سینک مارے روا ہے۔ و الافضل ان یکون
 من یمن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ یمن الوادی یعنی پچائی سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ و۔ کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن الوادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اپنے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ پہنچے
 ہو کہ سنت بعد ہی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف ادنیٰ ہے۔ م۔ و کبیر مع کل حصاة۔ اور ہر کنکری مارنے
 کے ساتھ کبیر کہے۔ و۔ اسد اکبر۔ گذاروی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ و۔ کہانی انھیں
 و ابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ و۔ کالی البخاری۔ و لوسج مکان الکبیر اجزاء۔ اور اگر جیسے کبیر
 کے تسبیح کی تو اسکو کالی ہے۔ و۔ یعنی بجان اسد کہ تو کالی جو۔ حصول المذکر۔ بوجہ ذکر حاصل ہوجانے کے۔ و بوجہ
 اداب الرمی۔ اور ذکر گناری کے آداب سے ہے۔ و لایقف عندہا۔ اور جبرۃ العقبہ کے نزدیک نعت نہ کرے۔
 لان البنی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو پاس نعت نہیں کیا سنت
 چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جو اولیٰ یعنی جبرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی وہ ایک
 آپ ہر کنکری کے ساتھ کبیر کہتے تھے ہر ایک کے باکر تھے ہر دو دن ایک آٹھ گناے دہا ہر گناے ہے اور ہر گناے

کافی حد تک۔ اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مسلم میں ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس نہ تھمرے جانے والے
دوسرے جھون کے پاس آج کے سب سے کم کر کے اور فرمائی کہ شاید اس سے کم عمرہ بقرہ کے پاس تھمرے میں راستہ بند ہو
جاتا ہو یا کوئی سیدہ خلی جو واسطہ تعالیٰ اعظم۔ یعنی قطع التلبیۃ مع اول حصاة۔ اور تلبیۃ یعنی تلبیک کو پہلے نکلی کے
ساتھ ہی قطع کر دے۔ لہذا روایت ابن مسعود۔ یہی اس حدیث کے جوہر کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہنچی
ہے۔ ف۔ قدر رواہ ابو داؤد۔ اور یہی صحاح السنۃ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ خوف عرفہ میں گذری ہے۔
وروی جابر بن ابی نعیم رضی اللہ عنہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاة رمی بها جمرۃ العقبة۔ اور جابر رضی اللہ عنہ
نے بھی یہی بات روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے تلبیۃ موقوف کر دیا پہلے نکلی پر جس سے جمرۃ العقبة کو رمی کیا۔
ثم کیفیتہ الرمی ان یضع الحصاة علی ظهر اہامہ الیمنی ویستعین بالمسبوقہ۔ پھر نکلی پر چبک مارنے کی کیفیت یہ ہے
کہ نکلی کو اپنی داہن انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور مکہ کی انگلی سے مد لے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور مکہ کی
انگلی کے سرور سے پکڑے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ و مقدار الرمی ان یکون بین الرامی و بین موضع التسویۃ
الربع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان ما دون ذلک یکون طرعا۔ اور چبک کی مقدار یہ کہ پہنچنے والے
اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ۔ ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا کیونکہ اس سے
کم تو ڈال دینا ہو گا۔ ف۔ اور اگر اسے چبکا کر وہ کسی آدمی یا درخت پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں
اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دوسرے۔ کما فی الجوبہ۔ ولو طرعا طرعا اجزاء۔ اور اگر اسے نکلی کو عمدۃ الی یا
تو بھی کافی ہے۔ لانه رمی الی قدیمیہ الا انہ منی لمخالفتہ السنۃ۔ کیونکہ اسے اپنے قدموں کی طرف چبکی مگر شخص
تھا کرنے والا وجہ مخالفت سنت کے ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبکنا سنت ہے۔ ولو وضعها وضعا لم یجز۔
اور اگر اسے نکلی کو رکھ دیا تو کافی نہیں ہے۔ لانه لیس برمی۔ کیونکہ یہ کسی طرح سے نہیں ہے۔ ولو رماها فوقت قریبا
من الجمرۃ بکفیہ۔ اور اگر اسے نکلی چبکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے۔ لان ہذا القدر کما لائن
الاحقر از حد۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ملن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعید امنہا لا یجزیہ۔ اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو
کافی نہیں۔ لانه لم یعرف قریۃ الانی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قرب عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ
ف۔ فوجب اس جگہ کے سوا سے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔ الاحاصل جمرہ پر نکلی کا عبادت ہونا
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں ما سے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ ولوری بسبع حصیات جملۃ واحدة فہذہ وجہ
او۔ اگر اسے ساتوں نکلیاں یکساں مادیں تو ایک نکلی قریب رہی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ ہر ایک
علیہ توجہ اجزاء فعل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس ما سے کے اسی طرح ایک ایک کر کے چبکے۔ و یا خذ اھصی من اسے
موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرمہ۔ اور نکلیاں جس جگہ سے چاہے ہو سے جمرہ کے پاس کے کہ
یہ مکرمہ ہے۔ لان ما عندہا من اھصی مردود بکذا جاری الا شریۃ شامہ بہ۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو نکلیاں ہیں مگر
گنتی میں یوں ہی آخر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شوی و نحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں
ہوتا اسکی نکلیاں اتنی رد کر دی جاتی ہیں تو انکو لینا سنو جس پر چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا حضور اسکی نکلیاں اٹھالی گئیں۔ اس میں ما جو یہ نے
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی نکلیاں اٹھالی گئیں ورنہ چھڑی گئیں۔ لہذا ابن ابی شیبہ
عمرہ۔ حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کا اور بیہ بن سنان کا

کی توفیق کی یکن شیعہ علی الدین نے امام علی اور صاحب تنبیح نے ایسی مادی کی جست سے جس حدیث کو غنیفہ کہتے ہیں اس کے (سکون) پر سیدہ زینا کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالکل یہ ضرور بجانب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت امیرا سیم علیہ السلام کے وقت سے رہا بجا رہا رہی ہے پس اگر بجانب قدرت الہی سے تو فوراً تک وہاں بہت بڑا ہوا قائم ہوتا۔ مع۔ مع۔ ہوا اور باوجود اسکے اگر ایسے کیا۔ ف۔ یعنی جبرہ کے پاس سے لینا کر دہ ہونے کے باوجود اگر اسے وہیں سے نکالیں لیکن اگر اجزاء لوجود فصل الرمی۔ تو کافی ہوگی کیونکہ پھینکے لافعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فصل ہے اور کسی فصل میں کنگریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا مقصود نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنگری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجو ز الرمی بلکل ماکان من اجزاء الارض ہندنا۔ اور جو چیز کہ اجزاء زمین یعنی خاک سے ہو اسکو رہی کرتا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ عداہ و حیلہ ہو اگر نہ ہی مٹی نہ وہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی شئی رودا ہے اور سردی رحم نے کھا کہ گیر مارے ناد ہر تال و تہر اور ہاڑی تک دوسرے درجہ و بلور و حقیق و غیر وہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و غیرہ موتی و سنا و چاندی کے کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہ یہ بن نفیس لعل جو اسے عدم جو کہ کھا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے امانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحم کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک مرنے پر حرام ہے جائز ہے اگرچہ غیر وہ و یا قوت و حقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک چھری کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فصل الرمی و زکک یحصل بالظہن کما یحصل بالبحر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکے لافعل ہے اور یہ جیسے تہر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذاری بالظہن و القفۃ لانی لیس فی نظر الامریا۔ بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسے شمار کھانا ہے نہ پھینک ماننا۔ ف۔ اسی جہت سے یا قوت و اصل و غیرہ نفیس پھروں سے بھی عدم جو از ہے اور اولی و احوال یہ کہ فخر پھروں پر جو نفیس میں واسطہ بن اکٹھا کیا جاوے۔ کما حقیقہ فی الفتح عم۔ قال ثم ینزع ان احب۔ کما کہ پھر اسکا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جہیں ہر مال کے عوض ایک ہنگی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یخلق اولی قصہ۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خود خود یا بھام سے۔ لماروی عن رسول اللہ علیہ السلام انه قال ان اول نسکنا فی یومنا بلدا ان نرمی ثم ینزع ثم یخلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنابین آئے تو جبرہ ہمارا اسکو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ میں تشریف لا کر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر بے مبارک کو گون کو عطا کرنے شروع کیے۔ کانی العیضین وغیرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرگاہ اہل بیت پھر نہ مونڈنے والے کا اگرچہ نہ ہما میں ہیں نہ کو رہی لیکن صحیح حد کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ کانی الفخ۔ اصل آپکا فصل جہت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر خلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الخلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ ولکن الفتح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی تحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر اسے مع سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے محال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آریکا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الحجۃ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ یہ مقدم الرمی علیہا۔ ذری کہ قربانی و خلق پر مقدم کرنا ہوگی۔ ف۔ تاکہ احرام میں مانع ہو۔ رمی ترتیب قربانی رحمت میں۔ ثم الخلق من محله و احرام۔ پھر خلق کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو مال مندا

جائز نہیں جو وہ قربانی کرنا منوعات احرام سے نہیں۔ یہ مقدم علیہ الذبح۔ مطلق پر قربانی کرنا مقدم کیا جائیگی۔ وفت
 قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے۔ واما مطلق الذبح بالحق۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے مطلق کیا۔ وفت
 چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یبانی بہ المفرد تطوع۔ کہ قربانی جو تنہا جہا لاکرنا ہو وہ تفل ہو۔ والکلا
 فی المفرد۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں جو رہا ہو جو قطع ادا کرنا والا ہو۔ وفت۔ اور جو شخص کہ ان ایام میں حج و عمرہ
 کا کرنا کرے جسکو قرآن کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو منع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہو۔ اس حاصل افراد
 حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈا دے یا کتر دے۔ واما مطلق فصل۔ اور سر منڈا انا افضل ہو
 قولہ علیہ السلام رحمہ اللہ اقلین قارن لکنا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم۔ دلیل تو اس خطبہ صم کے کہ اس نے مطلق کرنا والوں پر رحم فرما دیا
 اسکو میں مرتبہ کیا انکو حدیث تک پس آئیں کر رحمت بھیجی۔ وفت یعنی فرمایا کہ اس نے تعالیٰ مطلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض
 کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اس نے مطلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نبیوں پر بھی پھر فرمایا کہ دین
 مطلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نبیوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی۔ کہا سنے
 اصحابین۔ پس تین مرتبہ کمر حلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر نو منڈا انا سہ چند افضل
 ہو۔ یہ تو نص علی ہو۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان المطلق اکمل فی قضاء النقص وهو المقصود۔ اور اس دلیل
 سے کہ منڈا انا سحرانی حاصل کرنے میں خوب گال ہو اور سحرانی حاصل کرنا یہی مقصود ہے۔ وفتی التفصیل بعض انتقاع
 اور کترانے میں کچھ نقص ہے۔ فاشبہ الالختسال مع الوضوء۔ تو اسکی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے
 ساتھ۔ وفت۔ تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہے یوں ہی منڈا انا کترنے سے۔ (فروع) جسکے سر پر بال نہوں وہ جب
 ہو کہ سر پر اسنو بھراوے اور قوطے مستحب ہو اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں
 نوح ڈالے تو کافی ہو گیا۔ اگر منڈا انا مندر نہ ہو تو کترنا صحیح ہے جیسے برعکس۔ اگر دو لون متعذر ہوں تو حلال ہو گیا اور
 مستحب ہے کہ آخر ایام انحریک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا منڈا نہ والا یا کترنے والا نہیں تو سوا سے
 منڈا لے لیا کترنے کے چارہ نہیں ہو۔ وفتی فی المطلق بریع الراس۔ اور منڈا انا سے میں جو تنہائی سر کے
 ساتھ انکھاجا دے۔ اعتبار ابالسج۔ برقیاس سج کے۔ وفت یعنی جیسے وضو میں جو تنہائی سر کا مسح کافی ہے
 وحلق المکل اولی۔ اور پورا سر منڈا انا بفرج۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یا اقتداء سے رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ وفت جہا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا کہ کرمائی معنے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈا یا یا
 فرمایا تو کافی ہو اور ادا اپنے اسارت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے نبی کیا اور سوا سے سر کے کوئی وہ سرے بال نہ لے اور نہ من
 فاسے اور اگر ایسا کیا تو کچھ حضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء النقص میں سے ہے۔ کذا فی البسوط۔
 اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے فعلی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاے احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور
 طحاوی رحمہ اللہ کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا بایع ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ والک
 وشافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈا انا میں استدرک کافی ہے جو قصد سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضو
 نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے جو ضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر مجتہد
 بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈا انا میں تقصا سے دلیل بھی کہ پورا سر منڈا انا واجب ہے جیسا کہ نول مالک رحمہ اللہ اور
 ہی میرند صاحب رحمہ اللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کافی الفتح۔ اور ایسی پر اقتداء اولی ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہاد ہی سے
 کے سوا سے ظاہر ہو۔ رہے وہام معتذر کو انکے واسطے کتاب میں مذکور ہے کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے یہ مطلق

یعنی سونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والی تقصیر ان یا خد میں رکوس شعرہ مقدار اٹا لکھ۔ اور کھرنے کے یہ معنی کہ بالوں کے سر دن سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ فـ یہاں اذہ حضرت عمر دابن عمرؓ سے مروی ہے اور اسی پر امام ستہ اجماع ہے اور اس میں ہود عورت پر ابرہین۔ مع۔ ہاں عورت کو سر شدہ انا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چاہے وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ عت یعنی خوشبو۔ ایساں وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع داسکی دوا حاجی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک والا الطیب ایضا لانه من دوا حاجی الجماع۔ اور امام مالک رحم نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دوا حاجی میں سے ہے۔ فـ تو عورتوں کی طبع خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولتا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُسکے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ فـ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثنائ میں دوا حاجی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی اہین داخل ہے لیکن امام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو معنی رحم نے شریح الا تار سے نقل کی کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وہو مکتم علی اقیاس۔ اور یہ نص میرج قیاس پر مقدم ہے۔ فـ تو مالک رحم کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارفہ میں جبہ اسد بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبریٰ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے بیشک کہ عارف دیار عہد اور اکرے۔ رواہ الحاکم قاطعاً علی شرط الشیخین۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے ہمسند شفع مروی ہے۔ کافی لافہم۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین میں فاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھیں اور بوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے مسح کیا کہ میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم بخبر عمرؓ نے عائشہؓ سے روایت کی۔ لسانی دابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہر معنی۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارفہ فاکم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عہدت ایسی اسکو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولای حل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عہدت سے اسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اسکو حلال نہیں ہے۔ خلاف شافعی۔ بخوف قول شافعی کے۔ فـ کہ اُنکے دو قول ہیں سے ایک قول کے موافق عہدت کو پشانا اور اسکی مان پائیت سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہو مگر ہم اسکو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضاء البشوة بالنساء۔ کیونکہ یہ بھی عہدت کے ساتھ خوف پوری کرنا ہے۔ فیو خوالی تمام الا حلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ فـ اور وہ جو طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی ایس من اسباب اتحل عندنا۔ بھری الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے ہیں ہے۔ خلافاً لشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ جو یقول انه تیوقت بیوم النحر کا لفظ فیکون بمنزلة تثنی التحلیل شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر ہونے کے بیوم النحر کے ساتھ صرف ہے تو حلال کرنے میں بھی منہو حلق کے ہوگی۔ فـ کیونکہ جو چیز بیوم النحر سے موقت ہو یعنی دسویں ذی الحجہ ابلا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کر کے دالی ہے۔ اور متقی نہیں کہ وہ تو فزادہ بھی بیوم النحر میں واقع ہے۔ ولتا ان مایکون مکلاً فیکون جناح فی غیر اذانہ کا لفظ۔ اور یہی دلیل

ہر چیز پر حرام ہے۔ حلال کے لیے جو وقت سے پہلے حرام ہوئی ہے جیسے مسکاتینا۔ فسق کے بعد احرام
 جو حرام ہے۔ واسطی میں بھناتے۔ اور مریٰ الجار جو حرام نہیں ہے۔ فسق یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جاگد مریٰ الجار
 کرے تو کوئی حرام نہیں جو منع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ فسق طواف کا اعتراض نہ ہوگا
 کہ جو زمین کا جملہ حلال ہو طواف پر موقوف ہو حالانکہ وہ احرام میں منع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف مکمل بھی نہیں ہے۔ لہذا
 التحلل بالخلق السابق لایہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا جو سر مونڈنے کے ہر جو پہلے ہو چکا ہو جو طواف کے۔ فسق
 مان اس قدر ہے کہ اسی حالت سابق پر جا احرام میں سے طواف لدا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے فسق پوری کرے
 لہذا شیخ کے جامع منوع کر دیا ہے ہم مع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے ہر دن
 اسکے نوا اور ابن عمر سے تفسیر قول تعالیٰ ثم تقضوا تقصم۔ مریٰ کہ تقضی تقصم وہ خلق دلباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول
 ہے مگر دلیل قنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد مریٰ کے قبل خلق کے غلطی سے سر مونڈنا لایک
 قربانی واجب ہے۔ فسق۔ الحاصل مریٰ میں سر مونڈنا یا کسر تا نام کر کے۔ قال ثم پائی میں بومہ و لک مکہ۔ قد مریٰ
 نے کہا پھر کہ میں آؤں اسی دن۔ فسق یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ اومن الغد۔ یا دوسرے دن۔ فسق
 گیارہویں کو۔ اومن بعد الغد۔ یا پرسون۔ فسق یعنی بارہویں کو کہ یہی نام قربانی کے ہیں پس انھیں تاخیر نہ کرے
 قیضات بالعبیت طواف الزیارة سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارات سات پیرزے سے
 اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مردہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے
 تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزیارة کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ ہم۔ لما رآی ان ابنی علیہ السلام
 لما خلقوا فاض الی مکہ فطاف بالعبیت ثم عاد الی منی و علی النظر بمنی۔ کیونکہ مریٰ ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے جب
 سر مونڈنا یا تو کہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی ناز پڑھی۔ فسق۔ یہ
 حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر سے مریٰ ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابر بن عبد اللہ و داؤد اور ابن جابر و حاکم کی
 حدیث عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح ایسیری دابن حزم نے کہا کہ لا محالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
 کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے۔ فسق۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
 ہیں مگر طواف الزیارة دسویں کو ادا کیا تو سعی افضل ہے۔ ہم۔ وقتہ یام النحر۔ اور طواف الزیارة کا وقت قربانی کے ایام میں
 فسق۔ دسویں و گیارہویں و بارہویں تک۔ لان النحر تعالیٰ عطف الطواف علی النحر۔ کیونکہ اسے تعالیٰ نے قربانی
 پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلو امنہا۔ یعنی کھا نکلوا امنہا۔ فسق۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ویطوفوا۔ پھر
 فرمایا ویطوفوا۔ فسق۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتا واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واصل
 وقتہ بعد طلوع النحر من یوم النحر۔ اور اتنا اسے وقت طواف الزیارة کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ فسق۔ آخر
 ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الموقوف بعرقہ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت موقوف عرفہ کا
 ہے۔ و الطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسے موقوف ہے مرتب ہے۔ فسق۔ یعنی بعد وقت و وقت کے طواف جو تھا و حال
 طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل لوین کے دن سے لیکر رات تا نام تک وقت عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جہہ میں وقت کرے
 اور طریق معلوم اور مذکور ہو چکا کہ ہر حال کے بعد تک نام کے ساتھ ٹھہرا کہ نام بعد عروبہ کے بعد ہر جہہ میں رات
 بسر کرے۔ بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارة کا وقت شرح ہوا ہے اس میں پہلے وقت عرفہ پھر اگر بعد طلوع آفتاب کسی جہہ
 بسر کرے۔ پس قربانی پھر حق یا عصر یا صبح کا وقت ہے۔ ہم۔ و افضل نہد و ایام اولیٰ کما فی التفسیر۔ اور ابن یام حنا

کتاب

میں سے پہلے طواف کے لیے افضل ہے جیسے انہیں ایام قمرانی میں سے پہلا منقذ قرآنی کے لیے افضل ہے۔ حدیث
 افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل طواف ہے۔ سن۔ یہ حدیث ثابت نہیں ہوئی ہے بجز کہ کہا جائے
 کہ اسی پر اجماع ہو۔ رہا اس طواف میں رمل ہر انہیں تو فرمایا کہ۔ فان كان سعي بين الصفا والمروة فحبیب طواف
 التقدم لم ير لم يثبت الطواف ولا سعي عليه۔ اگر وہ طواف التقدم کے بعد مفاد مردہ کے درمیان سعی کرے گا تو اس طواف
 الزیارتہ میں رمل نہیں کرے گا اور سہری و مفاد مردہ سہی نہیں ہے۔ وان كان لم يقوم السعي۔ اور اگر سعی مفاد مردہ کو مقدم نہیں
 کرے گا۔ و۔ بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ہذا الطواف وسعی بعده۔ تو اس طواف میں
 رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی مفاد مردہ تو مشروع نہیں مگر ایک بار سہ
 یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد جو پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف التقدم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
 یہ سعی ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعد سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں
 جسکے بعد سعی ہو۔ و۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتیٰ کہ اگر تقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں رتنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے
 کہ اگر طواف تقدم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی مفاد مردہ کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیارتہ مع رمل وسعی کرے۔ اگر طواف
 تقدم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارتہ سات پھرے ادا کرے۔ پھر سات پھرے
 بروجہ کامل میں ورنہ رکن تو چار پھرے اور باقی تین واجب ہیں۔ کما فی طیف الامام محمد اور اسین شیخ کی تحقیق آئی ہے انشاء اللہ تعالیٰ
 م۔ و یصلی رکعتین بعد ہذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گانہ ناز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین
 فرضا کا ان الطواف او فخلا علی ما یتا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل جو بنا برائے
 ہم بیان کر چکے۔ و۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف تقدم کی ذیل میں
 مذکور ہے۔ م۔ (فروع) شعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زعم کے مدار طواف کیا
 ہو گا تو اگر دروازہ مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے کہ کہے کہ طواف کرنے سے کچھ عین ہو گا۔ مسجد میں داخل
 ہوئے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر اگر کسی کوئی تاز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جانی ہو یا قریا سنت
 ہو کہ وہ یا حاجت جانی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف تقدم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ
 طواف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں ناز فریقہ کی اقامت کی گئی یا
 جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جادے پھر فراغت کے بعد اگر جان سے چور تھا اسپر بنا کر لے
 جن اوقات میں ناز کردہ ہے انہیں طواف مکروہ نہیں مگر دو گانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پنے طواف میں مضائقہ نہیں
 بغیر طیف پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ محدثا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور عریذ و فروخت
 کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہو گا۔ طواف میں سلف سے ذکر الہی متواتر یا سہرا جلع ہے تو یہی افضل ہے قریب قرآن سے
 کما فی اجمیس طیف۔ اور تا بہت قرات میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی لما کم۔ طواف میں قنوی دینا اور بضرورت ہانی پنا
 جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر سواری پر یا آدمی پر ہلکے طواف یا سعی کی تو بعد زحان نہ ہو اور بغیر ہڈ نہیں پس جب تک ٹھہر
 میں عرعادہ کرے اور چلا آئے تو اسپر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما فی طیف محمد شاہ
 دوسرے کو لا کر طواف کرایا تو لا دینے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر نقطہ دینے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
 دشمن سے بھاگے یا قرضدہ کو کپڑے میں سات پھر گھوم گیا تو طواف نہیں ہے اختلاف و توف عوف کے کردہ ہو گیا یا خانہ کعبہ
 کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت علی اسر علیہ وسلم کے داخل ہونے پر فرمایا ہے۔ لعلہ انہی کے

میں مسئلہ طواف کا حکم ہے۔ ہر مسلمان جب داخل ہو تو کوئی تکلیف کی طرف
 نہ دیکھے۔ بلکہ ایسی حالت میں داخل ہو کہ اس کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے
 سپرد کی جگہ سے نہیں ہٹتی تھی کہ باہر تشریف لائے۔ اسکا اصل غرض یہ تھا کہ اس میں جانتے بوجھتے سے ادب کا طرز رکھے۔ جو چاہے
 عروہ افشائی کئے ہیں محض بے اصل بدعت پر جیسے درمیانی سنار کو ناف دینا کہتے اور اسپرناٹ رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا
 کام ہے۔ کما فی التلخ۔ اسکا اصل جب طواف زیارت سے خارج ہوا تو اسکا ناپورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء
 بعد مدی نے کہا اور حالت یہ ہو چکی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں۔ فت۔ اما میں طواف کو داخل نہیں
 لکن بالخلق السابق۔ لیکن بوجہ خلق یعنی سر موٹے نے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذہو الماحل
 کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ فت۔ یعنی احلام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا بالظہر
 نہ بوجہ طواف کے۔ الا انہ اخر ملکہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ خلق کا اثر عورتوں کی حلت میں خاص ہونا تو
 کر دیا گیا ہے۔ فت۔ یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظریہ کہ کسی نے جا کر چتر عربی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر
 موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ فت۔ قال و هذا الطواف هو المفروض فی الحج
 و ہورکن فیہ۔ قدری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذہو المامور بہ فی قولہ ثم
 و بطلو فوا بالبيت العتيق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول اکی عزوجل و بطلو فوا الخ من۔ فت۔ یعنی
 اور یہ بند سے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ فت۔ و یہی طواف الافاضۃ و طواف
 یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن ذہہ الایام
 اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ فت۔ یعنی مکروہ نحو ہی ہے۔ د۔ لما بینا انہ موقت بہا۔ کیونکہ یہاں
 کر چکے کہ یہ طواف انیسین ایام کے ساتھ موقت ہے۔ فت۔ یعنی یہی آسکا وقت مقرر ہے۔ وان اخرہ عننا لزمہ
 دم عند الی حنیفہ رحمہ و سنیہ فی باب البعثات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان
 ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جبراً لازم ہوگی اور ہم فقیر ایک اسکو جرمون کے باب میں
 انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ قال ثم بعد الی منی یقیم لہا۔ قدری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے
 پس وہاں یقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیہا لکما رویناہ۔ اسلئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو واپس گئے
 تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ فت۔ حدیث ابن عمر جابر بنی صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی و موضعہ منی۔ اما
 کہ اسپر می البجار ایسی بات ہے جو امابسا ٹھکانا منی میں ہے۔ فت۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے
 جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ ام۔ اسکا اصل یہم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم
 الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن بہا آفتاب ڈھل جاوے۔ فت۔ یعنی گیارہویں تاریخ
 بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثالث۔ چھٹوں حجرات کو رمی کرے۔ فقہدار بالتی تلی مسجد النبی۔ پس اس
 حجرہ سے شریع کرے جو مسجد النبی سے متصل واقع ہے۔ غیر میا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة۔ پس اسکو ستا
 کنگر جون سے رمی کرے کہ ہر گنگری کے ساتھ کبیر کرے۔ فت۔ پس اسکی رپی پوری ہو گئی۔ و یقف عندہا۔ اور
 ہر گنگر پاس پہنچے تو قف کرے۔ فت۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر نقد تیسبج و دعا کرے۔ ثم یرمی التی تلیہا من ذلک۔ پھر
 اس دوسرے حجرہ کو رمی کرے جو چارمین سے پہلے حجرہ سے متصل ہے۔ فت۔ یعنی اولی کے بعد واسلے حجرہ کو سات
 کنگر جون سے رمی کرے۔ و یقف عندہا۔ اما پس دوسرے جہون کے پاس بھی تو قف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر

اصل وقت باطل و الاصلیۃ بالثانی۔ میں ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول و اصل وقت بدلیل حدیث دوم۔
 حدیث اول وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شامی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا جائے۔
 و تاویل اس حدیث الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شامی کے یہ کہ رات دوم اور سوم ہر روز۔ فقہی جرح و ہجو
 کو اجازت دی کہ کیا ریحون و ریحون رات میں رسی کر میں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رسی میں راتیں اپنے اگلے دن کے
 آغاز میں حتیٰ کہ جب شام گیارھویں کو رسی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخرات تک رہتا ہے۔ فقہ۔ پس جرح و ہجو
 جو جرح کے رخصت دی کہ شام ۱۱-۱۲ کے دن کی رسی کو رات میں لدا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبداللہ بن
 عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں منقولہ اور جرح و ہجو کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جائے۔ ولان
 لیلۃ النحر وقت الخوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو خوف عرفہ کا وقت ہے۔ فقہ جیسا کہ حدیث عرفہ
 گندی۔ تودہ رسی الجرح کا وقت ہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رسی ترتیب کے
 ساتھ خوف عرفہ کے بعد ہی تو لا محالہ رسی کا وقت بعد وقت خوف کے ہوگا۔ فقہ۔ تو رات گندہ کر شروع صبح سے ہوگا
 اور اگر ہم مان لیں کہ جرح و ہجو کو اسے دسویں رات میں رسی جمرۃ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رسی کا وقت
 رات سے ہر شخص کے واسطے ہو ایسے کہ رسی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب قضاء عیدوں بچوں اور جرح و ہجو کو رخصت
 دی تو یہ انھیں تک رہی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو قائل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
 بن عباس زعمہ اس میں عباس و بارہ منقار کے جو ہمسائے انوسی بن مرجع شریک کر کے حدیث دربارہ جرح و ہجو
 ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ ہم۔ ثم عند ابی حنیفۃ یمتد نہ الا وقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے
 نزدیک یہ وقت دماز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فقہ یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان
 اصل نسکائی ہذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رسی کریں
 فقہ اسکا ذکر خلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے رسی کا وقت پورے
 قرار دیا۔ فقہ۔ تا براگہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و دما بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے
 سے دن جاتا ہے۔ فقہ۔ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف
 انہ یصلی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دماز ہوتا ہے۔ فقہ بعد زوال کے نہیں
 رہتا جو کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے قبل الزوال رسی کر لی ہے۔ والحق علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر بحث وہ
 حدیث جرح روایت کرچکے۔ فقہ۔ ان اول نسکائی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی
 کا ایلغی۔ وان اخرا لی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی کے رسی جمرۃ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رسی
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعار۔ بدلیل جرح و ہجو کے حدیث کے۔ فقہ بلکہ ایسے کہ رات بھی
 دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مہوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اس پر بعد از طلوع سے زوال تک وقت
 مستحسن ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز مع اسارت ہے۔ ان صدق۔ اور حنفی نہیں کہ
 رات وغیرہ میں جانی اسارت ذکر کی وہ بغیر ضرر ورنہ منقار و جرح و ہجو کو اسارت نہیں ہے۔ فقہ۔ وان اخرہ اسے
 اشدہ۔ اور اگر اس میں کوئی دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رسی کرے۔ لانه وقت جلس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی
 رسی میں ہے۔ فقہ۔ اگرچہ خاص اس میں مانہ۔ لکن رسی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قرانی لازم آئی۔ عند
 الی علیہ کتاخیر عن وقتہ کیا ہونہ ہے۔ ابو حنیفہ ہم کے نزدیک جرح تاخیر کرے۔ رسی نہ کرے۔ اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وفت۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قرآن میں آئی ہے۔ پھر اس
 بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رہا یا سا گیا اجزاء۔ بعد رمی نہ کیا پھر
 اگر رمی دیکھ کر سوار ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ پھر فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ وفت۔ یہ کہ تاخیر
 میں کیا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہون ہی
 ثبوت ہوا۔ صفت۔ کافی الصبح وغیرہ۔ ادا ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
 بعد حج نہ کر دلا۔ کافی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا اذ فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
 نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیاً والافیرمیہ راکیاً۔ ہر رمی جیسے بعد رمی
 تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ وفت۔ پس دسویں کی رمی حجۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
 حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں حجۃ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور حجۃ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
 الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جبکہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا دو عمارت
 بنا برآکے ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیاً۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ وفت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ وفت۔ اور دوم یعنی جبکہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
 ویان الا فضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ اعداد رحم نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہر اور
 یہی رمی البھار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور نفع تقدیر میں ہے کہ تفسیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی ادلی
 ہے۔ صفت۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد سے مستحب
 کیا۔ ان سوار رمی میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یقیمت یعنی لیالی الرمی
 اور کمرہ کہ رمی کی راتوں میں رات کو نئی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات ہوا۔ کیونکہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم میں رات کو رہے۔ وفت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث مانتہ رو میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
 جو ثابت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یووب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام
 حرم کرنے پر ادا دینے لگے۔ وفت۔ ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرنے تھے چنانچہ منع کرنے کہ کوئی شخص عقبہ کے
 باہر رات گزارے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
 ان راتوں کو میں سونا کمرہ رکھتے۔ بخون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما شئنا
 لا یلزم شئ عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حمد آنسی کے سواے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا
 خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحم کے۔ وفت۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
 نہیں۔ لانہ وجب للیسئل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا یا پھر سنت
 اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ علم کین من افعال الحج فترکہ لا یوجب البھار۔ تو
 یہ فعل کچھ احوال حج سے نہوا تو اس کے ترک سے نقصان ہونا کہنے والا واجب نہیں ہوگا۔ وفت۔ کیا نہیں دیکھتے
 کہ جہاں میں جہد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت
 دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو تنبیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ تنبیہ یا اتفاق واجب نہیں ہے

بعد ہر وقت اللہ ہی کرنے کے وقت نہیں کرتا ہے۔ قال واداکان من الغد۔ تدری کر کے کیا اور جب دوسرا دن ہو
 فہی باہر میں تاہم جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن خاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد
 زوال الشمس کذا کہتے ہیں۔ تو یوم النحر کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ فہی یعنی جس طرح کیا رحون کی
 امار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ قال ان اراد ان یعمل النفر فی الیوم۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہہ چکا جو
 فہی گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یتقیم رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
 صبر کرے تو چاہے کہ روز بھی یوم النحر کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
 ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقى۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الیوم یعنی پہرہ شخص جلدی کرے دودن میں تو اس پر گناہ
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ فہی زمرہ شری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
 لہذا جاہلیت میں لہجے جلدی کو گناہ اور لہجے تاخیر کو گناہ جانتے تھے اللہ تعالیٰ نے ہر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
 رحون کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل ان یتقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے۔ فہی تبرع میں ایک جو آخر ایام تشریق ہے
 ماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
 حضرت مسلمؓ سے یہ بیان کیا کہ جو کچھ دن یوم النحر کو رمی کیا۔ فہی چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے یہ حدیث ہے کہ طواف
 بارت کیا اور وہ جیکہ نظر پڑی یعنی یوم النحر کو پھر مٹی کو داپس جو ہے پس وہاں ایام تشریق کی باتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
 تھے جب آفتاب ٹوٹا اور وہاں جانا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ فی صحیحہ والحاکم۔ شدری نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ منفع
 ہذا زیادت جہاد اور تیل سنت افضل ہے اور بارحون کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تبرع میں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان یفر
 لم یطلع النحر من الیوم الرابع فاذا طلع النحر لم یکن لہ ان یفر ما وجہی کو چلے جائیگا جو از حاصل ہے جب تک کہ جو کچھ روز یعنی
 تبرع میں نہ ہوئی پھر جب نحر طلع ہو گئی تو اس کو چلے جائیگا اختیار نہ ہوگا۔ فہی جب تک کہ جسے مذکر کی رمی نہ کرے۔
 دخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت ہی آ جانے کے۔ فہی نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلتا ہے اور اگر وہ ہے۔ وفیہ طواف
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی مع کا خلاف ہے۔ فہی کیونکہ شافعی مع کے نزدیک جو کچھ دن کی رات ہی شروع
 ہونے سے جو از نہیں رہتا یعنی جب بارحون کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمرؓ سے
 مروی اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے بیان کیا کہ
 فجر طلع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع
 النحر جائز عند الی حلیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی جو کچھ دن میں رمی کو طلع فجر کے زوال آفتاب سے
 پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ مع کے نزدیک جائز ہے۔ و ہذا استحسان احمد یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقال لا یجوز۔
 وجاہ میں نے کہا کہ عدال سے مقدم کرتا نہیں جائز ہے۔ فہی ہی قول مالک و شافعی و احمد ہر مع۔ اعتناء ناہیات
 الایام۔ ہر قیاس و دیگر ایام کے۔ فہی یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ کہ جب پیغمبر ﷺ کو کتاب پہنچ کر کسی نماز دیکھی تو فرمایا: اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرمائے۔ یعنی جب تم جو یہی کو کتاب پہنچاؤ جاوے تو یہی کہہ کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور نہ دل میں اس پر سوچو نہ جہت پر غم و لا نہ لانا کھراشر اخصیفت فی نذر الیوم فی حق الترتک کلان یظہری جو اترنے والی اوقات گناہوں کی۔ اور اس قباس استحصانی سے کہ جب اس روز بالکل رسی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بعد جہاد سے اس روز تمام وقتوں میں رسی چھوڑنے کے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثنائی سرنگا روز اول و دوم کے۔ کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہوتا ہے اور میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رسی نہیں چھوڑ کر بعد زوال آفتاب کے۔ لانا لا یجوز ترک فیہا فقی علی اللیل المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رسی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوتا تو اسی اصل پر رسی چھوڑا جہت کی گئی ہے۔ فقہ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مروی ہے۔ مروی ہے۔ نہ جابہ نہ سے ہم۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع النحر۔ سابعیم النحر یعنی دسویں کو بعد دایسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رسی کا طلع فجر سے ہے۔ فقہ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اسات پر مثل رات کی رسی کے۔ فن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ فقہ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلہا۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رسی کریں۔ فقہ۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس و مرسل عن عمار بن۔ رواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ منع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل نماز کے رسی لکھ کر کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن میں ام سلمہ کے پاس جو خنجر لکھ کر دیا اور کوئی دینی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی یا اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ انما ہذا دنہ نے عمار سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسما ویت الی بکوس الحدیث اس میں ہے کہ ہم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رسی الحجۃ مع۔ اور حنفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسلورنہ لافعل صحیح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حق کے بعد رسی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرض کہ ترتیب مختلف نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حج نہیں تو اس سے مستحب ہے کہ مردوں سے اپنی مائے کے خیال سنو وہ گئے تو کچھ بھی لپیڈ نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہے اور دوسری روایت میں مادی بھول ہوا بعد اسکے محض کہ محمد بن نے خود مائی سے کیا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح ہے بدلیل اس کے جو مصنف رحم نے ذکر کیا۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا حجۃ العقبتہ الا بحیض۔ اور بخاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حجۃ العقبتہ کو نرمی مت کرنا اگر صبح میں داخل ہو کر۔ فقہ۔ رواہ الطحاوی و ابی داؤد و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ منع۔ یہ ان مردوں وغیرہ کو فرمایا جنکو مشرک و کافر یا تھا۔ ویردی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یا شک کہ آفتاب طلوع کرے۔ فقہ۔ یعنی اگر کھانا ہوا۔ ہم کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ حجۃ العقبتہ کو نرمی مت کرنا یا شک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ منع۔ اور دوسری روایت ہے کہ معلوم ہے کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا اور بھول میں ثبوت ہے کہ دونوں حدیثیں تھوڑی سی حدیث کے ہیں۔

اصل وقت اول وقت والا فضیلتہ بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدیل حدیث اول اور اصل وقت بدیل حدیث دوم۔ وقت اول وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا و شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا دے۔
 و تاویل کا دوسری الطیبتہ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم ہر دو۔ وقت یعنی چودھون کو اجازت دی کہ گیا ریحون و بارحون رات میں رمی کر میں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی میں رات میں اپنے اگلے دن کے حاجت میں حتیٰ کہ جب شلا گیا ریحون کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے۔ پس چودھون کو چودھون کے رخصت دی کہ شلا۔ ۱۱-۱۲-۱۳ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد اللہ بن عباس اور عیسیٰ بن عباس کی حدیثوں ضعیفہ میں اور چودھون کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان لیکن الخ وقت الخوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو خوف غزوہ کا وقت ہے۔ وقت جیسا کہ حدیث عزیمت گذری۔ تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رمی تیرتب کے ساتھ خوف غزوہ کے بعد ہے تو محالہ رمی کا وقت بعد وقت خوف کے ہوگا۔ وقت تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چودھون کو آٹھ دسویں رات میں رمی جمرۃ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلئے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفہ حدیثوں سچوں اور چودھون کو رخصت دی تو یہ انہیں تک رہیگی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو عمل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس و عبد اللہ بن عباس و بارہ ضعیفہ کے جو سنا دین انوی بن مرجم منہرک کر کے حدیث و بارہ چودھون کو مایخذ ہوا اور یہ نہیں جائز ہے۔ ہم۔ ثم عند ابی حنیفۃ میتہ نہا الوقت انی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ وقت یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی۔ بدیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ اُس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں۔ وقت اسکا ذکر حق کے بیان میں گندا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ وقت ہمارا کہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و ہما بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے۔ وقت کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف انہ یجتہد انی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ وقت بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے قبل الزوال رمی کر لی ہے۔ والیوم علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ وقت ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی کما فی ظنی۔ وان اخرا الی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجتی نے رمی جمرۃ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعار۔ بدیل چودھون کے حدیث کے۔ وقت بلکہ اسلئے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن بسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اسارت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مستحسن ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز بغیر اسارت ہے۔ اور غرضی نہیں کہ رات وغیرہ میں جان اسارت نہ کرے وہ بغیر غزوہ و در نہ ضعیفہ و چودھون کو اسارت نہیں ہے۔ وان اخرہ اسلئے انہ رماہ۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرے۔ لانه وقت طلوع الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی طلوع ہی کا ہے۔ وقت اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہذا رمی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند ابی حنیفۃ تاخیر و عن وقتہ کما ہو نہ میر۔ ابو حنیفہ دم کے نزدیک چودھون تاخیر کرے۔ رمی نہ کرے۔ اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ فت۔ یکہ جب کسی نسل کو اپنے وقت سے اخیر کر دے تو قرآن ہی اس پر جاری ہے۔
 بتا کر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان ساء ما را گیا اجزاء۔ کہ رمی نے کہا پھر
 اگر رمی لفظ کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ ہوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ فت۔ یکہ تا
 میں کہا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم سے ہون ہی
 ثبوت ہوا۔ مع۔ کافی الصبح وغیرہ۔ ادا ابو یوسف کے آنحضرت علیؓ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس فرض سے سمجھا
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
 بعد حج نہ کر دوں گا۔ کافی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا از فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہوا لہذا ابو یوسف
 نے یہ قیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جگہ بعد رمی
 تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے نہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ فت۔ پس دسویں کی رمی حجرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
 حدیث سے ثابت ہے ادا دیگر ایام میں حجرہ اولیٰ و دوسری کے بعد رمی ہر قویادہ کرے اور حجرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
 الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جگہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا دوا ہے
 بنا برآں کہ ہم مذکور کر چکے۔ غیر رمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ فت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ فت۔ ادا دوم یعنی جگہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
 و بیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ ادا اور ح نے کہا کہ وہ وقت حرۃ الشیطان کا ہے اور
 یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدر میں ہے کہ غیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ
 ہو۔ مع۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے مستحب
 کیا۔ ان سوار رمی میں جو ہم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یحبب یعنی لیالی الرمی
 اور کردہ کہ رمی کی ساتوں میں سات کو مٹی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام ہات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم سات کو رہے۔ فت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث فانشہ رءوسہم کذا۔ اور اس سے صرف سنت
 ہوتا ثبوت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یوذب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مٹی میں مقام
 حرک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ فت۔ ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تہیہ کرنے تھے چنانچہ منع کرنے کہ کوئی شخص عقد کے
 باہر سات گذارے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ مٹی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
 ان ساتوں کہ میں سنا کر رہ رکھے۔ جنوں اشار ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیرہا شیعہ
 لا یلزم شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حد آتی کے سوائے کہیں سات میں را تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ تھا
 خلافاً للشافعی۔ بر خلاف قول شافعی رحم کے۔ فت۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
 نہیں۔ و جب لیسل علیہ الرمی فی ایامہ۔ جاری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
 ان میں قصد ہے کہ حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فکرک لا یوجب الجاہزہ
 یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اس کے ترک سے نقصان ہوا کوئی نہ ہوا۔ و جب نہیں ہوا۔ فت۔ کیا نہیں ہو گئے
 کہ جاس میں عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پونے کی غرض سے کہ میں رہنے کی اجازت
 دی پس اگر رمی میں سات بسر کرنا واجب ہوتی تو علیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سنیہ باتفاق واجب نہیں

مخالفت سنت دوم کہ تم رانی واجب ہو اگر حدود عرفہ سے نکل گیا سم۔ لائے علیہ السلام ذکر بکثرت اور۔ کیونکہ حضرت صلوات
 نے علم اور فکر فرمایا۔ فانہ قال لک عرقہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ سن۔ رواہ الدیلمی سن۔
 نفس وقت بعرقہ سافہ من لیل اور نہار نقد تم حج۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے قاف
 ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ سن۔ رواہ النخعی و سنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ نہ کو نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ منع۔
 الحاصل آپ نے من لیل اور نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ آؤ۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کہ اختیار
 دینے کا ہے۔ سن۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ آؤ اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً
 شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزئ الا ان یقف فی الیوم وجزء من لیل
 اور مالک مع نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ سن۔ اگرچہ بہت خفیف
 بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سرورجی رہنے کا کہ یہ مالک مع یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مگر
 نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات مع ہے۔ سن۔ ولکن التخییر علیہ مارویناہ۔ لیکن محبت امام مالک بہ حدیث
 جو جو ہم روایت کر چکے۔ سن۔ یعنی مجموعہ روایت دہلی و طحاوی و سنن الاربعہ۔ ومن اجزاء بعرقہ ناکما و معنی علیہ
 او لا یعلم انہا عرفات جائز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغار سے بیوش تھا
 یا جاتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ہوا الرکن قد وجد و ہوا الوقوف۔ کیونکہ جو رکن
 ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ سن۔ کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا جال و تھمر اسے خالی نہیں۔ ولا تمنع ذلک
 بالانقطاع عن النوم۔ اور اس کا امتناع بوجہ اغار و خواب کے نہیں ہو گا۔ کہ رکن الصوم۔ جیسے روزه کا رکن۔ سن۔ یعنی
 اس کا کہ دن بھر اغار یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف
 الصلوۃ لا یجوز الا بتقی مع الاغار۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغار کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ و اجمل تغل یا لیتہ
 وہی یست بشرط لکل رکن۔ اور نہ نیت میں نیت کرنا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ سن۔ یعنی اگر ہم
 ہو کہ جب گھر کے و الاعراف سے اسطرح گزرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت نہار ہے بھر کیونکہ
 ادا ہوتا ہو اب دیدیا کہ ان نجانے سے نیت نہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں
 شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے
 اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرات نماز کے مع یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا
 شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہو خواہ بیوش ہو اگرچہ نماز کے مزدلفہ ہے۔ منع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ قابل
 عنہ زحواؤہ جائز۔ اور جبہ اغار کی بیوشی طاری ہوتی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (بلکہ علی الامح کسی نے) حج
 علیہ کہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ سن۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے
 واسطے اصل ہے اور بیوش کے واسطے بلور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جہم سفر نہ ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہو گا۔ دونوں
 احرام آپس میں داخل ہو جائیگے جیسے آپ نے اپنی پسرتا باغ کی طرف سے احرام باندھا ہے۔ سن۔ وقال لا یجوز۔ اور
 صاحبین نے لکھا کہ نہیں جائز ہے۔ سن۔ یعنی بیوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء
 کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسا تا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور
 عنہ مع بالاجماع۔ اور اگر اپنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیوشی طاری ہو
 یا سو جاوے پس جب کو حکم دیا تھا اس شخص اس حال میں اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ سن۔ اور

انہ باتیں کے نزدیک نہیں جائز ہیں مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک اتفاقاً احرام میں سے جو بھی ایسا حال
 اور استیصال والی یا فعال ایچ جائز۔ حتیٰ کہ جب حکم دینے والے کو اتفاقاً ہو یا جاکر اور آئے یا نہ آئے یا اس کے بعد
 احرام جدید کے تو جائز ہے۔ ورنہ اس میں اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اس کی طرف سے جائز و درست
 انکشاف احرام و صاحبین ہے۔ لہذا انہ حکم پر غصہ و لا اذن بغیرہ ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ آئے غدا احرام نہیں باندھا
 اور نہ کسی غیر کا احرام باندھ لینے کی اجازت دی ورنہ یعنی بطور نیابت۔ ورنہ لانا نہ حکم تصریح بالاذن۔ اور یہی اجازت
 نہ دینا اس واسطے ہے کہ آئے صریح اجازت دی نہیں۔ ورنہ یعنی اجازت یا تو صریح ہوگی یا دلالت ہوگی اور میری کوئی صورت
 نہیں میں صریحاً تو مطلقہ ہو۔ والد لانا تعلق علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ورنہ یعنی پہلے جان پہچان
 کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہو۔ وچنانچہ بالاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء۔ اور احرام کی اجازت
 جائز ہو تا بتیسرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ کلیتاً بعرفہ العوام۔ تو اسکو عوام کیسے جانینگے۔ ورنہ اور جب وہ شخص
 یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کہو کہ جائز کہ وہ دل سے یہ بات جانتا تھا کہ بیوٹی وغیرہ
 منع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی روایت کہاں سے ملے۔ وچنانچہ ما اذا فرغ غیرہ بندگان صریحاً۔
 بخلاف اسکے جب آئے غیر کو صریحاً اسکا حکم دیا ہو۔ ورنہ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
 ہے۔ لیکن معنی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر آئے بتیسرے فقہاء یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
 ورنہ انہ لما عقدیم عقد الرقعة فقد استعان لکل واحد منهم فبما یعجز عن مباشرہ بنفسہ۔ اور احرام ابو حنیفہ کی دلیل
 یہ ہے کہ اس شخص نے جب رقیون سے رفاقت کا عقد باندھا تو رقیون میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
 کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ورنہ حتیٰ کہ حفاظت شائع وغیرہ۔ والا احرام ہو المقصود بہذا السفر۔
 اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ورنہ تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فکان الاذن بہ ثابتاً
 دلالت۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ورنہ راجح علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ والعلی
 ثابت نظر الی الدلیل۔ اور علم نظر دلیل حاصل ہے۔ ورنہ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والعلیٰ حکم یدار علیہ۔ اور حکم کا
 مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرآة فی جمیع ذلک کالرجل۔ کما اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانا مخاطبہ
 کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ورنہ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان دانا سے
 صوم صلوٰۃ وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انہ لا تکتشف راسہا۔ عورت اپنی باتوں
 میں فرق ہے کہ عورت ہنسا سر نہیں کھولتی۔ لانا عورت۔ کیونکہ اسلام سر پر دہ کا جسم ہے۔ وکتشف وجہہا۔ اور وہ اپنا
 چہرہ کھولتی۔ لقولہ علیہ السلام احرام المرأة فی وجہہا۔ کیونکہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
 کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ ورنہ رواہ البیہقی والبطرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اور پر گندگی ہے۔ ولو سدت شیئاً
 علی وجہہا وخافیتہ عنہ جائز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر ٹٹائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے کہ کھنکھارے
 عن عائشہ زعم۔ ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ زعم کا فعل مروی ہے۔ ورنہ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ولانا بمنزلة
 الاستیصال کا محل۔ اور اس لیے کہ یہ بمنزلة محل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتہا بالعلیہ۔ اور عورت اپنی آواز
 کو علیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی۔ لما فیہ من القنوت۔ کیونکہ اس میں قنوت ہے۔ ورنہ کیونکہ مرد اس کی آواز نہ نازک نہ سنگین
 نہ بلند نہ گھٹے۔ اس میں جد بھر نے کہا کہ طارے رطل کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور یہی ہی تصور ہے اسکا
 عطاء و سلیمان بن عباس سے روایت کیا کہ علیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ جھونے۔ پھر اس سے نزدیک آکر اگر چاہی تو

اور عورت کی چیزیں باہم وہ محل فقہ ہوا اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو غریبہ و سخت وغیرہ معاملات میں بجا آئے۔
 ہر۔ فائیم۔ ولا تمل ولا تسعی بین البیضین۔ اور عورت محل نہیں کرے گی اور عورت میل سنہ روزہ و سکھو میان دو در
 نہیں کرے گی۔ لائے نخل لبستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے میں محل ٹھانے والا ہے۔ ولا تخلق وکمن
 القصر۔ اور عورت سر نہ موٹے لیکن مکر کرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل جوئی کترے۔ لمار وی ای النبی علیہ السلام
 فی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے
 عورتوں کو سر موٹنے سے منع کیا اور انگوٹھ بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مؤلف نے سے مانت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث
 ترمذی و نسائی میں ہوا اور مادی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہوا اور ابو داؤد و ترمذی و دارقطنی و طبرانی
 نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کتر ہے۔ و لوالہی میں ہے کہ جو چھائی سے بھر ایک
 انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقھا مثلہ لخلق اللہ فی حق الرجال۔ اور اسوجہ سے کہ عورت کے حق
 میں سر نہ اٹا شکہ ہر جیسے مو کے حق میں دائرہ می نہ اٹا۔ ف۔ شد ایسی سیات بگاڑنا جو منہ سے خواہ جسی بغیر سے باہر
 لا کرنے وغیرہ سے۔ و تلبس من الخیط ما بدأ لہا۔ اور عورت سلا ہو جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران و دوس
 کا رنگا ہوا نہ ہو مع۔ اور موزے و زبور پہنے۔ ت۔ د۔ لان فی لبس غیر الخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ غیر سلا ہو پہننے
 میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ تاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو نہ چومے
 نہ کرے جب کہ رہا ان اندام ہو مع۔ لانہا لمنوعۃ عن ماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت نور مردوں کے ساتھ بدن کو
 سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضوع خالیاً۔ مگر اگر عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے نقصان
 سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے و نہ دے کبیرہ اشارہ کرے۔ واضح ہو کہ بیان چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت
 پر عند بعض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف و دعاء میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام
 میں موزے و دستانہ و زبور پہنے۔ واضح ہو کہ جو غشی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً شل عورت کے
 ہے۔ اب بیان ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلیدۃ تخطوا و نذرا و اجزاء صید۔
 امام محمد کے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔
 باین طہ کہ اپنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور بیان سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر
 اسکو تقلید کیا اور کہہ کہ معافہ کیا سن۔ او شیا من الاشیا یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ ف۔ یعنی سوا
 حرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا شکار سے حج و عمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کر کے کہ کو چلایا
 الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ و توجہ تھا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود توجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا
 اور سوم یہ کہ۔ میرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ تقد احرم۔ تو اس شخص کا
 احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلیدۃ تقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس خٹے بدنہ
 تقلید کیا تو اسے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہوا اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جس نے
 تقلید کیا یا جھولی ڈالی یا اشکار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ با ثقات۔ مع۔ میں کتابوں میں کہ لیکن جھول یا اشکار
 سے نہ سب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التکلیف فی اظہار الاچاہتہ۔ اور اس لیے
 کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہری جانا تلبدیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لائے لا یلفظ الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ ہری کی تعلیم
 کوئی نہیں کہ اس سے بے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہ ہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہوا یہ فعل ہر توجہ واجب

دبا کہ - واطعام الاچاقہ قدر کیوں یا افضل کیا کیوں بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی معصی سے ہوتا ہے جبہ قول سے ہو اگر تاجر - فتنہ خلی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے وہاں سے نہیں بلکہ کام کرنے کا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا - چون ہی حج کے واسطے نکالنے کا تعلید بدنہ سے جواب ہو - فیصیر مجرما لا اتصال النیتہ افضل ہو من خصائص الاحرام - تو تعلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے نسل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہو - فتنہ مذاقہ کلبہ یہ ہو کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے نسل کے ساتھ پائی جاوے جس کی خصوصیات سے ہو تو احرام بندہ جاتا ہو - اور تعلید در اصل فلو وہ ڈالنا یعنی شہ گردن میں ڈالنا - وھنقه التعلید - اور تعلید کی صورت - فتنہ اس مقام پر - ان پر بطا علی عنق بدنہ قطعہ نعل او عروۃ مرادۃ اولھا و شجرۃ - یہ ہو کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جونی کا کمرہ یا نسہ عربی جونی کاغذ یا مطرہ کا دستہ یا دخت کی چھال باندھ دے - فتنہ تاکہ شناخت ہو کہ یہ بدی ہو - بدنہ کا بیان آتا ہو - م - فان قلنا وبعثہا - اور اگر اسے بدنہ تعلید کیا اور اسکو بھیجا - ولم یستقما - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم ہو جائیگا - لما روی عن عائشہ ربا انھا قالت کنت اقول قلا کہ بدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا و اقام فی الہ حلالا - کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہو کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدی کی گردن بند ثبئی تھی پھر آپ نے بدی کو بھیجا یا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے - فتنہ رواہ الائمۃ السہ فی الصحاح - فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم ہو جائیگا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر لجاوے - فتنہ پس قبل طے کے محرم نہیں - لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیه بدی یسوقہ - کیونکہ برکت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے رد و رد کوئی بدی نہیں کہ اسکو چلاوے - لم یوجد منہ الا مجرد النیتہ - و تہنیں پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - و مجرد النیتہ لا یصیر محرما - در خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا - فاذا ذکر کہا و ساقا - پھر جب جا کر بدی کو پایا اور اسکو چلایا - او اور کہا - یا بدی کو فقط پایا - فقد اقرنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے لگتی جو احرام کی خصوصیات سے ہو تو محرم ہو جائیگا - کہا و ساقا فی الابداء جیسے جب کہ ابتدا میں بدی کو چلایا - فتنہ اقول اگر نیت نہ تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہوتا نہیں باتوں میں بدنہ کو تعلید کر کے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت ناسک ہو - اور اگر اہلین سے کوئی بات نہ تو تو محرم ہوگا قال الانبی بدیہ المتعہ فانہ محرم حین توجہ - کہا مگر بدی المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - فتنہ یعنی سوا سے بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجا یا اور خود شہر تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے نہ ہو - معتاہ اذا نومی الاحرام - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - فتنہ یعنی نیت اہلین بھی ضرور ہو و ہذا استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدیل استحسان ہو - فتنہ اور قیاساً کچھ غرق نہیں - وجہ القیاس فیہ ما ذکرناہ - اہلین قیاس کی وجہ یہی جو ہم ذکر کر چکے - فتنہ یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی بدی نہیں جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان ہذا اللہ ہی مشرّع علی الابداء و ناسک من ناسک الخ و ضحا - وجہ استحسان یہ کہ بدی متعہ تو ابتدا پر ایک ناسک نہیں ناسک حج کے بوضع شرعی مشرّع ہو - فتنہ یعنی شرع نے اسکو ناسک کا فعال حج میں سے ایک نسل قرار دیکر مشرّع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک نسل ہو - لاندہ شخص بکہ - کیونکہ یہ بدی شخص بکہ ہو - وجیب شکر الجمع بین ادار التسلکین - اور واجب ہو چکا ہے شکر کے طرہ دونوں ناسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے تو فیق طے ہوتا ہے - فتنہ تو لانا کہ بدی متعہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ حاصل کرنے کا ایک نسل تو ربانی واجبہ اب لیے جاتا ہو - وغیرہ قد یجب یا لیس - اور سوا سے بدی متعہ کے کبھی وجہ

بدی کہ کسی نے بدی سے منع کیا ہے تو اسے بدی نہیں ہے۔ اس کا اصل بدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ اجتہاد میں نہیں ہے۔
 کہنے سے صحیح کا ایک فعل ہے بخلاف بدی تمدد وغیرہ کے کہ وہ جہذا وغیرہ سبب کے بدی ہو جاتی ہے اور بدی متعہ مخصوص ایک
 ہے کہ وہ بدی میں منع کیجاوے اور جو کوئی بدی لیجاوے وہ عمرہ کرنے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ
 خصوصیت ہے کہ احرام میں بدی تو ہم نے اجتہاد سے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی ہے نسبت دیگر بدی کے۔ من۔
 قلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے بدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ من یعنی بدی متعہ سے بیکر
 روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو بدی تک ہو بچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ ونی غیرہ تو وقت علی حقیقہ فعل
 اور بدی متعہ کے ماسوا سے بدی میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ من یعنی حقیقت میں
 سوق بدی ہو اور وہ بدی تک ہو بچکر جانا یا پہنچ جانا۔ م۔ اور واضح ہو کہ بدی متعہ میں بھی بکری بہ نیت احرام متوجہ ہو گئی ہے
 محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاوے اور اگر ایام حج میں بدی متعہ وغیرہ دیا
 کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کبھی اعتبار نہیں ہے۔ من۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہو گا یہی
 الروایہ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ بدی القرآن مثل بدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ من
 وہی برہنی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلیل بدتہ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جہول ڈالی۔ او اشعر۔ یا اسکو اشار کیا۔
 من یعنی کہاں چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلہ شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ من یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید
 کیا۔ لم یکن محرما۔ تودہ محرم ہوگا۔ من اگرچہ نیت ہو۔ لان التحلیل لدفع الحجر والبرد والذبان۔ کیونکہ جہول
 ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور کھیون کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ توبہ فعل کو چھ خصائص حج
 سے نہ ہوا۔ من تونیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم ہوگا۔ والا شعار مکر وہ۔ اور اشعار
 مکر وہ ہے۔ من یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فلا یكون من النسک
 فی شئ۔ تودہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ من تو مختص نسک کماں سے ہو گا تو اس سے محرم بھی ہوگا۔ اور صاحبین
 وجہور کے نزدیک مکر وہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعند ہما ان کان حسنا۔ اور
 صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ من لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ
 کبھی علاج کے واسطے اشعار کرتے ہیں۔ من توجب مختص فعل نہو اتو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف
 التعلیل لانه یختص بالبدی۔ برخلاف تعلیل کے کہ وہ بدی کے ساتھ مختص ہے۔ من کسی اور عرض میں نہیں ہوتا
 بھرا اگر ہم یہ کہ جب تعلیل مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تعلیل فقط بدنہ یعنی اونٹ و گاسے
 سے مختص ہے۔ و تعلیل الشاة غیر معتاد و لیس بستہ ایضا۔ اور بکری کا تعلیل کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں
 ہے۔ من یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تعلیل کریں۔ یہی قول مالک رحم ہے۔ بخلاف
 شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث فائشہ رحم میں ثبوت ہے کہ آپ نے بدی ختم کی تعلیل کی۔ مع۔ اقول پس جواب
 یہی کہ ادلہ تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تعلیل کی مگر معتاد نہوئے سے آدمی محرم نہو جائیگا
 اور معتاد ہی تعلیل ہے۔ مع۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے غالباً اشعار سنت کو مکر وہ نہیں رکھا بلکہ جو
 عبادت کے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکر وہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کافی و بسوط
 اشعار میں صاحبان مذہب کے کہان کی جرہ میں اس سے اور شافعی نے مابین جانب کہا۔ فخر الاسلام نے کہا کہ ادلہ شافعی

اور شافعی میں سے بھی زیادہ آتی و این المتذکرہ کا جو اور یہ جامع علماء و صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ وقال الشافعی
 الا افراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ فت۔ یعنی تنہا حج ادا کرنا اور نہ عمرہ ادا کرنا اسلحہ کہ درمیان میں
 صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الام کے عنقریب آؤنگے۔ اور دلیل شافعی جو بسو طین ہے یہ کہ افراد میں نسک
 پڑھنا اور سفر کر رہنا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ نقص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران
 اور مالک رحمہ نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے۔ فت۔ اور افراد سے قران افضل ہے۔ لان لہ ذکر انی القرآن کیونکہ
 تمتع کا کتاب الہی میں ذکر ہے۔ فت۔ بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب الہی میں قران
 کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القرآن رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اسلحہ کہ حدیث میں ہے کہ قرآن
 کرنا اجازت ہے۔ فت۔ چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہو لیکن اس حدیث کا تہہ نہیں ملتا بلکہ شافعی
 کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل ہے کہ آپ نے مفروضہ حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور
 بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین
 عائشہ رضہ سے ہے۔ اور باوجود کثرت ناظرین کے کسی نے عمرہ کو ناقص نہیں کیا۔ اور یہی افراد نعل ابو بکر و عمر و عثمان جو تمتع
 و لان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والخلق۔ اور دلیل دوم اسلحہ کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور
 سفر کا اور خلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ فت۔ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ بائین الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر
 ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے یا نہ آتا ہے۔ اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے
 قرآن کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجہ و عمرہ معا۔ اور ہامی دلیل
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ای آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ فت۔ رواہ الطحاوی واحد۔
 اور حضرت انس رضہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کتنے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک
 حجہ و عمرہ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضہ اس وقت نابالغ تھا۔ صاحب التتبع نے
 جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رضہ کی روایت مذکور ہے ابن عمر رضہ نے انکار کیا تو انس رضہ
 نے پھر روکیا اور کہا کہ ہم کوڑا کا بچھنے میں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک
 حجہ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی
 عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب غر وحل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں ناز و نبیرہ اور
 آمد کہ عمرہ فی حجہ۔ یعنی حج میں عمرہ قرآن کیا۔ ابن حزم رحمہ نے کہا کہ حضرت انس رضہ سے سنوۃ تابعین ثقات نے بالاتفاق
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج و عمرہ کیا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث
 ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عموں کا احرام کیا عمرہ حنیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں
 اور عمرہ جمرانہ اور جو تھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور مصححین کی حدیث
 ابن عمر رضہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور مصححین کی حدیث عائشہ رضہ میں مثل اسکے مروی ہے اور
 اسکی کئی حدیثیں میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے سلام
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رحمہ نے ابن عمر و عائشہ رضہ کی
 روایت سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ با اتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کو حج و عمرہ ہونا
 مروی ہے اور حضرت عائشہ رضہ کو جو تعیم سے عمرہ کرایا نہیں بھی خود صحیح ہے۔ راویہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا پختہ

تبع مذکور ہے کہ بلفظ قرآن تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے منع فرمایا کہ کسی کو عروہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں تک سے منع حاصل کرے۔ یہی قرآن میں قول تعالیٰ فمن تبع بالعمرة الى الحج - سے ہر صورت منع عروہ و حج کا حصول مقصود ہے۔ عروہ ایک احرام سے جگہ نام قرآن رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جگہ نام بلفظ منع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید بن السیب رحمہ سے روایت ہے کہ عثمان بن عفان علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیا ہے جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑ دوں پھر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج و عروہ دونوں کا بلند تعلیمہ کیا۔ یہ مریج ہے کہ منع یعنی قرآن تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تعلیمہ کیا بخلاف اصطلاحی منع کے کہ وہ اول عروہ پر پھر حلال ہو کر انھوں کو احرام حج ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عروہ - دونوں کا تعلیمہ کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا اور بیان حج و عروہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ منع سے قرآن کا لاد و تم منع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے۔ ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عروہ کا احرام کیا سو اے اس عروہ کے جانے حج سے قرآن کیا۔ یہ مریج ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی منع سے ہی قسم قرآن ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے منع و دونوں قسم قرآن و منع پر بستے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد و رد کہ اور بعد ادا سے طواف سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنھوں نے بدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر بدی والے صحابہ رضی اللہ عنہم نے عروہ و حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل بدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور اول منع ہے اور خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ رسول اللہ آپ کے اصحاب عروہ و حج سے منع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں - ۱۲ - یعنی تنہا سے عروہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا جو قرآن و منع ہوا ہے۔ اور دل میں جو کہ منع سے عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا سبوت ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عروہ جمع کریں بلکہ ایام کے شائع اور کفار و روم و غیرہ کے مروجہ ہونے کو بہتر یہ کہ عروہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد رفت جاری رہے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض متقیین نے مریج روایت سے متفق کیا ہے۔ مدینہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار مریج کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ میں ہے۔ فی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عروہ کا اہال کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عروہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجہ او دایع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عروہ کا یا۔ اسناد کے راوی ثقافت ہیں۔ اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہر اس میں زیاد الباقی جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مع فعل اور بزار رحمہ سے اسناد صحیح ابن ابی ہونی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل منع القدر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تعلیمہ کیا تھا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھوں نے ہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تعلیمہ کیا۔ اور اس میں بھی کچھ مریج ہے کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مریج کہتا ہے کہ ظاہر و باطن علم و فہم اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ اچھا سے حال وہ تعلیمہ بن بعض نسخ و بعض سے عروہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تعلیمہ کیا جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے۔

کی احادیث میں پھر دوسری حقیقت میں بھی ربانی جو خواب میں ہوتی ہے حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا نتیجہ کیا جیسا کہ حدیث
 انس رضی اللہ عنہ میں عمرہ کا نقشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولی و احسن ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔
 الحاصل قرآن اولی ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابۃ صحیحہ ہے اور دوم ایسے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے
 حدیث ذکر کی۔ و لانی فیہ جمعا میں العباد میں۔ اور سوم ایسے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج و عمرہ
 کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ و الحرام
 فی سبیل اللہ مع صلوة اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے سے تہجد کی ناز کے۔ ف۔ شاکسی طرف سے
 دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں جو کیدار پیدا رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی
 کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں طبیعہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قائل ترجیح نہیں۔ و التلبیۃ غیر محصورہ۔ اور
 تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جیسے زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر طلحہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور طلحہ حج میں ہزار بار کہا
 تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زاد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہے گی۔ و السفر غیر مقصود۔
 اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ و الحلق خرج عن العبادۃ۔ اور ہاں سفر شکرنا
 تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا ترجیح با ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح
 نہیں ہو سکتی۔ ف۔ یہی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں
 کہ قرآن کرنا عزیمت افراد سے کتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ و المقصود بکاروی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔
 نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول و دعا کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان
 العمرۃ فی الشہر الحج من افجر الفجر۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دور کر دیا کہ
 نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی میں الصفا و مردہ کو صحابہ بوجہ جن کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
 قوله فلا جناح علیہ الا لطوف بها۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ ایام
 مالک نے منع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن۔ جواب دیا کہ۔ و للقرآن ذکر فی القرآن۔ اور قرآن کا ذکر بھی کلام
 الہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قوله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لہ۔ کیونکہ قول الہی و اتموا الحج والعمرة لہ۔ یعنی
 تمام کر دیج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہا من دویرۃ اہلہ۔ ہے کہ اپنے لوگوں کے جو بیرون
 سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی نام کرنا ہوا۔ علی مار ویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم ساتھی میں اسکو روایت
 کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة والالحج۔ قرآن و مجمع اصطلاحی
 و دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو تمتع ہانا اس عمو سے حج کی جانب
 و دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بدو احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر کرنا لاوہی
 قرآن کا ذکر ہے وہ آیت اتوا الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ بیان ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر رضی
 اللہ عنہ میں گذرا کہ آپ نے طواف سعی کے بعد حکم دیا کہ جو بدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا فطر کر کے۔ اس سے
 لگتا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا
 کہ اگر میں پہلے سے سو جا ہوتا جو پیچھے میرے ماہے میں آیا تو میں بھی بدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال چلا
 اس سے یہ مقصود نہیں کہ اسوقت حلال ہو جاتا ہے ہر حلی کہ تمتع ہر جو جاوے بلکہ اسوا سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت
 حرص آپ کے قدم بقدم چلتے ہیں حتیٰ تو وہ آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

مرح بین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے منع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اسد تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف ہی حج الودعی رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا بیسوسین کیا بلکہ حج افضل تھا یعنی قرآن مع سبق پڑھی پڑھی بسر کر دیا۔ فافهم۔ اور کوئی دیکر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے طہرہ کہ بیت الحقیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکبین پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں ہر روایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اس افراد عمرہ کو نہ سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتدا سے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا طریقہ بیان کیا۔ اور چونکہ اصح مذہبی قول میں آپ کے قرآن کیا تو آپ کی سنت سے منع لوگ ترک کر کے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا۔ رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ قاعودہ و تامل ہم۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے۔ اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح میں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعجیل ہے۔ و شفت کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صحت محمودہ ہے۔ و استدانتہ احرام من المیتات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دیکھا رکھنا میتات سے لیکر۔ الی یفرغ منها۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے۔ و اسطرح احرام کی اسذبت بھی محمود ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا۔ اس کا کتبہ میں بیان کر چکا۔ و لا کذلک التمتع۔ اور تمتع میں یہ بات نہیں ہیں۔ فکان القرآن اولیٰ منہ۔ تو تمتع سے قرآن اولیٰ شہرا۔ وقیل الاختلاف بیننا و بین الشافعی۔ اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف۔ و اسطرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بننا و علی ان القارن عندئذ لطف طوافین ویسعی سعین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کرنے والوں طواف اور دوسری کرے گا۔ و عندہ طواف واحد و سبعا و احدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا۔ و اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ کرے بلکہ ایک ایک ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی۔ اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کین شیخ ابن الحاج نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و تمتع سے طواف قدم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی مفاد مردہ میں اوپر چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دوسری میں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ نافع جدا۔ ہم۔ قال وصفۃ القرآن ان یمل بالعمرة والحج معا من المیتات۔ تدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میتات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے۔ و تبلیہ کہے۔ و یقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے۔ و دکانہ احرام کے۔ اللهم انی ارید الحج والعمرة فیسروا لی و تقبلوا منی۔ الہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان فرماوے اور دونوں مجھے قبول کر لے۔ و اسطرح ایک بیج و عمرہ کہے۔ ن۔ لان القرآن ہو الجمع بین الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من قولک قرئت الشی بالشی۔ ماخوذ ہے تیسرے اس محاورہ سے کہ قرئت الشی بالشی۔ و یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ۔ اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ۔ اذا جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے۔ و کذلک لافہ او دخل جمعة علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط۔ اور یوں ہی قرآن ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار سو پیر طواف کر چکے۔ و یعنی اول احرام عمرہ کا پیر چار سو پیر کے میں داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات بن سے چار پیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پیرے رکن اور نصف سے
 نائیمین اور عمرو بھی طواف ہے تو عمرو ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے بن اسوقت حج کی نیت کر لی تو گنہگار
 عمرو نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا۔ و نہ کیونکہ
 اگرچہ طواف ہر لیکن سات پیرے چار سے کم پیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذ لا اکثر منها قائم۔ کیونکہ سات
 پیرے بن میں سے زیادہ پیرے ابھی باقی ہیں۔ وحشی غرم علی ادا انھا یسال التیسیر فیہا۔ اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کر سکا
 قصد کرے تو اسے تعالیٰ سے دونوں کی ادائیگی آسانی مانگے۔ و قدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ امداد ادا کرنے میں عمرہ کو حج
 پر تقدم کرے۔ و کذلک یقول لیک بعمرۃ و حجۃ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لیک بعمرہ و حجۃ معا۔ و نہ یعنی دعا
 کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بتدریج کہ پہلے عمرہ پھر حج
 کہے۔ لائے یبدأ بافعال العمرۃ فلذلک یبدأ بکسرہ۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبان بھی عمرہ کا ذکر
 شروع کرے۔ و ان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعا و تلبیہ میں حج سے
 پہلے کیا تو اسکا مفاد فقہ نہیں ہے۔ لان الواو للجمع۔ کیونکہ واد (یا اور) واسطے جمع کے ہے۔ و نہ تو معنی یہی ہو گئے کہ
 حج و عمرہ جمع کر دنگ۔ پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پہلے ادا کرے۔ و لونی قلیبہ و لم یدکرہا فی التلبیۃ
 اجزاء۔ اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوۃ۔
 برقیاس فار کے۔ و نہ کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبان کی تضرع نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتداء رکعت
 باللبیت سبقتہا شواطیر مل فی الثلث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے یعنی طواف تقدم
 نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت السراکسات پیرے ان میں سے چلتے ہیں پیرے میں رمل کرے۔ و نہ
 کیونکہ ایک بعد سہی ہے۔ ویسعی بعد ہا بین الصفا والمروة۔ اور بعد سات پیرے دن کے مفاد مردہ کے درمیان سہی
 کرے۔ و نہ ہا افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے۔ و نہ یعنی طواف و سہی۔ چونکہ قرآن ہے تو ابھی حق یا قصر
 کر کے احرام سے باہر نہیں ہو گا بلکہ احرام سے رہے شتم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف التقدم پہلے شواطیر
 ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف التقدم کرے سات پیرے اور بعد طواف کے سہی کرے۔ کیا بیانا
 فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ و یقدم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے ادا کرے۔
 و نہ پیچھے حج کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاؤں
 عمرہ کے ساتھ حج تک۔ و نہ پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو اختتام قرار دیا امدیہ تمتع میں ہے۔ و القرآن فی معنی التمتع۔ اور
 قرآن یعنی تمتع ہے۔ و نہ تو قرآن میں بھی تمتع کے قریب ہو گی۔ اور سابق متفق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے
 قرآن و جمعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا و منصوص ہے۔ و لا یعلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ
 و حج کے درمیان میں حلق یا تقصیر نہ کرے۔ و نہ یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سہی ہے حلق و قصر نہ کرے و نہ
 احرام سے باہر ہو جائیگا۔ اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان فلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اسوقت
 یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ و انما یعلق فی یوم النحر کیا یعلق المفرد۔ اور فارن تو حلق قطع یوم النحر یعنی دو دن
 کو کرے جیسے تمتع کرنے والا مؤذنا ہے۔ و یحلق بالحق عندنا لا بالبیح کیا تحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا
 حاصل کرنا حق کے ساتھ ہر سے نزدیک نہ حج کے ساتھ جیسے تمتع مال حلال ہونا ہے۔ و نہ یعنی جیسے تمتع مال
 احرام سے نکلنے کے لیے حق کرتا ہے اسی طرح فارن بھی حق سے حلت حاصل کر لے نہ فرج سے حلی کرنا فرج کر کے نوشین پیرے

کوئی چیز احرام میں منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ثم ہذا مذہبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ و
 قال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فن۔ کہ قارن۔ بطواف طواف واحد اویسعی سبیا واحدا۔ ایک طواف
 اور ایک ہی سعی کرے۔ نقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یم القیامۃ۔ کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام
 کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا۔ ولان بنی القرآن علی التداخل حتی الشفی فیہ تلبیۃ واحدۃ
 وسفر واحد وخلق واحد۔ اور اسلئے کہ قرآن کا مبنی تو داخل ہے ہی حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک خلق
 پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا۔ فن۔ یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک
 رہ گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف نبی بن سعید طوافین وسعی سعین قال لا عمر بدیت لستہ نیک۔ اور
 ہماری حجت یہ کہ جب نبی بن سعید تلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رنہ نے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی
 راہ پائی۔ فن۔ اسی طرح طواف کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رحمہ نے روایت کیا اور سنن اربہ و صحیح ابن جان و مسند
 احمد و اسحق و طحاہسی و ابن ابی شیبہ میں بھی ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رنہ نے مجھے فرمایا کہ تو نے
 اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رنہ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف
 و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا امد اسناد برواہ ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن
 مسعود رنہ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القرآن ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو
 دوسری عبادت میں ملانا۔ فذلک انما یتحقق باء العمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صحت میں متحقق ہوا کہ
 ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تدخل فی العبادات المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جو
 عبادتیں بذات خود مقصود ہیں انہیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ فن۔ رہا سفر و تلبیہ و خلق کا
 تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ فن۔ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچنا افعال
 عمرہ یا حج ادا کرے۔ والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کننا واسطے تحریم کے۔ فن۔ یعنی اسوای عبادت و اسکی جائز چیزوں
 کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نازنین تکبیر تحریم ہے۔ والخلق للتحلل۔ اور مؤذنا باندھنے
 تحلل ہے۔ فن۔ یعنی احرام سے نکلنا میر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منداوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ تو ملے
 واجب ہوگا یا نہیں روزے یا حج مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست بندہ الاشیاء بقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ
 و خلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ فن۔ تو انہیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
 ہے اور خلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ فن۔ کہ کبھی ارکان میں تداخل
 نہیں ہو سکتا۔ الا قرمی ان شفعی التلویح لایتد اخلان و تحریم واحدہ یو دیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
 کے دو دو گانہ یعنی چار رکعت باہم تداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریم سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں۔ فن۔
 تو جو چیز کہ تحریم ہو وہ وسیلہ ہو وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت تداخل نہ ہونے ورنہ دونوں دو گانہ تداخل ہو کر صرف
 ایک دو گانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ کر دون دو گانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہم۔ رہی حدیث کہ قیامت تک
 حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ عرض نہیں کہ حج میں تداخل ہو گیا بلکہ۔ ومعنی ما رواہ۔ معنی اس کے جو رعایت کی
 و نخل وقت العمرۃ فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ فن۔ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
 ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف تہم مع سعی
 حج پھر یہ دو وقت عمرہ وغیرہ کے طواف حج قطعی اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ و حج کا

ہو جائے تاہم جیسا کہ پہلے بیان کیا۔ وگناہ جو زیور سبع البیضہ جو زیور سبع البقرۃ۔ اور علیہ ادرث کا ساتواں حصہ جائز ہو گا۔
 ساتواں حصہ بھی جائز ہے۔ فتنہ یہ اسوقت کہ قرآن کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یدفع صائم ثلثۃ ایام فی الحج وایام فی
 الحج پاس وہ لو کہ نوج کرے یعنی غیر ہو تو روزے رکھے نہیں روزہ کے حج میں۔ فتنہ تو لا محالہ عزم تک ختم کرے پس ساتویں
 و آٹھویں دونوں یعنی۔ آخر ما یوم عرفۃ۔ آخری روزہ یوم عرفہ ہو۔ و سبقتہ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روزہ کے جب
 اپنے اہل میں واپس آوے۔ فتنہ اگرچہ کہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج و سبقتہ اذا رجع
 تک عشرۃ کاملۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی بھر جو کوئی نہ پادے تو اس پر واجب ہے روزے میں ایام
 کے حج میں اور سات ایام کے جب تک نہ تو۔ یہ دس پورے ہوئے۔ فتنہ یہ آیت اس کے حق میں جو عمر کو کر کے حج تک متنع یعنی
 متنع ہو۔ فالتنع وان ورد فی التمتع فالقرآن مثله لانه مرتفع باداء التسلکین۔ پس نہیں فرقان اگرچہ متنع
 کے حق میں وارد ہو تو قرآن بھی شل متنع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں تک یعنی حج و عمرہ سے متنع ہے۔ فتنہ کہ قرآن
 آیت کے متنع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج دافع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والہر اذ باج و اسرار علم وقتہ
 لان نفسہ لا یصلح طرفا۔ اور حج سے مراد و اسرار علم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال میں) اس لائق نہیں کہ روزے
 رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ فتنہ تو اس صورت میں رفت احرام کا اشغال روزی تعدد عشرۃ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے
 یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۱۰-۹-۸-۷ کی ہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ فتنہ
 تاخیر کرے اور۔ ان ایوم قبل یوم الترویہ یوم الترویہ و یوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے
 ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی
 کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیر الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو موم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس میں
 سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامنا بکۃ بعد فراغہ من الحج جائز۔ اور اگر ساتویں روزوں کو کہ
 میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیما مضی عنہ۔ اور معنی یہ کہ
 ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ منوع ہے۔ فتنہ پس حج سے فراغت منسبت ہے اور اپنے
 اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فتنہ
 کہ کہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں شرط بر رجوع ہیں۔ فتنہ یعنی بقولہ تعالیٰ و سبقتہ اذا
 رجعت۔ تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا۔ الا ان نیوی المقام فیمنہ یجوز یہ لتعذر الرجوع۔ مگر اگر کہ
 وہ شخص کہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اسوقت جائز ہو گئے جو وہ واپسی متعذر ہوئے کے۔ ولنا ان معناہ رجعت
 عن الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعت کے معنی یہ کہ رجوع کر دیم حج سے۔ اسی فرعون۔ یعنی حج سے خارج ہو جاوے۔ فتنہ اور سابق
 میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بشرط عادت ہے۔ اذ الفرائض
 سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے خارج ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ فتنہ پس سبب و حقیقت
 حج سے فراغت ہے۔ فکان الا اذا بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد اور حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے
 فتنہ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا تو اسی لئے سے ہوا تھا
 سات ادا کر لیا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ گندہ کہ تین روزہ ہے ایام حج میں عرفہ تک
 رکھے۔ وان فاء الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جانے رہے۔ حتی انی یوم النحر۔ ہاں تک کہ یوم النحر و یوم النحر
 دن آگیا۔ فتنہ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الہم۔ کچھ اس کے نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔

یعنی جب میسر ہو تو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد نذرہ الا یام لانه صوم موقت فیقضى الصوم رمضان۔
 اور شافعی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے نذرہ رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے
 تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضاء کرے۔ وقال مالک یصوم فیما نقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثہ ایام فی الحج۔
 اور مالک رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق میں یہ روزے رکھنے کے بدلے تو وہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو بدی نہ پاوے تو تین
 روزے ایام حج میں۔ وندوا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ فت کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولما انشی المشہور
 عن الصوم فی نذرہ الا یام۔ اور ہماری محبت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ فت اور چونکہ یہ نذرہ
 مشہور ہے۔ فت فقید بہ النص۔ تو یہ نص اس مانع سے مقید کجائیگی۔ فت یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق
 کے مراد ہونگے اور اگر تم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ اویدخلہ النقص۔ بان ذرک
 میں نقص داخل ہوگا۔ فت کیونکہ ایام تشریق میں مانع ہے۔ فلا یتاوی بہ ما وجب کا ملا۔ تو ان ناقص روزوں
 سے وہ ادا ہو گئے جو کامل واجب ہوئے۔ فت بہر صورت ایام تشریق میں کافی ہوئے۔ اگر کہا جاوے کہ مانع ایام
 تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و منہ کے روزوں کے ہر بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ مانع مزج ہے اور یہ وہم غلط
 اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضاء کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولایودی بعد بالان الصوم بدل۔ اور بعد
 ایام تشریق بھی قضائیں کیے جاویں گے کیونکہ صوم تو بدی کا بدل ہے۔ والابدال لا یغصب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں
 قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ فت اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی
 منہر ہوگی۔ والنص حصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ فت تو اس وقت
 کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کمان سے
 قائم کوئے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الہم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و
 عن عمر بنہ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاة۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنا
 حکم دیا۔ فت یعنی قارن بدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی بدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبوطین نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں
 ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں
 مگر اسکو جس نے بدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ صوم متبع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر بدی نہ پائی
 اور روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار فقید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے مانع
 مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف معافی کا قول غیر مشہور کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔
 فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اسے بدی نہ پائی۔ التحلل وعلیہ
 وہان۔ تو وہ حلال ہو جاوے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں۔ دم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ فت یعنی قرآن کا
 شک ہے۔ و دم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ بدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت اور
 عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل الفکارن مکہ۔ انداگر
 قرآن والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ فت اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ تو توجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کی طرف
 متوجہ ہوا۔ فت یعنی بیقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقصد صلاہ فیضا العبرۃ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک
 کرنے والا ہو گیا تو قوت عرفہ کے ساتھ۔ لانه فقد رعلیہ اداہ۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا سخت رہ گیا۔ لانه یحیی

بانیہ افعال العمرۃ علی افعال الحج و ذلک خلاف المشرع۔ کیونکہ بعد حج کے عمرہ لدا کرنے میں وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشرع ہے۔ فس۔ بلکہ مشرع یہ کہ اول عمرہ اور اسیر بنا سے حج ہو۔ ولا یصحیرہ انضا بمجر و التوجہ۔ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا ہوگا۔ فس۔ اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یا نہ تک کہ بعد زوال ہو نہیجے۔ الکانی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہیں۔ اور یہی ظاہر روایت صاحبین سے ہے۔ ہواصحیح من مذہب ابی حنیفہ الیضا۔ ہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے۔ فس۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر نہ کو ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر روایت ہے۔ والفرق لہ بینہ و بین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا۔ اور امام رحمہ کے واسطے فرق درمیان قارن توجہ عرفہ والے کے، در درمیان ظہر برز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر متناکب بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر۔ یہ کہ جمعہ کے مسئلہ میں اداسے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے۔ فس۔ یعنی فاسعد الی ذکر الاسر۔ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسیر متوجہ ہو یعنی اسکو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجہ فی القرآن والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قرآن و تمتع کے مسئلہ میں اداسے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو مانع ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ فس۔ پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا و محال ہو گئی۔ قتال و سقط ہنہ دم القرآن۔ کہا اسی کے زور سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی۔ فس۔ کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پالنے کی توفیق پر تھی۔ لانه لما ارتفعت العمرۃ لم یوفق لا دار النسیکین۔ کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونوں حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی۔ فس۔ تو شکرانہ کی ہدی گئی۔ وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد المشرع فیہا۔ اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی ہوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں مشرع کرنے کے۔ فس۔ اور عمرہ میں مشرع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیہ قضاء وایا۔ اس پر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی۔ لھتھ المشرع فیہا۔ ہوجہ عمرہ میں مشرع صحیح ہونے کے۔ فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا۔ فس۔ محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداسے فسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے۔ یون ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے جمع۔ اگر حج کے لیے طواف سعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف سعی کی تو پہلا طواف سعی عمرہ کا اعداد و سراج کا اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ صفت۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے۔ تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرنا ہی مگر دوا احرام سے۔ شیخ متقی نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیارۃ حصہ طواف عمرہ کا یا ام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو یا ام حج سے پہلے یا انھیں یا ام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے و صفت صحت بدون اسکے کہ عمرہ و حج کے درمیان میں امام صحیح کرے۔ الفتح۔ امام بیہقی نزول۔ اور امام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے۔ اور یہ اسی تمتع میں ہو گا جس نے ہدی کو چاہا نہ ہو اور اگر لہنے ہدی چاہی ہو تو وہ اگر وطن میں آ جاوے تو بھی اسکا امام صحیح نہیں ہو گا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد سراج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے۔ فس۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ ح۔ وعن ابی حنیفہ ان الافراد افضل۔ اور ابی

۱۔ عمرہ کے واسطے واجب ہوتا ہے۔ ۲۔ شہر کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ۳۔ لان المتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ شہر کا سفر
تو عمرہ کے واسطے واجب ہوتا ہے۔ ۴۔ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ ۵۔ والمفرد سفرہ واقع لعمرتہ۔ اور
افراد باندھے لا سفرہ کے لیے واجب ہوتا ہے۔ ۶۔ شہر کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ۷۔ مگر مصلیٰ نہیں کہ مقصود سفرہ اسے حج ہو اور احرام
عمرہ کا پہلے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ ۸۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ ۹۔ شہر اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفرہ کے کہ وہ صرف وسیلہ
ہے۔ ۱۰۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع شایبہ قران ہو گیا۔ ۱۱۔ شہر اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ تو قران سے
افضل تمتع بالعمرة الی الحج میں ہدیٰ شکر یہ مخصوص تمتع ہے۔ ۱۲۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ ۱۳۔ شہر
جو افراد میں نہیں ہے۔ ۱۴۔ وہو اراۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ ۱۵۔ شہر یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
کے واسطے ہو بلکہ۔ سفرہ واقع لعمرتہ وان تخللت العمرۃ۔ تمتع کا سفر واسطے حج کے واجب ہے اگرچہ در بیان میں عمرہ آگیا ہے
تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ ۱۶۔ لانتاج الحج۔ کیونکہ عمرہ و حج کا تاج ہے۔ ۱۷۔ تخیل المستحبین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور سبکی
طرح سبکی کے در بیان میں سنت آجاتی ہے۔ ۱۸۔ شہر جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنہ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ ۱۹۔ والمتمتع علی وجہین تمتع یسوق المدی و تمتع لا یسوق المدی۔ اور تمتع دو طرح پر ہے
ایک وہ تمتع جس نے ہی چلائی اور دوم وہ تمتع کہ جس نے ہدیٰ ساتھ نہیں چلائی۔ ۲۰۔ ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین
فی سفر واحد من غیر ان یلم بالبلد ینتہا المدا صحیحاً۔ اور تمتع کے معنی اتفاد حاصل کرنا ایک سفر میں دونوں نسک یعنی عمرہ
و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے در بیان میں اپنے اہل کے ساتھ امام مسیح پارسے۔ ۲۱۔ ویدخلہا اختلافات
بینہما ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں بلکہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ۲۲۔ وصفۃ ان
یتبندی من المیقات فی اشہر الحج فی عمرہ بالعمرة۔ اور تمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ ۲۳۔ یعنی نقطہ۔ ویدخل مکہ۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہو۔ ۲۴۔ شہر اگر ایام حج سے
پہلے داخل ہو تو حلیہ یہ ہے کہ مہر کرے حتیٰ کہ ایام آجادیں۔ ۲۵۔ فخطوف لہا ولیسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
کی۔ ۲۶۔ اور اسی قدر سے عمرہ تام ہو گیا۔ ۲۷۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قمر کرے۔ ۲۸۔ فہو حلال ہونے کے لیے
ہر دہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی تمتع ہوگا۔ ۲۹۔ من۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ۳۰۔ فہو حلق یا قمر کرے۔ ۳۱۔ ونبأہو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ ۳۲۔ شہر
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ ۳۳۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ ۳۴۔ بکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا۔ ۳۵۔ یعنی سال جو ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے
سودا کو آگے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روزہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال نبی تعذیب قضا کا
عمرہ کیا طواف وسعی وحلق کے ساتھ اور نفعہ صحاح میں معذرت ہے۔ ۳۶۔ مع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک ہم نے کہا
کہ عمرہ واسطے پر حلق سر نہیں ہے۔ ۳۷۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے۔ ۳۸۔ وجہنا علیہ ماروفنا۔ اور ہمارا
حجت امام مالک سے اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ ۳۹۔ شہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث
ظاہرہ رتبہ روایات سننے کے کہ مردہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترا مارا ہے اور ظاہر ہے کہ مردہ کے پاس صرف
عمرہ میں ہونا صحیح نہیں۔ ۴۰۔ مع۔ وقوله تعالیٰ مخلیقین رسولکم الا یتزلزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ تو قران سے

تحقیق رکعت آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرنا چاہتا ہے کہ تم پہنچو کہ حلق کرنا۔
 ہوا آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کیلئے ہے۔ منہ جیسا کہ تھوڑی دیر پہلے تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء
 میں حلق سر واقع ہوا۔ ولا یطأ لکاحان لما تحجج باللبیۃ کان لما تحلل بالحق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ
 تہیہ سے تحریم ہوئی تو حلق غلط اسکی تحلیل ہوئی جیسے حج میں ہے۔ و یقطع التلبیۃ اذا ابتدأ بالطواف۔ اور تلبیہ قطع کرنا
 جب طواف شروع کرے۔ منہ یعنی ایک کنا طواف شروع کرتی ہی موقوف کر دے۔ وقال تالک لما وقع بصرہ
 علی البیت۔ اور تاک سے نہ کہ تاک جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ منہ تلبیہ قطع کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ
 البیت۔ کیونکہ عمرہ توبیت البیت کی زیارت ہے۔ و تتم بہ۔ اور نظر کرنے کے ساتھ ہی زیارت ہو رہی ہوتی ہے۔ منہ
 ہر تلبیہ نہیں۔ و لئلا ان یلبی علیہ السلام فی عمرہ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور چنانچہ دلیل یہ کہ اگر عمرہ
 صحابی ابیر علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اُسد م قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ منہ یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ اس جہاں
 نے کہا کہ آپ عمرہ میں یون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی و صحہ داؤد و نبوہ۔ و لان المقصود ہوا الطواف فی قطع
 عندا قضاہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ طواف ہو پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرنا۔ و لئلا یقطع
 الحاج عندا قضاہ الحجی۔ اور اسی جہت سے حج والا ہی جزا العید شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرنا ہے۔ منہ گویا عمرہ
 کہ رمی تلبیہ طواف ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حج میں دو توف بھی رکن ہر گز نہ کہ کما جادے کہ دو توف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہوتا
 کسی طرح جو رکن ہوا طواف داخل و فیہ نظر فافہم۔ م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال و یقیم بکعبۃ حلالا۔ کہا کہ اور کہ میں
 حلال ٹھہرا ہے۔ لانه حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ منہ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
 احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالیوم من المسجد۔ ہر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج
 کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ شمس۔ باہر جانا ضرر نہیں بلکہ کہ سے اور کہ میں مسجد الحرام میں دو گانہ پڑھ کر افضل ہے۔ و
 الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلازم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں
 من۔ بلکہ افضل ہے۔ لانه فی معنی المکی۔ اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ و میقات المکی فی الحج الحرم۔ اور
 کی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ منہ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعم۔ علی ما بینا۔ بناہر آگے ہم بیان کر چکے۔
 منہ آخر فصل موافقت میں۔ و فعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانه مودع۔
 کیونکہ مودع کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرتل فی طواف الزیارۃ و یسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف
 زیارت میں رتل کرے گا اور بعد طواف کے سعی مفرد مردہ کرے گا۔ منہ کیونکہ یہ طواف اقدم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔
 لان بد اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانه قد سعی مرتہ۔ ہر طواف افزا
 والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ منہ بعد طواف قدم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہر حتی کہ اگر مفرد نے بعد
 طواف قدم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور تمتع چونکہ کی کے مانند ہے تو طواف قدم اسکے حق
 میں سنت نہیں بلکہ مفرد و قادن کے لیکن تمتع کرے تو جائز ہے۔ و لو کان ہذا الممتع بعدا احرم بالیوم طواف سعی
 قبل ان یرجع الی منی لم یرتل فی طواف الزیارۃ و لا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس تمتع نے حج کا احرام باندھ کر
 منی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو یعنی بطور حج از منی رتل کے تو طواف زیارت میں رتل نہیں کرے گا اور نہ اسکے
 بعد سعی کرے۔ لانه قد اتمیٰ ذلک حرمہ۔ کیونکہ وہ دیکھا سعی کر چکا۔ منہ اور طواف میں رتل کر چکا۔ اور اس سے
 کہ چھوڑ دینا ہے۔ و علیہم السلام۔ و تمتع پر تمتع کی فریاد واجب ہے۔ لکن الذی طواف کا بدیل آیت کے جوہر ہے

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ فـ یہ معراج الہیہ میں موجود ہے۔ والی من التجلیل۔ اور التجلیل کا اصل کوئی
 سے بتر ہے۔ لان نہ کوئی کرائی کتاب۔ کیونکہ اس کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اس لیے کہ تجلیل کا تکرار
 کرنے کے لیے ہے۔ فـ کہ یہ ہدیٰ ہر اور کوئی دوسرا قائم نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور مجول والا تار بیت کے لیے
 ہستی ہوتا ہے۔ ویطی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرمات تقلید الہدیٰ والتوجہ علی سابق
 اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدیٰ کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ توجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا اس کو
 ان یعتقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بتر ہے کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ فـ لہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔
 پھر ابو حنیفہ دالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی واحد و مجبور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ دگاسے بالاتفاق۔
 مع۔ ویسوق الہدیٰ وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدیٰ کو ہانکے اور یا کٹنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے
 کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی السلیقۃ و ہر یا تہ تساق میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فدائے
 میں احرام باندھا اور آپ کی ہر یا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ فـ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت
 ہے۔ ولانہ ابلغ فی التسمیۃ۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ فـ یعنی تقلید ہدیٰ سے منع
 اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدیٰ اقیاد نہ کرے فـ
 یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فیہذ یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف
 ومحمد۔ تدوری سنے کما اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسف ومحمد کے نزدیک۔ فـ یعنی منع کی ہدیٰ اگر کبھی و بھڑی ہونو
 اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ دگاسے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے
 اور ہمارے شیخ نے لکھا کہ گاسے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و مجبور کے نزدیک گاسے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجو بدنہ کا اشعار
 کو ناقول صاحبین و مجبور علماء ہر۔ بایہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلاثہ و مجبور نے اس کو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ
 سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کا اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عبادت یا کسی
 فرض کے ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھی
 ہو کہ اونٹ لاکو ہان محل شیطان ہے۔ کمانی الحدیث اس کو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں
 کلام آتا ہے۔ ولایشعر عند ابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ فـ احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع
 کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارنے کو گوشت تک چیر دینا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔
 فـ یعنی ابو حنیفہ مع کے نزدیک۔ والا اشعار ہوا لا دمار بالبحج لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جمع کے ساتھ خون کو
 کرے۔ فـ اور اسی سے شرح میں منقول ہے۔ وصفۃ ان لیشق سناحہا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ لاکو ہان بھارت
 بان یلعن فی اسفل استام من الجانب الایمن۔ باین طو کہ دائیں جانب کو ہان کے اسفل میں نیزہ سے چنکا
 فـ کہ جمع ہو کر خون نکلے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم و فیوین ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہا رے
 شاخین مشائخ اتند خمر الاسلام و فیوینے کہا۔ والا شبہ ہوا الا لیسر۔ اور حق بات سے زیادہ مشابہا بیان فتح کو ہان کا
 لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب البصار مقصود اولی جانب الایمن اتفاقاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے بائیں جانب ہاتھ مارا کیا اور دائیں جانب اتفاقاً تھا۔ فـ تحریر اس کی درجہ اول یہ کہ اونٹوں کی طرف
 کے حضور میں ٹائی جاتی ہیں دائیں ہاتھ میں بھرو لیکر آپ نے نماز کے بائیں جانب ہاتھ بھرتا پھر تکلیف دہی تھا
 مارے اونٹ کو دائیں کو ہان میں مارے تو بائیں طرف چہرہ ادا ہے۔ دوم بیکر بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلیٰ نے ابن عباسؓ

روایت کیا۔ ہاں اسناد کو حدیثاً صحیحاً حدیثاً یزید بن ہارون حدیثاً شعبہ بن الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حنفی یمن کہ یہ سب صحیحین کے مادی ہیں۔ ام۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ یمن نے اسکو ابن علی کی کتاب میں دیکھا اگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دایمن جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطن نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہے لیکن ابو یعلیٰ نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ اور مالک نے منع سے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہی کرتے تو دو تعلیم سے تقلید کرتے اور اسکے دایمن جانب اشارہ کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما بحر حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مع۔ یمن کتاہون کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دایمن جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوصاً جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں یمن پس شاید کہ بحسب موقع محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دایمن جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ ام۔ ولیطخ سنا ما بالدم اطلما۔ اور آگاہ کرنے کو ہر مذہب کا کوہان خون سے آلودہ کر دے۔ و ہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ و ف۔ یعنی کوہان چیزنا۔ مکروہ عند ابی حنیفہ۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ و عند ہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ و عند الشافعی سنہ۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ و ف۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ لانه مروی عن النبی علیہ السلام عن الخلفاء الراشدين۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے۔ و ف۔ توبہ آپ کی سنت اور چاروں خلفائے کی سنت مجتمع ہو کر ہو گئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر صاحب اہل علم کا عمل ہے۔ اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجانی رحمہ نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولما ان المقصود من التقليد ان لا یساج اذا ورد ماؤ او کلا او یسود اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے مقصود یہ کہ بد نہ کو لکھا اور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا یا جاوے جب گم ہو جاوے و ف۔ کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ بدی ہے۔ و انہ فی الاشعار اتم لانه الرعم۔ اور یہ معنی تو اشار میں بت پورے ہیں کیونکہ شعاع خوب لازم رہتا ہے۔ و ف۔ اور تقلید کبھی کردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجه یكون سنہ۔ پس اس راہ سے آثار سنت ہوگا۔ و ف۔ یعنی اول ہکو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضہ جتہ کہ نہ مثلہ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ و ف۔ یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔ فقلنا جسد۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ و ف۔ یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس نقد پر ہے کہ اشعار مثلہ ہے لیکن معنی رحمہ نے انکار کیا اور ابن الامام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ باطل سنت رہا۔ کہا ذکرہ الامام اسبیجانی رحمہ۔ ولابی حنیفہ انہ مثلہ و انہ منہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے منع وارد ہوئی ہے۔ و ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے۔ اور ابو داؤد نے سمعہ رحمہ سے اور احمد و حاکم نے ابن عمر رحمہ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و میرو بن شعبہ سے اور طبرانی رحمہ نے طبرانی رحمہ نے قریظ اور ابو یوسف کے مثلہ کرنے لاندہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ و لو وقع التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہو۔ و ف۔ در بیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمعوم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کر دیتی ہے۔ و ف۔ لہذا مثلہ کی احادیث مزج ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔ و ف۔ چوتھا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر نہ جواب دیا کہ۔ اشعار الغنی علیہ السلام نصیاتہ الہدی لان

المشركين لا يضمنون عن تعرضهم الاكبر - اعترض علي السمرطيه وسلم كاشا كذا ما هي في حفاظت کے لیے تھا كذا كذا
 دگ بدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باور رہے مگر اشار سے - فت - اعتراض جو کہ حمزہ اودع میں کوئی مشرک
 میں نہ تھا جو اب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہو - مع - میں کتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں
 خلفاء و صحابہ - ابن العمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثل نہیں ہر کیونکہ ہر زخم مثل نہیں ہوتا بلکہ غلط وہ کہ جس سے خلقت میں ہر
 پیدا کیا دے جیسے کان ناگ کا ثنا آئیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو قتل نہ کرنا مثل ہوگا حالانکہ قریب ہوا جب ہر اودع جانور
 کو دایع دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو حسی کرنا بدرجہ اولی مثل ہو گئے حالانکہ جائز ہیں - منع - اور اگر تسلیم کیا جادے تو ہوا ضرر
 نہیں کیونکہ مثل سے مانت کرنا سال فزودہ احد سے ہوا اشار کرنا دسویں سال حمزہ اودع میں ہر پس چار مہینہ کہ
 مانت مثل منسج ہر یا ایک تول شخصیں ہو سکتی ہو - ہر تقدیر اشعار سنت نکلا - لفظ امام طحاوی رحم وغیرہ نے قول امام
 ابو حنیفہ رحم کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رحم نے کہا - وقیل ان ابی حنیفہ رحمہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ
 ابو حنیفہ رحم نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار کر دہ کہا - لمیا القتم فیہ - ہر ہر ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں - فت یعنی
 زخم گہرا رہے تھے - علی وجہ مخافت منہ السراپہ - ایسے طہ پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - فت خصوص جہاز
 کی گرمی میں زخم ساری ہو کر بدی کی ہلاکت تک پہنچتا دس اسکو ردک دیا - ابن العمام رحم نے کہا کہ یہی محل اولی ہو - و
 قیل انما کرہ اشارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابو حنیفہ نے صرف اسکو کر دہ رکھا کہ تقلید ہر اشعار کو ترجیح سمجھو - فت
 بلکہ تقلید اولی ہوا لیکن اشعار بھی سنت ہر پس خلافت یہ کہ مجاہدین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
 افضل ہو - ہر چو کی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہ رحم پہ تشبیح کرے وہ فاسق بدکار ہو اگرچہ ہم ابو حنیفہ رحم کو معصوم نہیں جانتے
 میں ہم - حال فاذا دخل کتہ طواف وسعی - قدوری نے کہا ہر جب متبع کہ میں داخل ہو کو طواف وسعی کرے - ویزا
 للعمرة علی ما بینا فی متبع لایسوق الہدی - اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہر جیسا کہ ہم ایسے متبع کی صورت میں ہیں
 ہر ہی نہیں چلائی ہر بیان کر چکے - الا انہ لا یحل حتی یحرم بالبحر یوم الترویج - مگر متافرق ہر کہ ہر چلائے والا متبع و بعد
 عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویج کو حج کا احرام باندھے - فت جیسے قارن مگر اسکا احرام پہلے سے ہوا
 ہو - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استعذرت لما سقت الہدی ولجعلتها عمرہ وتحللت منها -
 بدلیل قول حضرت علی السمرطیہ وسلم کے بعد طواف وسعی و عمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو بھیجے
 اب ظاہر نہ ہوتا میں ہر ہی کو نہیں چلا تا مادہ میں اسکو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا - ویزا یعنی التحلل عند سوق
 الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہر حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے - فت یعنی جب سوق الہدی کیا
 ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا - اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متبع تھے بلکہ قارن تھے لیکن ہمارے پاس نہیں
 ہو کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہوتا منسج ہو - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب کو کہنے کو فرمایا جگو حلال ہو جانے کا
 حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا یا حج میں منع اور قرآن کے ساتھ سب طبع جائز ہو اور یہ ان صحابہ
 کے فعل سے پیدا ہوا کہ قرآن کا ثواب مع ثواب نماز و ہجرت کے حاصل ہو - فانہم - واسر تعالی اعلم - م - و بحرم بالبحر
 یوم الترویج کا بحرم اہل کہ - اور عمرہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے پہل کہ باہر حین - علی ما بینا - بنا بر اگر ہم بیان
 کر چکے - فت کہ وہ مانند کی کے ہو - و ان تقدم الاحرام قبلہ جائز - اور اگر یوم الترویج سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہو
 و ما قبل المتبع من الاحرام بالبحر کما فی الفضل - اور متبع جب قدر حج کا احرام جلدی باندھے و بعد عمرہ کے) تو دوی افضل
 ہو - لانہ من السارعة ذریا وہ المشتقة - کہو کہ اس میں سارعت اور زیادہ ہفت ہو - فت اور ہماست باقتدار

دیا دلی مشقت کی آفتل ہو۔ ورنہ الانفیلۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس تمتع کے حق میں بھی جس میں
 ہی جلائی ہو۔ و فی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ جلائی ہو۔ و۔ یعنی دونوں اس انفیلت میں
 ہر ایک میں۔ و علیہ دم۔ اور اس تمتع پر بھی قرآنی ہے۔ و ہودم التمتع علی ما یبہا۔ اور یہ قرآنی تمتع کی ہر اس بنا پر کہ ہم یہاں
 کر چکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرام۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حل ہو گیا
 و۔ یعنی سوائے دونوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق یحل فی الحج کا بسلام فی الصلوۃ فیحطل
 بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کراچ میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام پر تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال
 ہو جائیگا۔ و۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد دونوں عمرہ کے
 جلع کیا تو اس پر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں
 انہی میں۔ علیٰ ہذا اگر بعد دونوں کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چیز قیمت واجب ہوگی۔ و۔ و لیس لاہل مکہ تمتع ولا قرآن
 و انما لهم الاقراء خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قرآن ہے اور ان کے لیے نقطہ مروج خاص ہے۔ خلافاً للشافعی
 بر خلاف قول شافعی رحمہ کے۔ و۔ ان کے نزدیک کی کو قرآن تمتع کہہ دین۔ لیکن اس پر قرآنی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قرآن
 میں ما کہ ما حمد کا قول ہے۔ ع۔ و الحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن ابلہ عاقری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر
 حجت قول انہی عزوجل ہر ذلک لمن لم یکن انہ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہر جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہ ہوں
 و لان شرعاً للترفہ باسقاط احدی السفرین۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے
 ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ و ہذا فی حق الاقانی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ و۔ یعنی
 جو موافقت سے باہر رہنے میں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ و من کان داخل المواقیت۔ اور جو
 شخص کہ موافقت کے اندر رہتا ہے۔ و۔ یا موافقت میں ہے۔ فهو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلۃ مکہ والے کے ہے۔ حتیٰ لا یجوز
 له تمتع ولا قرآن۔ حتیٰ کہ اسکے واسطے تمتع و قرآن نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ و قرن حیث یصلح لان غیر
 وجہ متباعدیتان فصیر بمنزلۃ الاقانی۔ بر خلاف کی کے جب کہ وہ کوئٹہ کو نکل گیا اور وہاں سے قرآن کیا تو صحیح ہے کہ
 اس کا عمرہ و حج دونوں یقانی میں تو وہ بمنزلۃ اقانی کے ہو گیا۔ و۔ یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوئٹہ گیا اور اگر وہاں
 شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قرآن صحیح ہوگا کذا قال المحبلی۔ قرآن کی قید ایسے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ یعنی رخصت کے بعد
 نزدیک ایام حج میں اگر کسی نے عمرہ کیا تو بلا کر اہت صحیح ہے لیکن تمتع کی نفیست نہیں ہوا۔ ع۔ و اذا عاد التمتع الی بلدہ
 بعد فراقہ من العمرۃ۔ اور اگر تمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو واپس آیا۔ و لم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔
 حالانکہ آٹھ سو فی بیس نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا۔ و۔ اگرچہ وہ نوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لہذا الم
 بالہ فیما بین النسکین الما ما صحیحاً۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں ایام صحیح کر لیا۔ و۔ یعنی
 بدون سو فی بیس کے اپنے وطن واپس آیا۔ و بعد لکس بطل التمتع کذا روی عن عدۃ من الثمالیین۔ اور اس کے
 سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ و۔ چنانچہ حمادی رحمہ نے اسکو مسجد میں
 السیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم بنی سے روایت کیا۔ تمتع یہ اس وقت کہ سو فی الہدی نہ کی ہو۔ و اذا ساق
 الہدی فالمامہ لایکون صحیحاً ولا یبطل تمتعہ۔ اگر اس نے سو فی بیس کی ہو تو اس کا ایام صحیح ہوگا اور تمتع باطل ہوگا
 عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد بطل لہ اذا ہما السفرین۔ اور اس
 نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ و حج کو دو سفروں میں نہ کیا۔ و لہذا ان العود مستحب علیہ و امام علی رحمہ التمتع لان

امام علی رحمہ التمتع لان

السوق من التحلل فلا يصح للمأمة - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر لازم ہے یعنی شرفاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سو فی الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا امام بھیج نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ امام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ - لان اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکا اختیار پر تمتع نہ رہیگا اگر اسوقت بھی حلال میں ہو سکتا۔ بخلاف الکی اذا خرج الی الکوفہ۔ بخلاف کی کے جب وہ کوئٹہ کو نکل گیا۔ و احرم لعمرہ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا۔ - فن۔ بدو ن حج کے۔ و ساق الہدی اور ہدی کا سو فی بھی گیا۔ جب تک کہ یکن متمتعاً۔ تو بھی تمتع نہ ہوگا۔ - فن۔ کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے۔ لان العود ہنا لک غیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے۔ - فن۔ کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ - فصیح المأمة بالہ۔ تو اسکا امام اپنے اہل میں بھیج ہو گیا۔ - فن۔ پس تمتع جاتا رہا۔ یہ سب اسوقت تھا کہ احرام عمرہ یا مہج میں سے ادائے تکبیر ہو۔ و من احرم بعمرہ قبل اشہر الحج۔ اور جس نے حج کے مینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا۔ فطاف لہما اقل من اربعۃ اشواط۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ - فن۔ یعنی ۳۔ پھر بے تک۔ حتی کہ طواف پورا نہ ہو تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ - ثم دخلت اشہر الحج۔ پھر حج کے ایام آ گئے۔ - فن۔ یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اُس نے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتمہا۔ پس عمرہ تمام کیا۔ - فن۔ یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی۔ و احرم بالحج۔ اور حج کا احرام باندھا۔ لان متمتعاً۔ تو یہ شخص تمتع ہوگا۔ - فن۔ کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے۔ احرام باندھنا۔ لان الاحرام عندنا شرط فصیح تقدیمہ علی اشہر الحج۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے جس حج کے مینوں پر اسکو مقدم کرنا صحیح ہے۔ - فن۔ یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ و انما یعتبر اداء الافعال فیہا۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ اداء ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو۔ و قد وجہ الاکثر۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی اداء پائی گئی۔ - فن۔ ایام حج میں۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی۔ و لا اکثر حکم الكل۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ - فن۔ گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ و ان طواف لعمرۃ قبل اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لیے ہوں۔ - ثم حج من عامہ ذلک۔ پھر اسی سال میں حج کیا۔ - لم یکن متمتعاً۔ تو وہ تمتع نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ اسکو ہر ایک کتاب علمہ ملیگا مگر تمتع کا وجہ ادائے کسی قربانی نہ ہوگی۔ - لانه ادعی الاکثر قبل اشہر الحج۔ کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا۔ - فن۔ حالانکہ ایام حج میں ضرر ہے۔ اگر کوئی خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا۔ جواب دیکھ۔ و ہذا لانه صار بحال لا یفسد نسکہ بالجمع۔ یہ اس واسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جمع کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ قربانی لازم ہوگی۔ المبسوط جیسے بعد وفوف عرفہ کے جمع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ - ع۔ فصار کما اذا حلل منها قبل اشہر الحج۔ تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا۔ - فن۔ پس تمتع فاسد ہے۔ و مالک یعتبر الاقام فی اشہر الحج۔ اور امام مالک رحمہ اللہ تمتع ہوجانے کے لیے ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں۔ - فن۔ اکثر کا اعتبار نہیں کرنے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یا کہ ایام حج آ جاوین پھر حج کرے تو تمتع ہو جاوے۔ - الشیخ انصاف الرازی مع۔ و الحجۃ علیہ ما ذکرناہ۔ اور مالک پر حجت وہ چیز مذکور کر چکے۔ - فن۔ کیونکہ حکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ - و لان الترفق باداء الافعال۔ اور حجت یہ بھی دلیل ہے تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے۔ - فن۔ یعنی تمتع دونین باہم عمرہ سے حج تک جیسے کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔ ج۔ والتمتع المشرق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج۔ اور تمتع وہ ہے جس نے
ترقی پایا یا مہج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ ف۔ تو ضرور ہو کہ ایام حج میں دونوں کا ادا
کرنا مستحق ہو۔ واضح ہو کہ ابتدا سے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ ق۔ مال و اشہر الحج شوال
و ذوالقعدۃ و عشرین ذی الحجۃ۔ تعدد ہوسکتا ہے کہ حج کے جیسے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجۃ کے ہیں
ف۔ حتیٰ کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن البصاۃ
الثلثۃ و عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی جہاد ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس
سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زیادتیاں
کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی
نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے
مع۔ ولان الحج لغیوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا
ہے۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ مع بقاۃ الوقت لا یحقق الفوات معلالۃ وقت باقی ہونے
کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ و ہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے
کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد۔ شہران و بعض الثالث لاکل۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تباہی ہو نہ پورا
ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نہ ہر تو کامل تین ماہ ضرور ہوئے لیکن ملک مع کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر
ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف
حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے۔ م۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا
جائز احرامہ و انعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافاً لاشعری
خاتمہ بصیر مہربا بالعمرة۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے
ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لائے رکن عندہ۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ ف۔
اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ و ہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ ف۔
جیسے لاز کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو
قاسم ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ ولان الاحرام تحریم اشیاء و ايجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند
چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ و ذلک یصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔
ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و ہذا کا تقدیم علی المكان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانتہ موافقت سے
مقدم احرام کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے موافقت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔
قال و اذا قدم الکو فی بعرة فی اشہر الحج و فرغ منها و خلق و وقصر۔ امام محمد نے جامع منہجین کہا اور جب کوئی کوئی
ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر خلق یا قصر کیا۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ کما و البصرۃ دارا۔
پھر اپنے گناہ بصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کو نہ بن زمین آیا۔ و حج میں عامہ ذلک۔ اور اسی
سبب میں حج ادا کیا۔ نہو تمتع۔ نہو شخص تمتع ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ بعد اوسے حج کے ہی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول
اول صورت۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے کہ میں رہ کر تمتع ہونا۔ طائفة ترفیق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر
الحج۔ اس لیے ہر کہ اسے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے۔ واما التثانی۔ اور سہی عورت دم۔ فت۔ جب کہ بعمرہ بن اقامت کر کے حج سے تمتع ہوا۔ فقہین میں بالقرآن
تو کہا گیا کہ یہاں اتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ فت۔ کہ وہ تمتع ہے یہ قول امام ابو بکر البصامی الرازی کا ہے۔ کما فی الحج
کیونکہ جامع منبرین بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہ۔ اور کہا گیا کہ تمتع ہونا قول ابی حنیفہ مع ہے۔ وعندہما
لا یكون متمتعاً۔ اور صاحبین کے نزدیک تمتع نہیں ہوگا۔ فت۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ فت۔ لان التمتع من یكون
عمرہ یتقانی وجہتہ یکتہ۔ کیونکہ تمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ یتقانی ہو اور اسکا حج کی ہو۔ فت۔ یعنی عمرہ کا احرام پہننا
سے لاوے اور حج کا احرام کرے باندھے۔ ولسکاہ ہذا ان یتقانیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
عمرہ و حج یتقانی ہیں۔ فت۔ کیونکہ حج کے لیے بھی یتقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان المسفرۃ الاولی قائمہ۔ اور ابو حنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یرجع الی وطنہ۔ جہاں کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ فت۔ حالانکہ
وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بعمرہ میں ہے۔ وقد اجمع کہ لسان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہوئے
فت۔ پس وہ تمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ فت۔ بعد ادا کے حج کے اور کرے۔
فان قدم لعمرۃ فاسد ہا و فرغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر
کیا۔ فت۔ چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر سہی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر
کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اخذ البصرۃ دارا۔ پھر شہر نے لا گھر بنا لیا بعمرہ کو۔ فت۔ یعنی یتقات کے پار کسی شہر کو سوئے
وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ فت۔ یعنی تقا کیا۔ وجع من عامہ۔ اور اسی
سال حج کیا۔ کم یکن متمتعاً۔ تو تمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہ حج۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ہو تمتع لانہ انشاء
سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ تمتع ہے کیونکہ یہ ایجا و سفر ہے۔ فت۔ یعنی جب کہ بعمرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع
کیا۔ وقد تفرق تبسکین۔ اور حال یہ کہ آتے دوسک کی توفیق پائی۔ فت۔ پس تمتع ہوا۔ ولہ انہ باقی علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہ مع کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو ٹھہرے اپنے سفر اول پر باقی ہے
فت۔ اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دوسک صحیح طہر پر اسکو حاصل نہ ہوے حالانکہ تمتع وہی کہ سفر واحد
میں دوسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی اہلہ۔ پس اگر واپس ہوا کہ وہ اپنے وطن کو ٹھہر گیا ہو فت۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ ذلک یكون متمتعاً فی قولہم جمیعاً۔ پھر ایام حج میں آتے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو مہینوں اماموں کے قول میں وہ تمتع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجا و سفر ہے
لا تماء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے۔ فت۔ جب کہ وطن کو ٹھہر گیا۔ وقد اجمع کہ لسان یحییان
فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دم میں اسکے لیے دوسک بطور صحیح بسر ہوے۔ ولو یقی بکثہ۔ اور اگر وہ کہ میں ٹھہر گیا۔ فت۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بعمرہ کو نہیں گیا۔ فت۔ یعنی یتقات کے پار کسی سفر میں سوئے وطن
کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ۔ حتی کر حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا۔ فت۔
تو ہر ایک کا ثواب ہا و لیکن۔ لا یكون متمتعاً بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق تمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرہ یتقانی و اسفر الاول
انہی بالعمرة و فاسدہ۔ کیونکہ اسکا عمرہ کہ یہ پہلا سفر نو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لاہل کتبہ۔ اور ان کے
کے لیے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ فایجاد فسد۔ اور جس شخص ستوج کے مہینوں میں عمرہ
کیا اس سال حج بھی کیا اور اسی میں سے ہنگامہ کرے۔ فت۔ یعنی حج کا وہی پہلا سفر اول ہے کہ اس سال

یہ کہ اگر وہ عورتیں ہیں مگر ادا سے افعال کے ساتھ۔ ف۔ لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے
کہ احرام جمع و خوشبو و لباس سلاہ و اپننا و اعتدال کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر
واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں قصد کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا
رہے ہم۔ و سقط دم الممتنع۔ اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی۔ لہذا تم تفریق با واد نسکین صحیحین فی سفرۃ واحده کیونکہ
اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ و اذا تمتعت المرأة۔ ادا اگر عورت نے تمتع کیا۔ ف۔
یعنی ایام جمع میں عہدہ ایک احرام سے ادرج دوسرے احرام سے جمع کیے۔ اور اس پر تمتع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاة۔
پس عورت نے بقر عید کی قربانی کی۔ ف۔ جو مالک نصاب پر واجب تھا کرتی ہے۔ کم یخرج من دم الممتنع۔ توبہ قربانی
بسکو ہدی الممتنع سے کافی نہ ہوگی۔ لہذا ات بغیر الواجب۔ کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے
ف۔ کیونکہ واجب توبہ ہی الممتنع قربانی کرتا تھا اگر اس نے تو گھر کی قربانی ادا کی۔ و کذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد
فہم۔ کہ اگر اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تو گھر کی قربانی کر دی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ و اذا حاضت المرأة عفت
الاحرام انقضت واحرمات وصنعت کما یصلحہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبيت حتی تطهر۔ اور جب احرام کے وقت
عورت حائض ہو گئی تو غسل کر کے احرام ہاندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کر چکے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ
بيت اسرار طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہو جاوے۔ لحدیث عائشہ رحمہا بن حنین حاضت بسرف۔ بذیل حدیث
عائشہ رحمہا کے جب کہ موقع سرف میں حائض ہو گئیں۔ ف۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا۔ رواہ البخاری
و مسلم عن عائشہ وجابر۔ و لان الطواف فی المسجد۔ اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واجب ہے۔ ف۔
ان مسجد میں حائض نہیں داخل ہو سکتی۔ و الوقوف فی منازعہ۔ اور وقوف عرفہ تو جبل میں ہوتا ہے۔ ف۔ وہاں حائضہ
حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عہدہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ مگر جو شخص غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی۔ جواب دیا۔ و ہذا
الانقضاء للاحرام لا للصلوة فیکون مفیداً۔ اور غسل کرنا احرام کے لیے ہر زمانہ کے لیے تو مفید ہوگا۔ ف۔ اور
یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رحمہ کی حدیث مسلم میں قصہ اسامہ رحمہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں نفاس
و نفاس دونوں کا ذکر ہے۔ کما رواہ ابوداؤد و الترمذی معنی۔ فان حاضت بعد الوقوف و طواف الزیارة۔
اور اگر عورت حائضہ (یا نفاس) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارة کے۔ ف۔ تو صرف طواف الوداع باقی رہا۔
مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ۔ انصرفت من مکہ ولا شئ علیہا الطواف الصدر۔ وہ مکہ سے زحمت ہو جاوے
اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق
لکھا۔ لہذا علیہ السلام شخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ
عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے۔ ف۔ چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس رحمہ
سے اور ترمذی و نسائی کے حدیث ابن عمر رحمہ سے روایت کیا۔ اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ مع۔ و
من اتخذه مکہ داراً فلیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنا لیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔
لہذا علی من یصدر۔ کہ وہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صاف ہوگا۔ ف۔ یعنی کہ سے وطن کو واپس ہوگا۔ پس
اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنا لیا اس سے حدیث نہیں رہا۔ الا اذا اتخذ داراً بعد احل التفرغ الاول۔ مگر جب کہ
کسی نے مکہ کو گھر بنا لیا ہو۔ ف۔ یعنی بارہویں ہی ایام کے بعد چنانچہ اس پر طواف الوداع
واجب ہے۔ و نفاس والی عورت کا یہ حکم ہے کہ وہ بھی طواف الوداع کرے۔ ف۔ اسکو کفری دفعہ رواہ

و صاحب ایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویرو یہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکے
 امام محمد رحم سے روایت کرتے ہیں۔ فہم جناحہ استیجابی و صاحب المنظور و صاحب التعلیل نے لکھا کہ امام محمد رحم کے
 نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دہی کہ
 ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے۔ سمیع۔ لانه وجب علیہ بدخول وقفہ۔ کیونکہ
 طواف الصدر اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت سدا کی آجائے کے۔ فہم کیونکہ اس وقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اٹھنے کے میں
 تو من کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی
 نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط ہوگا۔ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فہم دالہجہ ہو کہ علماء نے آخو مسائل میں
 لفظ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد
 ضمنی ہوتا ہے تو بعد اسکے کہ گئے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ دہم ہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الہی میں
 جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ تصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو
 نتیجہ میں ثواب ملتا ہر حال حاصل ہے قافم فاد نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام روج افراد اور عمرہ اور قرآن و نیت سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ
 آدمی سمجھ جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں منوع ہے یا افعال راجح میں کوئی تصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج باہر ہو
 ناسد ہو جاتا ہو اور کون جرم خالی ہوتا ہے یعنی قربانی بڑی یا جھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہو اور جرم کے مرتب
 و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ و اذا طیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ
 واجب ہے۔ فہم تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گل باب
 کا پسول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م منع۔ پس بدن میں لگانا حرم ہے اور سو گھنٹا ہمارے نزدیک مضافۃ بین خلاف
 لیسافعی۔ لہذا درج۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضو کا طماننا زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پھر
 ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ و ذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس
 و الساق و الفخذ و ما اشبه ذلک۔ مثل سر و ہڈی و مان و جوار کے مانند ہے۔ فہم جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ
 خوشبو خوشبو سے پورا عضو طیب کیا۔ اور اگر بت خوشبو خوشبو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو میں
 بت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ محیط وغیرہ منع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور رکٹ ابو یوسف کی روایت میں
 اور خطی میں اختلاف ہے اور مخالفت عام ہے خواہ بدن ہو یا اندر یا جامہ یا بھوننا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے
 یعنی کپڑے میں باندھنا بھی ردائیں ہے۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بت لگ گیا تو اس پر دم و نہ
 حدتہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطاری کی دکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر طیل و کثیر لا یمیتا عرف پر پر در نہ
 جو شخص اس میں قبلہ ہوا خود اسکی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے نہ طیل ہے۔ اور ہر محیط سے ایک بالشت طول و عرض داخل
 طیل ہے خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر یا نہ لگائی اس سے مضافۃ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگائی تو بالاعتبار
 اس پر کثیر نہیں ہے۔ بالی اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑے
 تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ گمانی انتفی من محمد رحم و مصنف رحم کے کلام سے ظاہر ہو اگر پھر عضو یا نہ حتیٰ کہ تمام بدن تک ہے۔

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر دو کفار سے ہیں۔ مع۔ اگر شمع بسوق الہدی ہو تو یعنی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الہنایۃ شکال شکال بالارتفاق اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف۔ یعنی ارتفاق کامل سے۔ وذلك فی العضو الکامل۔ اور پورا ارتفاق ہونا عضو کامل میں ہے۔ ف۔ محترم علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم سے واجب ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف مجلسوں میں ملے تو ہر بار کے لیے کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو نازد ہو تو دم۔ مدہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا جائے دیا ہو شیخین کا قول ہے۔ مع۔ وان طیب اقل من عضو فعليه الصدقة۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اسپر صدقہ ہے۔ نقصور الہنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدره من الدم اعتبارا بالخبر بالکمال اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا یقینا جزد کے کل پر۔ ف۔ یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چارم ہو تو چارم دم ہے۔ و فی المنقعی انه اذا طیب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالخلق۔ اور منقعی میں ہے کہ اگر محرم نے چارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے۔ ف۔ یعنی چارم سر شد انا بنزد کل کے تو چارم عضو کو مطیب کرنا بنزد کل کے ہے۔ ونحن تذکر الفرق بینما من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے دسر شد انے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ پس منقعی کا قیاس شیمک نہیں ہے۔ اگر قرعہ کی دو اور میں مرہم وغیرہ کا نور داسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر ایک سے زمرے قرعہ میں بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھانہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال نصف سے ہوا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر شلار کن اسود کو ہاتھ سے جھو اکہ اسپن سے بت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور در اگر گرم ہو تو صدقہ ہے۔ البسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مع۔ ثم واجب الدم شادی بالشاة فی جمیع المواضع الانی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوا کے۔ وجہ کے۔ ف۔ یعنی ہر جرم حسین کہ جراتہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوا کے۔ تذکرہ ہانی باب الہدی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی انہیں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروضہ کو حالت جنابت میں کیا دم حیض میں بوم نفاس میں کیا ہو۔ چارم بعد ذوق عوفہ کے جامع کر لیا ہو تو چار دن صورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چارم کو ذکر کیا تو باحیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مع۔ و کل صدقہ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ ف۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرة۔ جو مقد نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی مقدار حسین مذکور نہیں ہے۔ فہی نصف صلح من پر۔ تو وہ جگہوں سے نصف صلح مراد ہے۔ الا ما یجب تقبل القمۃ والجرادۃ۔ سوا کے اسکے جو کہ جون و شیر مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ ف۔ کہ اسپن کچھ صدقہ دیدے جتنی چاہے۔ کذا روی عن ابی یوسف۔ ابی اسامی ابو یوسف رحمہ سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ شیر سے ایک چھوٹا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسه بغير غسل فیه دم۔ امام محمد نے لکھا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں خمار سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری کافی ہے۔ لانه طیب قال علیہ السلام الخضاب طیب۔ کیونکہ خمار خوشبو ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خمار طیب ہے۔ ف۔ اسکو

طبرانی نے اس کے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا۔ اسکی سند میں عبد اللہ بن مسعود
 راوی کی تصدیق کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن علی سے مروی ہے اور طحاوی
 اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری سند سے روایت کیا۔ اور اسکی توثیق حدیث انس رضی اللہ عنہ کی آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کو خوار کے لشکر کو پسند تھے۔ رواہ احمد۔ پس حدیث جنت قوسی ہے۔ اور مالک و شافعی و احمد کے نزدیک
 خوار طیب نہیں اور اسکا استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ولیعہد مطہرات تمہیں کہ خطاب حاصل کیے ہوئے
 تمہیں خوار کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تمہیں۔ جواب یہ کہ اسکو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی نے
 اسے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیا جائے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خطاب کرتی تمہیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا
 بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مزنی کے مقابلہ میں اسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مفع
 پس ثابت ہوا کہ سر من خطاب خوار سے دم لازم ہے۔ چون ہی اگر عدت سر یا ہاتھ میں مندی لگا دے تو اسپر دم واجب
 ہے۔ گمانی الفتح۔ وان صار طیبہ فطیبہ وان۔ اور اگر سر طیبہ ہو گیا (یعنی مندی سے طیب کیا کہ بال جم گئے) تو اس
 مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی۔ دم للطیب و دم للتعطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ
 ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا ہاتھ خالی رہے اس کا بھی مندی کو طیب کے برابر
 ف۔ و لو خضب راسہ بالوسمۃ لاشی علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو دسمہ سے خضب کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔
 ف۔ اور یوں ہی عمدت دسمہ ایک درخت کی قبایع خضب کے کام میں لائی جاتی ہیں مع۔ لاناہلیست لطیب
 کیونکہ دسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ میں کتابوں کہ اگر دسمہ میں مندی ملاتی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
 ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ وعن ابی یوسف انه اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
 الصداع فطیبہ الجوار یا اعتبارا نہ یطلق راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب عجم نے اپنے سر کو دسمہ سے خضا
 کیا بوجہ دوسرے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو
 کے۔ لیکن یہ اسوقت کہ سر یا چارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ و ہذا هو الصیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے
 ف۔ یعنی بقا بل غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے و میں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالائینی
 موجب الدم ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند دینا سے طیب کر لینا منع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ ہوتا
 کہ دسمہ محل خلاف کے جو ہا دسمہ اور اگر ایسا نہ تو اسپر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ بان ابو حنیفہ سے سند
 کیا گیا کہ اس میں بھی حدتہ دے۔ مع۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ و یحییۃ۔ پھر واضح ہو کہ موطا میں امام محمد نے سر کو
 داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی خوار کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگا دے تو کفارہ ہے اور فقہاء اسلام نے تعویج
 کر دی۔ ل۔ و اقتصار علی ذکر الراس فی الجماع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں مرن سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ول
 علی ان کل واحد منہما مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوتی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے۔
 ف۔ پھر فریقین کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگا دے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہو گا جب کہ مجلس
 واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے طحہ ہو گا۔ م۔ قال ابن یزید فطیبہ دم۔ اور اگر زمینوں کا تیل لگایا تو اسپر کفارہ
 الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ و قال علیہ الصدوق۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر
 حدتہ واجب ہے۔ ف۔ خواہ بالون میں یا شمال کرے یا بدن میں الا یصل مع۔ وقال الشافعی اذا استعمل
 فی الشعر فطیبہ دم لازما لاشعث و الا لیسع لہ فی غیرہ فلا شی علیہ لاعدلہ۔ اور شافعی نے لیسع کے کہا کہ اگر اسنے

روغن زیتون کو مال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہر دو چہرہ انگہ کی دہر کرنے کے اور اگر اسکو سہارے یا لون کے
 استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر انا من الاطعمہ - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ بنفشہ زیتون
 کھانے کی چیز دن سے ہر وقت نہ آرائش ہے - الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الہوام و اذاتہ الشفت - لیکن
 اتنی بات ہے کہ اسکے لگانے میں ایک طرح کا اتفلاخ ہے یعنی چون مارنا لے دہر انگہ کی دہر کرنے کے - فکانت ہما چہ مضمون
 پس اتنا اتفلاخ ایک ناقص جرم ہوگا - فت تو صرف صدقہ لازم آویگا - ولابی حنیفۃ اندا اصل الطیب - اور
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے - فت یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالبہ بنائی جاتی ہیں تو جو
 چیز کہ غالبہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا اثرا مانع کرنے
 سے واجب ہے - منع - ولا یشخلو عن نوع طیب - اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے - و یقتل الہوام -
 اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے - فلیطین الشعر - اور بالوں کو نرم کرتا ہے - و یرمل القش والشفت -
 اور ناگو اور بو کو اور ہر انگہ کی دہر کرتا ہے - فت پس اسکے استعمال میں بت سی باتیں اشفاق کی جمع ہو گئیں -
 محبت کامل الجحانیہ بندہ الجملۃ فی وجہ الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو دوم کا موجب ہو گا قتل
 ہی ایک روایت احمد رحم سے ہے - اگر کسی نے چربی یا ریوج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے - منع - اگر وہم ہو گا کچھ
 صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہو گئی جواب دیا کہ - و کونہ مطعوما لا یغایہ
 کا لزعفران - اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران - فت کہ بالاتفاق خوشبو
 د کھانے کی چیز ہے - و ہذا الخلاف فی الزیت البحت والصلی البحت - اور یہ اختلاف مذکورہ خاص روغن زیتون
 اور خاص تلی کے تیل میں ہے - فت یعنی جو طیب - اما المطیب منہ - رہا روغن زیتون یا تلی میں سے جو طیب کیا
 ہوا ہو - فت یعنی تلی میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں - کا بفسج والرزق وما اشبعھا - مائتہ بنفشہ و پنبلی
 و مانند ان کے - فت سرخ گل و پیلا وغیرہ - یہ جب استعمالہ الدم بالاتفاق لائے طیب - تو اسکے استعمال سے بالاتفاق
 دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے - فت جبکہ اصل روغن زیتون دل ہے - و ہذا اذا استعمل علی وجہ التلطیب
 اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو - فت خواہ خاص روغن زیتون کو یا طیب
 روغن بنفشہ و روغن حبیبی وغیرہ بنا کر - و لو و اوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ - اور اگر روغن زیتون
 کے ساتھ اپنے زخم یا بانوں کے شکات کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے - لائے لیس طیب فی نفسہ اتما ہو
 اصل الطیب - کیونکہ روغن مذکورہ بناات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے - فت بیان طور کہ اس میں طیب
 ڈال کر غالبہ بناتے ہیں - اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے - او جو طیب من وجہ - یا وہ ایک وجہ سے
 خود طیب ہے - فت برائے ابو حنیفہ رحم فیشترط استعمالہ علی وجہ التلطیب - پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے
 شرط کیا گیا ہے - فت تب کفارہ ہوگا - اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا - اور یہاں استعمال
 بطور دوا ہوا ہے - بخلاف ما اذا تد اوی بالمسک وما اشبعہ - بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند دوا
 کی - فت جیسے عنبر کا نور زعفران بلکہ خود روغن مذکور طیب کیا ہوا - تو اس میں ہر دن عشرہ مذکور کفارہ ہے - و ان
 لبس ثوبا یا خیطا - اور اگر محرم نے سلامہ یا کپڑا پہنا - او عطلی یا سہ - یا اپنا سر ڈھکا - یا نا کاٹا - ایک دن پورا -
 فت یا ایک رات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے - ح - فلیطہ دم - تو اس پر دم لازم ہے - فت خواہ احرام باندھنے
 کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گذارے یا بعد دو حمام کے پناہ دے دے اور اپنے اختیار سے پناہ ہو کسی کے نزدیک یا بجا

خواب بنایا۔ معنی۔ پس شرط الدم پورا دل یا پوری رات ہے۔ سو ان کا ان اقل من فوگک خطیہ صدقہ۔ اور اگر بیکان
کمال سے کم ہو تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا لبس اکثر من نصف یوم فخطیہ دم۔ اور ابو یوسف
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد نہ بچھ پینا تو اس پر دم واجب ہے۔ فـ کیونکہ اکثر بیکان اقل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفہ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رحمہ کا قول تھا۔ فـ پھر امام رحمہ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بیکان اقل احتیاط میں ہے اور بیان کم میں صدقہ موجود تھا کمال جو مانہ کے لیے کمال جرم ضروری ہے۔ یہی خاشر الروایہ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کمال
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
میں۔ فـ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پینا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدة یتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معبر جو تا ضروری تاکہ راحت مقصود ہو کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو فقہر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم ینزع عادة۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہننا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ فـ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اسے معمولی راحت کمال ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونه البجائیہ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صحت میں جرم میں قصور ہوگا
فیجب الصدقہ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابابوسف اقام الاکثر مقام الكل۔ لیکن اتنی بات میں اشتغال
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ فـ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معبر ہیک
دن ہے۔ اور طرفین رحمہ نے کسی میں صدقہ رکھا سزاۃ الاکل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیون در نصف
صاع گیون ہیں۔ معنی۔ یہ سب اسوقت ہے کہ پہننے کے کپڑے ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او الشیخ بہ۔ بالقمیص سے انتفاع کیا۔ فـ یعنی دائیں بیل سے نکال کر بائیں منڈے سے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزرہا لیسرا وبل۔ یا بائجامہ کے ساتھ ٹنگی باندھی۔ فـ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے ٹنگی۔ فلا یاس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فـ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لا
لم یلبس بالخط۔ کیونکہ اسنے سارے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبہ فی القباء
ولم یدخل یدیه فی الکعبین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے منڈے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ فـ تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ فـ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ منکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه ما لبس لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پناہ سے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ فـ اور یہی حکم طلسان میں ہے۔ ولما یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ فـ کیونکہ وہ گندے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طلسان یا قباء کو گھنٹی تکہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن پھر اس پر کفارتہ لازم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس
ایک دن تک کمرہ ہے کیونکہ سلی پہنی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر ٹنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی۔ مستحق
فی خطیۃ الکاس من حیث الوقت ما بینا۔ اور سر ٹھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ فـ یعنی ایک روز کمال۔ ولا خلاف انه اذا خطی جمع راسہ یوما کما یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو چاروں طرف سے ایک روزہ جائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانه منوع عنه۔ کیونکہ یہ امر منوع ہے۔ وعلی

سریع العنق لانه غیر مقصود۔ ہر خلاف چارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ
 جنایت جب بروہ مقصود کمال ہو تب کفارہ الدم ہوتا ہے۔ یہ تو چارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض الحیثہ مقدار
 بال عراق وارض العرب۔ اور یون ہی ڈارچی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں مقادیر۔ ف۔ ہیں یہ فعل
 اگرچہ جائز نہ ہوتا تھا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدارج مانہ کا اسی پر کہ
 راحت و انتفاع منوعہ میں تصور کرے پس چارم ڈارچی مونڈنے میں بھی کمال جرم لہذا کمال جرم مانہ یعنی دم واجب ہے نہ فرج
 اپنا سر مونڈنا و قربانی دی پھر وہیں اپنی ڈارچی مونڈی تو دوسرا دم دے۔ اگر ایک ہی جلسہ میں سر ڈارچی و بطنین و تمام
 بدن مونڈا یا منڈا یا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے پینچین کا قول
 ہے۔ و ضرور میں کچھ بال سر ڈارچی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لب گیون ہیں۔ یون ہی جب روتی پکانے میں جل جاوین
 خزانہ الاکل میں کہ ایک لب بال میں نصف صاع ہے۔ ص۔ و ان حلق الرقبۃ کلما فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب کدیا
 منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بال حلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ تعدد کر کے مونڈا جاتا ہے۔ ف۔
 چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ و ان حلق الابطین ادا حلق
 فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بطن یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے۔ ف۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر
 بطن میں بہت بال ہوں تو چارم فعل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معرفت وہ ہے جو شیخ مصنف رحم نے مطلقاً ذکر کیا۔
 ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منہا مقصود بال حلق لدفع الاذی و نیل الراحة فاشبه العانہ
 کیونکہ ہر بطن مونڈنے میں قصد کیجاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی زینت
 کیونکہ زینت مانہ مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بطن میں بھی۔ پھر افادہ کیا کہ۔ ذکر فی الابطین الحلق سہنا۔ امام محمد
 نے بطنوں کے بارہ میں بیان یعنی جامع منفرین لفظ حلق ذکر کیا۔ ف۔ یعنی مونڈنا۔ و فی الاصل التفت۔ اور
 مبسوط میں لفظ تفت یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا۔ ف۔ تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ تفت بطن میں عادت ہے۔ و جو اسے
 اور یہی سنت ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے۔ پھر دیگر اعضاء میں امام رحم سے تو
 نہیں۔ الکافی مع۔ و قال ابو یوسف و محمد اذا حلق عضواً فعلیہ دم وان کان اقل قطعام۔ اور ابو یوسف
 و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے۔ ف۔ یون ہی امام محمد
 نے جامع منفرین ذکر کیا۔ ارادہ الصدر و الساق و ما شہد ذلک۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
 و مان و جو اسکے مشابہ ہو۔ ف۔ جیسے ہڈی مراد مقصود بطن سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا
 پایا جاوے اگرچہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کمال میں دم واجب ہے۔ لانه مقصود بطریق التذوق
 کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے۔ ف۔ یہی فقرہ الاسلام نے ذکر کیا۔ یعنی بعضی لوگ اپنی رات
 و زینت کی غرض سے آنکھ باؤں کو تصد نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فقہ کمال بطن لکے ہیں
 جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ۔ ف۔ تو دم آیا۔ و تیقا صر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہوگا نحو
 عضو مونڈنے کی صورت میں۔ ف۔ پس مدتہ ہے۔ دافع ہو کہ مبسوط میں مریح سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کیا
 ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کہ لوگ آٹکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے و قصدی۔ کما فی الفتح۔ میں کہنا ہے
 کہ مقصود بطن کے یہی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بطن و عانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو ستر جرم نے ذکر کیا ہے پس وہ اگرچہ
 امام محمد کے زمانہ میں مقادیر ہو مگر ہمارے زمانہ و یا میں لوگوں میں کثرت رائج ہے تو صحیح ہے جو مصنف ہم نے اختیار فرمایا۔

وہی مونڈنا اگر
 کچھ صبر کرے تو
 کچھ صبر کرے تو
 کچھ صبر کرے تو
 کچھ صبر کرے تو

فائدہ تعالیٰ اعلم۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور
نورہ ٹاگر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ وان اخذ من شاربہ فعليه طعام حكومتہ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ
سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔ ت) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ فـ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم
کر دیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انہ نظر ان ہذا الماخذ کم یكون من ربع اللیجۃ۔ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے
کہ جو کتر اگر وہ چارم دائرہ میں سے کتنا ہوتا ہے۔ فـ یعنی چارم دائرہ میں دم واجب ہے تو یہ جو تھائی سے کیا نسبت کتنا
ہے۔ مثلاً جو تھائی دائرہ میں سے جو تھائی کی یا آشوبین حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی
حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلاً مثل ربع ربع اللیجۃ بلزمہ ربع قیمۃ الشاة۔ حتی کہ اگر فرض
کر دے چارم دائرہ میں کا جو تھائی ہو تو بکری کے قیمت کا جو تھائی لازم ہوگا۔ فـ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف
لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظہ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے خند
کرنا یعنی لینا۔ فـ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈنے سے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انہ جوازستہ
قیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں بھی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ فـ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے
اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لیے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا محضاً یا بہت۔ تو فرمایا۔ والستہ
ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت بتا رہا تھا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ فـ اطار جہان ہونٹوں کی کھال
وگوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کیا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حقو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف رحمہ نے
ذکر کیا یہ بعض مشاہیرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رحمہ کا ہے اور جبور کے نزدیک اطفال
سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین
کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جن میں لفظ قص واقع ہے از اسجلہ حدیث عمار بن یاسر
ومخیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ زہ عند مسلم والاربعة۔ و حدیث ابو ہریرہ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم
کی یہ کہ قص سے صراحتاً احقار کے درجہ تک ریتنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بولی وہی
یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر نے احقار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس میں ہوا روایت طحاوی
والبزار رحمہ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں ریتنے اور دائرہ میں جوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت
میں دائرہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کر دے۔ اور بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کر دے۔ پس اظہر ہے
کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے دائرہ میں مخالفت ہے۔ پس اگر دائرہ میں مونڈی یا مونڈنے کے ماتہ کر دی تو مشابہت
مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے کردہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی
تقدیر تو اس میں اتنا رسل ہے۔ اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کترن تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے کردہ
تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابی حنیفہ رحمہ۔ قدوری نے کہا کہ
اگر بچنے لگانے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقال لا علیہ صدقۃ لانه انما یحلق
لاجل الحجۃ وہی لیست من المخطورات فلذا ما یكون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم
ہے کیونکہ اسے تو فقط بچنے لینے کی جہت سے مونڈا اور بچنے لگانا احرام کی منوعات سے نہیں ہے تو جو چیز بچنے لینے کا
وسیلہ ہو وہ بھی منوع نہیں۔ فـ تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے۔ الا ان فیہ ازالہ شی من النقص
لیکن اس مونڈنے میں نقص نہیں ہے کچھ دور کرنا ہوا۔ فـ یعنی احرام میں جو عاشقانہ صحت میں دینا وافیہا سے

بے وقت ہو کر مردہ کی طرح میل میل پر گندہ وال لگائے رہتا ہر اس مؤمن نے بن اتنی جگہ سے میل میل دوہر کرنا بھی جائز ہے
تفت دور کرنا منع ہے لیکن اسے پورا تفت دور نہیں کیا۔ فقہ الصدقہ - تو صدقہ واجب ہوگا۔ فقہ اوزیری نے
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مؤمن تافیل ہر تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوا سے حجامت کے تافیل مؤمن نے بن
قربانی نہیں ہر سبب العام نے اسکو اظہر کیا۔ ولابی حنیفہ ان حلقہ مقصود لانه لا یؤسل الی المقصود الا بہ -
اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مؤمن تا بقصود ہی کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد
وجد ازالہ التفت - حالانکہ پایا گیا تفت دور کرنا۔ فت تصد کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے
تجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ فت پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ کچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔
وان خلق راس محرم یا امرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مؤمنہ خواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم
کے۔ فت شلا سوتا تھا۔ اگرچہ چارم سر یا چارم وارمی مانند اس کے بفل وغیرہ اور ناخن کترنا چونکہ مردہ۔ مریع۔
فعلی السائق الصدقہ۔ تو مؤمن نے واسے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المخلوق دم۔ اور جسکا سر مؤمنہ گیا۔ قربانی
واجب ہے۔ فت اسی کو شافعی کے شاگرد مرنی رحم نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ
بان کان ناما۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو یا بن طور کہ مخلوق سوتا ہو
فت یا غلام وغیرہ سے بیوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حلق نے مؤمنہ۔ بلکہ اصح قول میں حلق ہر فرد ہے
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ اور مخلوق بغیر حکم کے مورتون میں بری ہے۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ
من ان یکون مواخذاً بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رحمہ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہے۔ فت نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مؤمنہ نے کے حکم یعنی قربانی
سے مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ ہے۔ فت پس سوتا ہو مخلوق
پر ریحہ اولی بری ہے۔ وغندنا بسبب النوم والا کراہ یشفی الماکم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم۔ فت یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ مول
میں بدل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط ہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ در حالیکہ قربانی کا سبب مقرر ہو چکا۔ و ہونا مال میں
الراحۃ والزینۃ۔ اصر یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسنے پائی۔ فت زینت یہ کہ بالون کی پراگندگی دور ہوئی۔
فیلزمہ الدم حتما۔ تو اس پر قربانی حتما لازم ہوگی۔ فت یعنی مرنے قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوا سے قربانی کد مذہ
یا طعام دینے سے چٹکا رہا ہوگا۔ بخلاف المضطر۔ بر خلاف مضطر کے۔ فت یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر لاچار ہو ہو۔ جیٹ پیچہ۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ فت چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے۔ لان الاکراہ ہناک مساویۃ وہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسانی
ہر اور یہاں مخلوق کی صورت میں بدون کی طرف سے ہے۔ فت رہا یہ کہ اچھا مخلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے
کما جین تھا تو حلق نے اس پر حکم کیا پس کیا ظالم سے اپنا نادان واپس لے۔ جواب دیا۔ تم لا یرجع المخلوق راسہ
علی السائق۔ پھر حکم سر مؤمنہ کیا وہ مؤمن نے واسے سے واپس نہیں لے سکتا۔ فت جو مالی اسنے قربانی میں خرچ
کیا۔ لان الدم انما لزمہ بانال من الراحة۔ کیونکہ قربانی تو اس پر اتنی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے۔ فت
تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کا مفرد فی حق العقر۔ تو مخلوق مذکور مانند مفرد کے دوبارہ مقرر ہو گیا۔
فت یعنی یہ مخلوق تامل مالی اٹھانے میں اس مفرد کے مانند ہو گیا جس نے مفرد سینیہ میں تامل اٹھایا۔ مقرر ہے

جس نے دھوکا کھایا نہ حقروہ مال جو کسی مرد پر مشتبہ سے دلی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ
 آویگا۔ اور اسکی بہت صورتیں ہیں الا نجلہ کہ نزدیک کرے ایک باندی خرید کر جو رہ جائے اس سے بچہ ہو یا بچہ خالہ کے
 دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک پر بغیر میری اجازت کے بکرنے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
 کیا تو یہ پر واجب ہو گا کہ باندی ح اسکے دلی کرنے کے قدر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
 وہ مرید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اسکو دھوکا دیا اگر غرق نہیں لے سکتا کیونکہ عقوبہ دلی کے ہر جہا نفع
 خود آئے یا جو۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں خلق کا قلع مخلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حاق سے نہیں لے سکتا جو۔ مسلم
 کہتا ہے کہ جیسے دھوکا عالم یہ بھی ہو کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم خلق ہو لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب غنیمت
 میں باد جو اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہے کہ حاق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظ۔ م۔
 ہو گا اذاکان الحاق حلالا لا یشتلف الثواب فی المخلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مؤنث نے والا حلال ہو
 یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہو گا۔ ف۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجائز یا بے اجائز
 مؤنث انو محرم پر مختارانی تعیین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحاق تلزمہ الصدقہ فی مسالفتنا فی الوحدین۔
 رہا مؤنث نے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا۔ ف۔ یعنی حاق جب محرم ہو
 تو خواہ اجازت سے مؤنث ادا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حاق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ۔ اور
 شافعی رحم نے کہا کہ حاق پر کچھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن جمل اسکے شریح و جبر
 نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ مخلوق کے حکم سے مؤنث ادا اور اگر بغیر حکم مؤنث سے تو اصح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
 و احمد ہے۔ فدیہ برہم۔ و علی ہذا الخلاف اذا خلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
 حلال کا سر مؤنث ادا۔ ف۔ تو ہمارے نزدیک محرم حاق پر صدقہ ہے اور شافعی رحم کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الاتفاق
 لا یتحقق بخلق شعیر غیرہ و ہوا الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مؤنث نے میں اتفاق کے معنی نہیں متحقق
 ہوتے ہیں حالانکہ اتفاق ہی موجب فدیہ ہے۔ ف۔ موجب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازالہ ہاتھین
 بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے منوعات میں سے ہے یہ بات کہ جو چہر کسی
 آدمی کے بدن سے جاتی ہے اسکو دد کرے۔ ف۔ خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو۔ جیسے زمین حرم کی جی
 بوائی نباتات دد کرنا جرم ہے۔ لاستحقاقہ الا ان بمنزلة نبات الاحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی ستنی ان پر جیسے حرم
 کی نباتات۔ ف۔ محرم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دد کرے۔ فلا یفرق الحال بین شعور و شعیر غیرہ
 تو اپنے بال اور غیر کے مال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہو گا۔ الا ان کمال البجائیۃ فی شعور۔ سوائے اتنی بات کے
 کہ اپنے بال دد کرنے میں جرم ہوا ہے۔ ف۔ کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری ہال کی امن و دد کی اور اس سے راحت حاصل
 کی۔ فان اخذ من شارب حلال او ظلم اظامیرہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچہ سے پیالہ اسکے
 تانھوں کی تعلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے۔ ف۔ یعنی نظرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فقرہ
 دے۔ زرع۔ لیکن متفق رحم نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جندہ دے اور یہی نص محمد رحم سے ظاہر ہے۔ والوجہ۔
 فیہ ما یتنا۔ اور وہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی ازالہ بدن انسان کی یہی چیز کا منوع ہے۔ الخ۔ و
 لا یغیر عن تیغ ارتفاع۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے۔ لانه یتلاوی تیغش بحیرہ وان کان
 اقل ہا یتلاوی تیغش نفسہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے بل کھیل سے لذت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

اور اکثر کھانا چھوڑ دیا۔ وقال ثم وجب الدم بقض ثلثه منها۔ اور زفر مرے کھانا باخون میں نہ تھیں
کترے ہتھ دم واجب ہوگا۔ ونبو قول ابی حنیفہ الاولیٰ۔ اور امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی مظاہر الیوم
الواحد واما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخون میں دم واجب ہوتا ہے۔ فت۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والکثیر اکثر
اور میں ناخن ان میں سے اکثر ہیں۔ فت۔ یعنی پانچ کا نصف تو حالی ہوئے اور میں اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم مانند
کل کے ہے۔ بجز ابو حنیفہ رحمہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی کتاب
ان اظافر کثیر واحد اقل باسبب الدم بقلہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کثیر حد جسے کترے سے دم واجب
ہو وہ ایک ہاتھ یا پانچوں کے پانچوں ناخن ہیں۔ فت۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پانچوں کے کل ناخون پر دم
واجب ہوا تھا۔ وقد اقمنا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے یا پانچوں کی ناخون کو کل کے قائم مقام
کر دیا ہے۔ فت۔ اور جب ایک یا اساکر ہے۔ فلا یقام اکثر مقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے
میں کھانا بیگا۔ لانہ یودی الی مالا یتناسی۔ کیونکہ یہ غیر تناسی کی طرف مودی ہے۔ فت۔ حتی کہ جب میں ناخون
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے دو ناخن کترے تو یہ میں کا اکثر حصہ ہے اور اکثر جیسے کل تو دو ناخن میں دم واجب
ہوگا۔ بجز ثمرہ میں بھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ منہرجم کتاب ہے کہ چاروں ہاتھ لال کر دے جب ایک ہاتھ کے ناخن
کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی میں کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں
اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پانچوں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا لازم ہے۔ فافہم
بجز پانچ ناخن جسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانچوں کے ہوں۔ وان قص خمسہ اظافر متفرقة من
یدیه ورجلیہ فلیہ الصدقة۔ اور اگر اسے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پانچوں سے متفرق کھانے تو اس پر صدقہ
واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ دالی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما تو قصنا من
کف واحد و باذا حلق ریح الرأس من مواضع متفرقة۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس
پانچ ناخون کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کھائے اور بقیاس چارم سر کی مقدار مونڈنے کے جب کہ سر کے متفرق
جگہوں سے مونڈے۔ فت۔ کیونکہ پانچ ناخن مگر ایک ہاتھ یا پانچوں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات
کو جمع کر کے جہدم کا انداز اعتبار کرنے میں تو یہی بیان کریں ہم۔ ولما ان کمال البجائیہ فیل الراحة والزیئہ۔ اور
شیخین کی دلیل یہ کہ لال جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالعلم علی نذا الوبہ یتاؤمی۔ اور اس
طور پر متفرق کھانے سے وہ ایذا ربا دیگا۔ ولینہ ذلک۔ اور یہ بیات اسکو عید ار کرگی۔ فت۔ تو راحت
و زینت دونوں میں کمال جہم ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانہ معتاد
علی ماہر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گندا۔ فت۔ کہ بعض لوگ فقط چند یا۔ اور بعض پیشانی مونڈا کرتے ہیں
و اذا تقاصرت البجائیہ فلیہ الصدقة۔ اور جب کہ جرم میں کمی تھوے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب
بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ فت۔ جو صدقہ الفطر میں ہے
و کذلک تو علم اکثر میں خمسہ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ فت۔ تو ہر ایک کا نصف
ملاع کیوں معتد ہے۔ لان ان یبلغ ذلک واما۔ مگر یہ سب صدقہ مگر ایک قربانی تک پہنچ جاوے۔ فت۔
یعنی تمہیں نہیں۔ فلیتصدق بقض حصہ ماشاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ فت۔ کیونکہ
دم تو کمال جرم پر ہے اگر تاہم واجب نہیں ہوگی کرے۔ قال وان انکسر ظفر الحرم فمعلق فاخذہ غلاشی فلیہ۔

کیا ادا کر محرم کا تاجن کوٹ کر تنگ رہا پس اسکو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ **فت** اسپر اجلع ہر خواہ تراش لیا یا نہ
 نہج یا یا کسی حج یا یا جمع ہم۔ لانه لا ینوی بعد الا نکسار فاشبه ایسا پس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں
 بڑھتا تو رخت محرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ **فت** اور خشک رخت محرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان لطیف لم یس
 او حلق من عذر۔ اور اگر خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ **فت** یعنی ان منوعات میں سے جو کیا
 وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا چاری سے ایسی دوائی حسین خوشبو پر اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ
 جو نہ بہت ہو کر ایذا دین تو عذر ہو۔ م منع۔ نمو غیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ **فت** یعنی تو اسپر ایک کفارہ تہ
 ہر گروہ کفارہ تہ میں چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ ان شارب نزع شاة۔ اگر چاہے ایک کبھی ذبح
 کر دے۔ وان شارب نقدی۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستہ مساکین۔ جو مسکینوں پر۔ بلکہ اشوع
 من الطعام۔ تین صاع طعام۔ ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شارب صاخم لثہ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن
 روزہ رکھے۔ **فت** انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بیل قول امر تعالیٰ۔ **فت** من کان منکم
 مریضا اور ہذا ہی من ماسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو ایذا ہو سر سے۔ نفدیہ من صیام او صدقہ او شارب
 تو اسپر نفدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ **فت** پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک
 اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او لتخیر۔ اور کلمہ او یعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ **فت** ہر دفعہ جو کہ نصف روزہ نے اول
 قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو نصف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے
 کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ اتنا صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں نذر اور روزہ یا صدقہ
 کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسر ہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت
 کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ **فت** یعنی تین روزہ یا تین صاع جو مساکین کو یا ایک قربانی۔ واللہ
 نزالت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ **فت** وہ کعب بن جحہ رضی اللہ عنہ میں
 جنگے سر میں بہت خون پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب بن جحہ نے کہا کہ نازل تو خاکہ میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ
 تم سب کے واسطے عام ہے۔ کہانی الصبیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نذر ہو اذہم نے اسکو معذور کا حکم لیا
 اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اسپر مرت قربانی متی ہر بلکہ انکہ سابقین گذرا۔ م۔ ثم الصوم بخیر فی اسی موضع شارب
 پھر اس نفدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جان چاہے کافی ہے۔ **فت** کچھ مقام محرم کی خصوصیت نہیں۔ اسپر انہار بعد
 شفق میں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ م۔ لانه عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں
 عبادت ہے۔ **فت** تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقہ عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور
 در ہر جگہ جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ **فت** کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہی بخلاف قول شافعی و احمد کے
 کہ صدقہ محرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک مختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان
 اور ہا قربانی کو خاتونہ بالاتفاق محرم کے ساتھ مختص ہے رو میں قربانی کرنا شرط ہے اچھا کہ خون ہانا نزع کر کے قربت
 نہیں پہچان گیا مگر ایک رائے میں۔ **فت** وہ ایام قربانی میں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ **فت** وہ مقام محرم ہے جہاں
 چو کہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر ظل فحاس کے بلکہ شرح سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام تحریم میں یعنی دوسرے دن گیارہویں
 بارہویں دسی ایام میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع محرم میں نزع کرے۔ ان دونوں صدقہوں کے سوا کسی صدقہ کو
 بنانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ ونبذ الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زید کے ساتھ جنس نہیں کرے۔ سنا جنس بہت عظیم ہے۔ پس اگر معذرت دے کہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ جنس میں منع کیا ہے۔ ہر دم وعدہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جان ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ و لو ان اعمار اطعام اہل اہل قید التذیج والتغشیۃ۔ اور اگر معذرت محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں مسیح کا کھانا کھانا اور طعام کا کھانا کھانا کافی ہوگا۔ عندہ البی یوسف اعتباراً بکفارتہ ایسین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفار قسم نہ ہے۔ کہ اس میں بھی کافی ہے اور حدیث کعب بن زہر میں اطمع فراقہ دار دو معنی تین صلح جو مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد بن یحییٰ لان الصدقہ ثقیل عن التملیک۔ ادا مال محمد کے نزدیک دونوں دفع کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرنا تملیک ہے۔ فت یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ مجھے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عرض کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وهو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور ہی صدقہ ہے۔ فت پس ایسے طرح دینا ضرور ہوگا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو صباغ کو تھپتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مود کا فقہ اپنی جواز کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ یہی کتا ہون کہ خود اپنا کھانا کھائے یہی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ وہ مالا صدقہ یعنی مجاز براہ ثواب ہے اور ایت میں تحقیق حسین علیک ضرور ہے۔

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع و اسکے شعلقات میں ہے۔ فان نظرانی فرج اہرا۔ اور اگر محرم نے اپنی جوارہ کی فرج کی طرف نظر کی۔ فت اگرچہ داخل فرج میں جان بہ وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر نہ کرے۔ اور چونکہ حرام ہر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ فت عمدۃ۔ فامنی۔ پس انزال ہو گیا۔ فامنی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فت یعنی غسل جنابت کر لے اور احرام کی جت سے کچھ دہا صدقہ لازم نہیں ہے۔ فانی المحرم ہوا بجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہوا جماع پایا نہیں گیا۔ فت نہ حقیقتہً اورد حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ فت چنانچہ تصور ہی انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رحم کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال میں جماع فاسد ہی نہیں، وقوف کے اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اس پر نہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر نہ واجب ہے۔ کما فی المنع جمیع۔ وان قبل اولس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا جھوٹا اس پر دم واجب ہے۔ فت اگرچہ جوارہ ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے۔ فی الجماع والمغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع مغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے بھجوا پس انزال ہو گیا۔ فت تو اس پر دم جو۔ قاضیان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع مغیر میں انزال کی قید تقاضی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم یزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان کہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اسکو مبسوط ہیں ذکر فرمایا۔ فت یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا بدایا احرام میں منع ہے تو دم واجب ہے۔ ام ہمد۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوا سے ہو۔ فت فرج مقام پیشاب و پچانہ یعنی سوا سے شرکاء کے ران یا بیٹ سے کہ تماس ملے۔ تو دم واجب ہے اگر چنانچہ نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی کے شرح مذہب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انه یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل و اعبروا بالعموم۔ اور شافعی رحم سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں بیکار حرام فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ فت یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی رحم نے

ذکر کی گرامے شافعیہ نے اکی غلطی بیان کی۔ مع و لنا ان فساد الحج تعلق بالجماع۔ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ حج کا فساد
 ہونا جماع سے متعلق ہے۔ فتنہ یعنی جماع مقصود ہے۔ ابن المنذر نے اسیر الی علم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ و لہذا لا یفسد
 بسائر المخطوطات۔ اور اسی واسطے ہائی سب منوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ جو ہر ایسے جماع مقصود۔ اور
 یہ کوئی فعل مقصود ہی جماع نہیں ہے۔ فتنہ یعنی ثبوت سے جو سو مسان و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ
 طبع کا استلزام ہے۔ فلا یعلق بہ ما یعلق بالجماع۔ تو کہیں سے وہ حکم متعلق ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ فتنہ یعنی
 فساد و احرام ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستتماع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت
 کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ و ذلک مفسور بالا احرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں
 منوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشبوة و لا یصل بدو
 الا نزال فیما دون الفرج۔ برخلاف ردہ کے کیونکہ روزہ میں ثبوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فحش کے
 مساوی میں بغیر انزال ہونے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ فتنہ۔ لہذا جب انزال کر لیا تو منہج کا متکب ہوا۔ حالانکہ
 اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قصائے ثبوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فحش میں نہ ہو کہ منوع
 ہے بلکہ منوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ ثبوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے
 نعم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر جماعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ فتنہ مرد و
 یا عورت جو خواہ بریغت و اختیار ہو یا کراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفہ۔ قبل وقوف عرفہ کے
 قصد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ فتنہ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے
 فاسد ہو جائیگا۔ و علیہ شاة۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ و بعضی فی الحج کما یضی من لم یفسدہ۔ اور
 حج کے افعال میں گزرے جیسے وہ گزرنا جس سے حج کو فاسد نہیں کیا۔ فتنہ۔ پھر مرد کی حج عورت بھی بکری یا بکرا
 حصہ بندہ دے اور ائمہ غلہ کے نزدیک پورا بدن ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف خشفہ غائب ہونا جماع میں مستہر ہے۔
 اور اگر ذکر پر کپڑا بیٹکڑ داخل کیا پس اگر فحش کی گری ہائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔
 عورت نے اگر گدے کا نہ یا گٹا ہوا زہ بیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں
 احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ و الاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل
 عن واقع امرأۃ و ہما محرمان بلحج قال بریقان و ما یضیان فی جنتہما و علیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس
 مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے
 اپنی جوڑ سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں دینی ہر ایک دونوں
 میں سے قربانی دے اور دونوں اپنے حج میں گزرا دیں اور اخیر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ فتنہ یہ حدیث
 احمد و دوسرے مراسیل میں نیز یہ بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقافت سعادت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے
 نزدیک حجت ہے اور اسکے موید بھی سنے روایت کی۔ مع۔ و یکذا لکل عن جامعہ من الصحابہ۔ اور ایسا ہی
 ایک جماعت صحابہ زہد سے منقول ہے۔ فتنہ۔ چنانچہ قطعی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر سے یہی
 حکم عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ و دودہ الحاکم و ابیہ
 بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقافت شعورین ہے۔ یعنی سنی صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ جابر سے
 پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو جابر نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا کہ آپ

ابن ابی شیبہ

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال و دونوں ادا کرین پھر حلال ہو کر وٹ جاوین پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کو پورے اور
دونوں حج کو پورے میں دو دنوں کو یہ واقعہ ہو چکا تھا وہاں سے جدا ہو جاوین۔ مالک رحمہ اللہ نے موطن میں چھٹا
ماہ تہہ و تہمت دار غطفی کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا۔ حضرت - و قال الشافعی تجب ہر نہ - اور شافعی
نے کیا کہ بد نہ واجب ہے۔ فقہ چھ قول ایک دوسرا ہے۔ اعتبار از مالو جامع بعد از توفیق - برقیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد از توفیق حرف کے جامع کیا - فقہ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بد نہ ہے تو قبل از توفیق بھی بد نہ
ہے۔ والحق علیہ اطلاق مار دینا۔ اور ہر سی حجت اہم شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ہیں
یعنی اہم شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نفس کی دلیل موجود ہو اور نفس بخود گورین فقہ برقیاس
دنا۔ واقعہ ہر اہم کمرہ مطلقاً قرطانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو کبری بھی جائز ہے پس قیاس سے بد نہ کی خصوصیت
باطل ہے۔ ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی - فقہ یعنی آئندہ
سال میں۔ ولا يجب الا لاستدراک المصلحة - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
فقہ تو گویا ہر جہ فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور ہم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوئی ہے
اور جب بیان قضاء واجب ہوئی - فقہ معنی الجناۃ فیکنفی بالاشاق - تو جرم کے معنی خفیفہ ہونے تو غالی
کبری پر گناہت کجائیگی - بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء - برخلاف جامع بعد الوقوف کے کیونکہ اس وقت
میں قضاء واجب نہیں ہے۔ فقہ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جمع میں اور بعد وقوف کے
جمع میں بخلاف ہر کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح ہوئی حتی کہ بد نہ واجب
کرنا بقید نہیں - اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بد نہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی - م - ثم سوسی بن سبیلین
پھر قدوری رحمہ اللہ نے دونوں راہوں میں جمع یکساں قرار دیا - فقہ حتی کہ مقعد میں جمع سے شل فرج کے دم و
قضاء ہو جب کہ قبل از الوقوف ہو - ہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ہے - وعن ابی حنیفہ ان
الوطی نخی غیر قبل انما - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا - (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد و عورت سے - فقہ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا - لا یفسدہ لقاصہ معنی الوطی - حج کو کھانہ
نہیں کرنا جو نقصان معنی وطی کے - فقہ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے - فلکان عنہ روایت ان
پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور و زمین ہو گئیں - فقہ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور اجماع یہ کہ جس پر
صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا من کتاب بن مختار - اس حاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جامع کیا
تو فاسد ہو پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں - م - ولیس علیہ ان یفارق امرأته فی قضاء
ما انفسدہ - اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جرم کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
فقہ بان یفراق ہو کھانا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے - خلافاً لما لک اذا فرجاً من بینہما و
لترقرا الا احداً و الشافعی اذا احتسب الی المکان الذی جا معہا فیہ - برخلاف قول مالک رحمہ اللہ کے کہ اگر
واجب ہی جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں - اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جان عورت سے جمع مانع ہو گیا تھا
فقہ اس سے کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول شافعی - مگر حد بد قول میں اختلاف مستحب ہے

لہم انہما تین اگر ان ذلک فیقعا ان فی القوا قعہ فیقترقان - ایک دوسرے شافعی کی دلیل ہے کہ یہ دونوں
 گذشتہ مانعہ کو یاد کرینگے تو محاسن میں شرعاً جو جگہ ہیں دونوں جہاز میں حسن - اور اسکی ضرورت بعد احرام
 کے یہ دونوں شافعی نے کہا کہ یاہ ہونا اس مقام سابق میں ہوگا - اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے - کہ اگر ہم وہاں
 ان الجامع وجہ اشکاح بینہما قائم - اور ہاری دلیل یہ کہ جو دوسرے کا بکھا کرنے والا اور وہ دونوں میں نفع ہو رہا
 موجود ہے - فلا معنی للافتراق قبل الا احرام لا یا قعہ الوقاع ولا یجوزہ لانہما تین اگر ان ماحقما میں المشتقہ
 اشتقاقیہ سبب لذت لیسزہ فیروزادان مذکور ہوئے ہیں فلا معنی للافتراق - دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
 قبل احرام کے کیونکہ اسے جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں باہر لگے کہ اگر کسی کو کچھ شفت سخت
 ہو جو ایک خفیہ لذت کے آٹھانی پڑتی ہے تو ہنگو نیا دوزخ امت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں
 حسن - یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت معنی نہیں نکلتے جس سے وجہ ثابت ہو لیکن معنی نہیں کہ دلیل امام
 معلوف ہم ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا تھا کہ اسکو قضاء کی شفت آٹھانی ہوگی پس اہل استدلال
 یہ کہ اول جماع کے مرتبہ یہ جیسے لذت سابق باہوگی تو ساتھ ہی شفت لاحق بھی ہاں افتراق جماع پر ناگھنہ دور
 ہو اور نفس کو جدائی کی سزا آٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
 م - اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے عوارہ فرج میں یا علی الامح مقدسین
 جماع کیا تو سبھی ایک فرمائی ہے - ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام جوڑ دیا اور
 سب احرام مائلوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کے محرم جو جادے کیونکہ بغیر فعال ادا
 کیے وہ احرام سے مرنے نہایت کرنے یا ترک کہتے یا منوعات کا ترک ہوئے سے خارج نہیں ہوگا - اگر آٹھانے طفل
 قابل جماع سے وطی کرانی تو نہ عورت کا جماع فاسد ہوا نہ طفل کا - اور اگر مرد نے غیراٹھ سے کیا تو حکم برعکس ہے
 چرپا یہ سے وطی کی تو بغیر انحرال کچھ نہیں اور بعد انحرال کے اس پر دم واجب ہے مگر جماع فاسد نہیں - جیسے باتہ سے طفل
 لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چرپا یہ کی وطی فعل جمیث وقابل شغیر یعنی کہ زنی لگانے سے بڑھکر نہیں ہے - قادر نے
 عروہ جار پھر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضاء ہے اور بعد چار پھر طواف
 کے عروہ نہیں مگر جماع فاسد ہے اور قرآن نہیں مہاجر ہر حال اس پر دو قرآن یا نیاں جرم کی واجب ہیں - مع - یہ سب مل وقوف عرفہ کا جماع
 ہے - ومن جماع بعد الوقوف بعرفہ لم یفسد حجہ وعلیہ بدنتہ - اور جس شخص نے (مہاجر یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا
 حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدنتہ واجب ہے - ف - جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کاafi ہے - ف - خلافاً لشافعی واما
 اذنا جماع قبل الرمی - بخلاف قول شافعی کے وہو ینکحہ اپنے عزمہ اعتقاد رکھنے سے پہلے جماع کیا ہے - ف - کیونکہ وہی اجماع ہے
 نزدیک حلال ہونیکا سبب جو وہ میں اسکے احرام مطلق ہے حتی کہ آسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں - پھر آٹھانے نزدیک بعد رمی کے
 سوا جماع کے دوسری چیزیں حلال ہوجاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس ضرور ہے
 اور حج فاسد نہیں ہوتا - لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفہ فقد تم حجہ - بدلیل قول آنحضرت معلوم ہے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا
 تو اسکا حج تمام ہو گیا - ف - یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ اسی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
 اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت معلوم ہے میں نے عرفات میں اپنی نیند نے سہا لیا کہ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کیونکہ چرپا یہ کہ عرفہ ہے جو کوئی شب عرفہ کے فجر ہوئے سے پہلے عرفہ کیا اسکا تمام ہو گیا - سداہ احمد ابو داؤد و ترمذی و شافعی و ابی حنیفہ
 جانی فی صحیحہ و امامک - اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طبع نمبر سے پہلے عرفہ پایا اسے حج پایا - سداہ ابو داؤد و ترمذی و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ

کہ جب حج تمام ہو گیا ہیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بد نہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ سوانا توجب البدنہ بقول ابن عباس بدنہ واجب ہے تا تو بقول ابن عباس ہے۔ اولاً اعلیٰ انواع الارفاق فی غلط موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ فتنہ یعنی بد نہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد دو فوات عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو متفق نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جہانہ لازم ہو گیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق تساہل نہیں مگر جہانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جہانہ ہو گا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب کبریٰ یا بد نہ کا حج میں معلوم ہوا پس بیان اعلیٰ درجہ کی حالت سے بد نہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رہ نہ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جرو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بد نہ قربانی دے۔ رداء مالک و ابن ابی شیبہ۔ اور چارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحاح و قیاس پر تقدم ہے خصوصاً جب کہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ رہا بخلاف فتویٰ ابن عمر کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں ماوجود بد نہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضاے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اسکو جو وجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فاقہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بد نہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے صرف کبریٰ لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد از فوات جماع کیا تو حج کے واسطے بد نہ اور عمرہ کے لیے کبریٰ لازم ہے۔ معنی سوان جامع بعد از خلق فعلیہ شاة۔ اور اگر محرم نے بعد خلق کے جماع کیا تو اس پر کبریٰ قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ بد نہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ فتنہ یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لیس المخطوۃ ما اشبہہ نہ سلا ہوا اپنے واسطے اتند۔ فتنہ خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام و حقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ مخفت البجانبہ فاکتفی بالشاء۔ پس جرم خفیف ہوا تو کبریٰ قربانی کرنے پر التفاکی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فیما ویقضیہا وعلیہ شاة۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اس پر ایک کبریٰ لازم ہے۔ فتنہ اور عمرہ جب چاہے قضا کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاة ولا تفسد عمرتہ۔ تا اس پر کبریٰ واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہو گا۔ فتنہ کیونکہ چار پھرے رکن طواف میں اور عمرہ ہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس کبریٰ کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا خلق سے پہلے طواف کیا تو سبھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المخطوۃ۔ وقال الشافعی تفسد نے الوجود میں۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہو گا۔ فتنہ خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کہ وہ علیہ بد نہ۔ اور بہر حال اس پر بد نہ کی قربانی واجب ہے۔ فتنہ یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالجمع اذ ہی فرض عندہ کلح۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک شلح کے فرض ہے۔ ولنا اتنا سنہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے۔ فتنہ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں اگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبہ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت اچھا ہوا۔ فتنہ اور حج میں بد نہ واجب ہوتا ہے۔ فوجب الشاء فیما وابدنہ فی الحج اظہاراً للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں کبریٰ اور حج میں بد نہ واجب ہو گا۔ فتنہ اس میں تال ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکہ اظہار تفاوت سننے نہ کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدیل آثار ہو اور اسکی وجہ یہی فرق ہے کہ جواب اخرج کر حج میں ایسے درجہ احرام میں کبریٰ واجب ہے تو عمرہ میں بھی ہم۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ومن جامع ما سیا کمین جامع

شعبہ - اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمدہ جماع کیا۔ یعنی قول مالک و قریب قول شافعی۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للجماع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع جماع کو مفسد نہیں ہوتا۔ و فیہ صدمہ من نسیان مفسد نہیں ہے۔ و کذا الخلاف فی جماع النانیۃ و المکررۃ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی۔ و ہمارے نزدیک اس کا جماع فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ و ہو قول الخطیہ عدم ہندہ العوارض فلم تقع الفعل جانیۃ۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جانیۃ ہی نہ ہوا۔ و اس طرح فاسد ہونا جانیۃ یعنی جرم سے ہے۔ و لانا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ و یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص صنوع میں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کمال احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ و ہذا لان عدم ہندہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ و بلکہ بھولنے و سوئے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ و الحج یس فی معنی الصوم اس طرح کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ و بلکہ ناز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورہ بمنزرتہ حالات الصلوۃ بخلاف الصوم و السرا علم۔ ایسے کہ احرام کی سب حالتیں یا دوانے والی ہیں بمنزرتہ ناز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے و اسرا علم۔ و بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اس صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ و اسرا علم۔ م۔

فصل - یہ سب در بیان طہارت ہے۔ و من طاف طواف التقدوم محمدنا فی طبعہ صدقۃ۔ اور جس شخص نے بغیر حضور کے حالت میں طواف تقدیم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ و طواف ادا ہوا۔ و قال الشافعی لا یعتد اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ و یعنی طواف نہیں ہوا۔ قولہ علیہ السلام الطواف بالبيت صلوۃ الا ان السرا تعالی ایلح قبحہ النطق۔ یہ دلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نازیہ مگر اتنی بات کہ السرا تعالیٰ نہیں آئین کرنا مباح کر دیا ہے۔ و پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سو اسے اچھی بات کہ نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی و غیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطمارة من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی۔ و جیسے ناز کی شرط ہے۔ یعنی نہیں کہ دیگر شرائط ناز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ و لانا قولہ تعالیٰ ویطوفوا بالبيت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ویطوفوا الخ یعنی اور وہ لوگ بیت العتیق کا طواف کریں۔ پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطمارة۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ و یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ حضور سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضاً۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ و ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ہی سکتہ۔ بھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ و فعلی بما ترک طہارت سے صرف ثابت ہوا کہ جب واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ و الاصح انہا واجبتہ لانہ یجب تبرکاً البجاہ۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے۔ و فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ و لان الغنم یوجب العمل حیثیت بہ الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ و اس حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہ مانگ کہ جیسا کہ ہاں جو جاد سے اور حدیث ہمارے

میں نقائص سے پاک ہو جاوے۔ جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت سے کرنا
 مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے
 اذہ قدم سنت ہو تو عمدہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنتہ۔ حالانکہ طواف قدم دراصل سنت ہے
 پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشرع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص ترک
 الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائیگا۔ فیجب بالصدقۃ اطہار الذوق بقبۃ عن الواجب بالاحباب
 اللہ تعالیٰ وہو طواف الزیارتہ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا عمدہ سے ہوگا تاکہ اطہار ہو اس طواف کے کم تہہ ہو جائیگا
 اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت میں
 قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف
 الزیارتہ محدثا فعلیہ اشۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر کبریٰ کی قربانی واجب ہے۔ لانه ادخلہ نقص
 فی الزکون فکان اقحش من الاول فتجبر بالدم۔ کیونکہ اسنے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص دم
 سے بہتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنباً فعلیہ بدنتہ۔ ادا اگر طواف زیارت سبحا
 جنابت کیا تو اسپر بدنتہ واجب ہے۔ گذار وی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔
 یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ولان الجنایۃ غلط من الحدث فوجب جبر نقصانہا بالبدنتہ اطہار التفادات۔
 اور اس دلیل سے کہ حدث سے جب ہونا زیادہ غلط ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے
 جبر نقصان میں بدنتہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا عمدہ اور قربانی ہے بخلاف
 نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سوہی لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سوہی۔ پھر سبب
 اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً۔ اور یوں ہی جب
 طواف الزیارتہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو۔ ف۔ تو قربانی بدنتہ یا کبریٰ کی وجہ سے
 لان اکثر الشئ لہ حکم کلمہ۔ کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم مکمل کا ہے۔ ف۔ پس مکمل سات پھیروں میں سے
 چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بکۃ ولا یزج علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور
 کو اعادہ کرے جب تک کہ میں ہے اور اسپر قربانی نہ رہ سکی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدری کے بعض
 نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید۔ ف۔ یعنی اسپر اعادہ واجب ہے جب تک کہ میں ہے۔ والاصح انه یومر بالاعادۃ فی
 الحدیث استجبا باونی الجنایۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اسکو بطور استجباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا
 اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب۔ ف۔ پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ
 مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے۔ نفحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ
 جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا یزج علیہ
 وان اعادہ بعد یام النحر۔ پھر جب کہ اسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اسپر
 قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد یام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا یبقی الا شہبۃ النقصان کیونکہ بعد
 اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شہبۃ نقصان کے۔ ف۔ اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ دور
 نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ
 تو در صورت اعادہ یام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد یام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کہانی شریعت

وغیرہ۔ النجاشی - مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہی پس وہ وقت پہنچا اور حدیث کا مستدرک
دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی
ایام النحر فلا شئی علیہ لانه اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا
تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادہ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند
ابی حلیفۃ بالتأخیر علی ما عرف من بدیعہ۔ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہؒ
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنا پر آنکہ ابو حنیفہؒ کی اصل سے معلوم ہوا۔ فس۔ کہ اپنے وقت سے رکن
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر ارازیؒ البصا ص ۱۴۷ نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت
کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی صیح ہے اور کرنی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف غیر نقصان ہے۔ ایضاً میں کہا کہ یہی اجماع وافقہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف
سے عورتوں کی حلت ہو گئی۔ اور اگر عروہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کر کے
اسی سال حج کیا تو متنع نہوگا۔ کہانی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ مع۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنباً علیہ
ان یعود۔ اور اگر آقا فی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا فاق ہے
فس۔ یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیمر بالعود استدراکاً لہ۔ کیونکہ نقصان بہت
ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا۔ ویعود باحرام جدید۔ ادا احرام جدید کے ساتھ وے
فس۔ جب کہ وہ بیعتات سے گنہ گار گیا ہے اور اگر تہجد نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ وان لم یعد بعث
بدنہ اجزاء۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لما بینا انہ جاہر لہ الا ان افضل
ہو بالعود۔ کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے۔ فس۔ پس جنابت کی
صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محمد ثمان عاد و طاف جائز وان بعث بالشاء
فہو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس اگر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر کبریٰ بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خفت معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خیفہ سے اور کبریٰ بھیجنے میں فقر کا نفع ہے۔ فس۔ اور اس کی واپسی
میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارتہ اصلاً۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے
نہ کیا۔ فس۔ ما جار بھیجے یا زیادہ چھوڑے ہوں۔ فس۔ حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بند لک الاحرام
یہا تک کہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے۔ فس۔ جو پہلے باندھا
لانہ ایام التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ ارد ہے۔ فس۔ یعنی پوٹ حلال ہونا نہیں ہوا جب کہ طواف
زیارت نہیں کیا۔ وہو محرم عن النساء ابداً حتی یطوف۔ اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو ہمہا بر محرم ہے یہاں تک کہ
طواف زیارت کرے۔ فس۔ لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کر لیا اس پر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد
مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گندہ چار۔ مع۔ ومن طاف
طواف الصدر محمد ثمان فعلیہ صدقہ۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون
طواف الزیارتہ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاد۔ کیونکہ طواف اللہ تعالیٰ کثرت طواف زیارت ہے
اگرچہ طواف وابلع واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا ضروری ہوا۔ فس۔ پس جب کہ زیارت میں کبریٰ تو دونوں میں

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا کسی کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفہ انہ تعجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ فست شل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرمی۔ الا ان الاول صح۔ مگر روایت اول صح ہے۔ فست رواہ القدری۔ ولو طواف جنباً فعلیہ شاة۔ اس کے طواف و داح کو حالت جنابت کیا تو سبیر بکری واجب ہے۔ لانه نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم یعودون طواف زیارتہ۔ پھر طواف و داح کم درجہ ہے طواف زیارت سے۔ فست جنین جنب پر بدنہ آنا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ تو ایک بکری پر کفایت کیجاتی ہے۔ فست تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف زیارتہ ثلثہ اشواط فمادونہا فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ فست مگر اگر وہ وقت پر عادیہ کرے سو عرض کہ موجود چار پھرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بجز نہ تمام کے ہے۔ لان النقصان تبرک الاقل یسیر فاشعبه النقصان بسبب المحدث فیلزمہ شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلورجع الی اہلہ اجزاء ان لا یعود وسیع شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط لقی محرماً ابدحتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم باقی رہیگا یا تنک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطوف اصلاً۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اپنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔ فست جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اپنے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ فست اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و مادام بکرتہ یومر بالاعادہ۔ اور جب تک کہ میں موجود ہوں اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ صدقہ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ فست ہر پھرے کے واسطے نصف صاع کہیں۔ ح۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بکرتہ اعادہ۔ پس اگر کہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرے۔ لان الطواف و راء العظیم واجب علی ما قد مناه۔ کیونکہ طواف کرنا عظیم کے گرد سے واجب بنا ہے تاکہ ہم سابقین میں ذکر کر چکے۔ فست یعنی حدیث العظیم من البیت۔ و الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ و یدخل الفرجین اللتین بینما و بین السجیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیان جو کعبہ و عظیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہوئے حتی کہ عظیم اس پھرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد اخل نقصاً فی طوافہ۔ پس جب آئے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا۔ فست کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک عظیم کا بیت سے ہونا انجاساً لاحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فمادام بکرتہ اعادہ کہ لیکون موداً للطواف علی الوجه المشرع۔ پس جب تک کہ میں جو توکل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ و ان اعاد علی الحجر خاصۃ اخفاء۔ اس کے گراہنے فقط۔ مگر طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کر لی۔ و ہوان

یاخذ عن يمينه خارج البحر حتى يتسبي الى آخره ثم يدخل البحر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر۔ اور حج کا وقت
 یہ کہ حجر کے باہر دین غرت سے شروع کرے پھر یا مانگ کہ حجر کے آگے پہنچے پھر حجرین کشاف سے داخل ہو کر
 دوسری جانب نکلے۔ فس۔ یہ ایک پھر ہوا۔ گنڈا یفعلہ سبع مرات۔ یون ہی اسکو سات بار کرے۔ فان
 رجع الى ابلہ ولم یعدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آگیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے
 لانہ ممکن نقصان فی طوافہ تبرک ما ہو قریب من الرب فلا تجزئ الصدقہ۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب ہمار
 کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ فس۔ کیونکہ ہر پھر سے چارم چھوٹا طواف کے معنی
 میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارتہ علی غیر وضوء وطواف الصدقہ فی آخر ایام التشریق ظاہر علیہ
 دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدقہ کو آخر ایام تشریق میں طواف کر لیا تو اس پر ایک تبرکی
 واجب ہے۔ فس۔ کبری۔ فان کان طاف طواف الزیارتہ جنباً فعلیہ دمان۔ پھر اگر ایسے طواف زیارت
 کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں۔ فس۔ دون کبریاں۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ برامام ابو حنیفہ کے نزدیک
 ہے۔ وقال علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم یقل طواف
 الصدقہ الی طواف الزیارتہ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارتہ کی طرف طواف الصدقہ منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ
 واجب واعادہ طواف الزیارتہ بسبب الحدیث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدقہ
 واجب ہے اور طواف الزیارتہ پر جب بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ فس۔ تو طواف الزیارتہ جو کیا ہے
 وہی رہیگا اور طواف دواع اپنی جگہ پر رہیگا۔ فلا یقل الیہ۔ پس طواف الصدقہ بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا
 فس۔ بلکہ حدیث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفي الوجه الثاني یقل طواف الصدقہ
 الی طواف الزیارتہ لانہ مستحب الا عادیۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدقہ کو بجانب طواف زیارت کے
 منتقل کر دینے کیونکہ طواف الزیارتہ اعادہ کا مستحق ہے۔ فس۔ کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب لاقا
 ہے اور آخر ایام تشریق میں اسے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارتہ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارتہ کا وقت
 نہیں ہے۔ فیصبر تا رکاع الطواف الصدقہ وموخر الطواف الزیارتہ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدقہ چھوڑے
 والا ہو اور طواف الزیارتہ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیحب الدم تبرک الصدقہ بالاتفاق۔ پس طواف الصدقہ
 ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم
 واجب ہوگا باختلاف۔ فس۔ یعنی امام رحم کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر باعادہ
 طواف الصدقہ اداہم بکتہ۔ لیکن جب تک وہ کہہ میں ہوتا ہو اسکو طواف الصدقہ اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ فس۔
 پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن وٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا
 بنا پر آگے ہم بیان کر چکے۔ فس۔ تو دوسری قربانی نہیں ہے جن میں ہو جائیگی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء
 وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف سعی کی اور حلال ہو گیا۔ فمادام بکتہ یعید بہا۔
 تو جب تک کہ میں ہر طواف سعی کو اعادہ کرے۔ فس۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئ علیہ۔ اور اس پر کچھ واجب
 نہیں ہے۔ اما اعادہ الطواف فلیکن فیہ بسبب الحدیث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدیث کی وجہ سے
 اس میں نقص چھو جانے سے ہے۔ واما سعی فلا نہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اس لیے کہ وہ طواف کے تابع
 ہے۔ فس۔ اگرچہ اس میں طواف واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا

اعلیٰ علیہ السلام ترفع النقصانی۔ اور جب اسے وطن کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا جو نقصان ہو اور جو
کے۔ اور اس سے پہلے الی الامہ قبل ان یعیذ فعیذہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا
تو اس پر واجب ہے۔ ترک الطہارت فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ و لا یومر بالحدود۔ اور اسکو واپس
اس کے مکمل کیا جائیگا۔ لوفوج التحلل یا داء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اور
النقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ فت۔ خلاصہ یہ کہ اسے حدیث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
تو اس میں خفیف نقصان ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ
نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے۔ پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی اسعی شئی۔ اور اس پر سنی مفاد
مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ ائی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لا باسٹی کو پیچھے ایسے طواف کے
جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ فت۔ کیونکہ طواف بحالت حدیث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو۔ اور سنی میں بالاتفاق
طہارت واجب نہیں ہے۔ مت۔ و کذا اذا اعاد للطواف ولم یعیذ اسعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سنی
کو اعادہ نہ کیا۔ فت۔ سنی سنی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں۔ فت۔ اور دوسرا قول فیروج
یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح تقدم ہوگئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف مکمل ہے۔
مت۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک اسعی بن الصفا والمروة فعیذہ دم وحجۃ تامر۔ اور جس نے حج میں سنی صفا
و مروة چھوڑی تو اس پر دم واجب اور اس کا حج پورا ہے۔ لان اسعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرکہ الدم دون
النفسا۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سنی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج۔
فت۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رکن داس کے ترک سے حج فاسد ہے۔ جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو ظنی ہے اس سے
ثابت نہ ہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعیذہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی
واجب ہے۔ فت۔ یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے۔ یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی
لا شئی علیہ لان الرکن اصل التوفات ظاہر من تبرک الاطاقہ شئی۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں
کیونکہ رکن تو اصل دتوف عرفہ ہے نہ طول دتوف پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ وفت۔
ان الاستدائۃ الی غروب الشمس واجب بقولہ علیہ السلام فاذا دعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہمارے حجت
یہ کہ برابر دتوف رکعتا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
ہو۔ فت۔ اگرچہ اس نفل کے ثبوت میں کلام ہے۔ لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرمادیا تھا کہ تم اپنے مناسک سمجھو
اسے یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکو۔ اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے ہیں اگر اس سے پہلے جائز
ہوتا تو قطعاً فرماتے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ فیجب تبرکہ الدم۔ تا اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی۔ فت۔
اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ دتوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقع لیلاً۔ بخلاف
اس کے جب کسی نے دن گذر کر رات میں دتوف عرفہ پایا۔ فت۔ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدائۃ التوفات
علی من وقع نہا لالیلا۔ کیونکہ برابر غروب تک دتوف اس شخص پر جس نے دن میں دتوف کیا نہ رات میں۔
فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یقطع عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر روایت میں۔ فت۔ اور بخانی نے
امام ہم سے نہایت کئی کہ اسے استدراک کر لیا تو ساقط ہوگئی۔ اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان التمدد

لا یصیر مستدرکاً کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ واخلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور امانوں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ وفت پس زمرہ کے نزدیک ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی حج۔ ومن ترک الوقوف بالمرزوقۃ فعلیہ دم۔ اور جس کے مرزوقہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مرزوقہ واجبات ہے۔ وفت نوبہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الايام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہو نیکی۔ وفت اور جلد ہی شتر بن۔ وکیفہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الخمس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ خمس متحد ہے جیسے نوٹہ سے ہیں۔ وفت اگر تمام بدن کے بال منڈئے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قریۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قرب ہونا ان میں معلوم ہوا اگر انہیں ایام ہیں۔ وفت تو بعد اسکے قفلہ نہیں ہو سکتی ہے۔ وادامت الايام باقیۃ فالاعادۃ ممکنہ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے۔ وفت حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کاری کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ وفت اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم یتاخر ما یوجب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عند ابی حنیفہ خلافاً لہما۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ وفت اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ وورث رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ وفت حتی کہ تیسرے روز شہرنا اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے۔ وفت اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلئے کہ خمس متحد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وفتح ہو کہ دسویں کو صرف ہی عمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روزین جہرات کی رمی ہے پس ایک روز کے بیون جہرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یا تنگ کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔ من ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تینوں جہرات میں سے کسی ایک جہرہ کی رمی کو فت۔ وروکولاً باحلالکۃ بیون کا رمی کرنا اسدن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ وفت ہر ننگری نصف صاع گیون۔ لان الكل فی ہذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ تینوں جہرات رمی کرنا اُس دن میں ایک ہی نسک ہے۔ وفت ادا کرنے ایک جہرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ وفت پس مدقہ ہے۔ الا ان یكون المتروک اکثر من النصف فیمتد یزیدہ الدم لوجود ترک الاکثر۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا۔ وفت مثلاً ایک جہرہ پورا چھوڑا اور دوسرے بھی یا ایک دو ننگری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم۔ اور اگر اپنے پورا النحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے۔ لانه ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ آٹھ اسس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الاکثر منها۔ اور سب ب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا۔ وفت شلکات ننگریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑ دیں تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک معنی اوپر ننگر کیے کہ ایام رمی میں اسکو اعادہ نہ کیا یا تنگ کہ دم چارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کر لے تو امام رحمہ کے نزدیک کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک
منہا حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک ٹکڑی یا دو ٹکڑیاں
ابن ٹکڑیاں مارنی چھوڑ دیں۔ وفت یعنی چار سے کم چھوڑ دیں۔ تصدق نکل حصاة نصف صاع۔ تو سر ٹکڑی
کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ و ما ینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب مدقہ ٹکڑی ٹکڑی کی
قیمت کو پہنچ جاوے تو جعفر چاہے کم کر دے۔ فان التروک ہوا لاقول فیکفیه الصدقہ۔ کیونکہ متروک تو کم
نصف سے ہی پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ وفت کیونکہ کچھ نقص ہی تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو
پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترا) تاخیر
بیا یا تک کہ ایام قربانی گزرتے تو اسپر ایک ذبح لازم ہے۔ عند الی حنیفہ دم۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وکذا
اذا اخر طواف الزیارتہ۔ اور یوں ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ وفت تو امام رحمہ کے نزدیک
تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقال لاشئ علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے
وفت خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا اختلاف فی تاخیر الرمی و فی تقدیم نسک علی
نسک لالحلق قبل الرمی و نحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و
صاحبین میں در صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار
پر مقدم کیا اور قارن نے بدی انحران کو قبل رمی کے بھیج کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا۔ وفت پس امام کے
زیدک تاخیر نسک اپنے وقت سے واجب کفارہ ہی بخلاف صاحبین کے۔ لہذا ان مافات مستدرک بالقضاء ولا
جب مع القضاء وشی آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک
رہی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ وفت بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز
ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز مقدم یا مؤخر نہ کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے بھی فرمایا کہ گھر لے اور
بچہ حج نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محول ہے کہ حج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے
کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حج نہیں ہے پھر دوسرے
نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ عقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ اگر اصلاح نہیں ہے۔
منفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہی مخصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی
چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی محبت تول
ابن عباس رحمہ کی جس نے کسی نسک کہ دوسرے پر مقدم کر لیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ وفت رواہ ابن ابی شیبہ
باسناد جید۔ والعلیٰ وہی۔ پس یہ آخر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ
گناہ نہیں ہوا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن الطحان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان الاحرام
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب
ہوتا ہے۔ وفت بالاتفاق۔ فلذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت
کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ وفت لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں
میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و طواف وغیر میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت دسیع ہو۔ فانہم۔ فان حلق
فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سواے محل میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہے

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فطیبه دم۔ اور جس نے عمر کیا یعنی طواف سعی ادا کر لی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اسپر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لا یسقط علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم ینذکرہ فی الحج۔ مصنف رحم نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمر لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل ہو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے۔ فـ من یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنۃ جرت فی الحج بالخلق یعنی وہو من الحرم۔ کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے۔ فـ من حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے شوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا لان اکثر کاتبینہ تو کیونکہ محبت ہو خصوصاً یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے۔ علامہ برین اس سے ابو یوسف رحم کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انه علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف ہے۔ فـ جیسے معتمرین اختلاف ہے۔ ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیثیہ۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مدینہ میں روکے گئے۔ فـ جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمر کرنے کو کہ منظر تشریف لیجاتے تھے تو قریب کہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال میں روک کے لیے کہ خالی کر دیں گے۔ پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وخلقوا فی غیر الحرم۔ اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا۔ فـ کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ م۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولما ان الحلق لما جعل محلاً صالحاً لسلام فی آخر الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نازکے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا فانہ من واجباتہا لان محلاً۔ کیونکہ سلام بھی نازکے واجبات سے ہے اگرچہ تحریم نازکے سے حلال کرنا ہوا ہو۔ فـ اس حاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو۔ فاذا اصابہ نساخت احرام بالحرم۔ پس جب حلق بھی نساخت ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا۔ فـ جیسے نام نساخت حج کے حرم سے مختص ہیں۔ کالذبح۔ جیسے مثلاً ذبح کرنا۔ فـ یہی حدیبیہ کے قصہ سے استعمال محلل ہے۔ وبعض الحدیثیہ میں الحرم فلعلم خلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض جہد حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جہد میں حلق کیا ہو۔ فـ اعتراض ہوا کہ یہی نبی کریم کے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں ترائی نازل ہوا چنانچہ فرمایا واللہی سکون فالدن یبلغ محله یعنی یہی اس امر سے مدعی گئی کہ اپنے محل ہو چکے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو یہی کہاں منع ہوتی۔ جو احباب و بلکہ شاید محل سے منی مراد ہو۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے محل میں آئے اور ناز حرم میں پڑھے۔ مگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ منی ہی کہ یہی حرم ہے۔ م۔ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفہ۔ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے متوقت ہے۔ فـ یعنی ابام الخیر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف لا یتوقت بہما۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک دونوں سے متوقت نہیں ہے۔ فـ حتی کہ جب وہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمد یتوقت بالمکان والزمان۔ اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے متوقت ہے نہ زمانہ۔

و عند زمر توفت بالزمان دون المكان - ملازم فرم کے نزدیک زمانہ سے موقت ہر نہ مقام حرم سے - و نذا الحلق
 فی التوقيت - اہم اختلاف توقيت کا - ف - جنہ کو رجوع بن - فی حق التفتیش بالدم - قربانی سے ضمان لازم
 ہونے کے حق میں ہر - ف - اما لا توفت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق
 موقت نہیں ہر - ف - حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ
 سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہو گیا
 اور کچھ لازم بھی نہیں ہر - اور رجوع کے بارہ میں ہر - ف - والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع
 اور عمرہ میں حلق وقصر کرنا بالاتفاق زمانہ سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بالاتفاق صحیح ہر -
 لان اصل العمرۃ لا توفت بہ - کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہر - ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے
 کرے سوا اسے ایام منوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المكان لاننا موت
 بہ - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہر - ف - یعنی وہ طواف خانہ وسیعی صفا مردہ ہیں حلق
 یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہر اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم
 سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو ایام حرم کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہر اور
 صاحبین کے نزدیک نہیں - ن - قال - ایام محمد کے جامع معین کیا - فان لم یقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا
 ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجوع - یہاں تک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلا شیئ علیہ فی
 قولہم جمیعاً - تو بالاتفاق اسپر کچھ ایام نہیں ہر - معناه اذا خرج المعتمر من عادو - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا
 حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانه انی بہ فی مکانہ فلا یزمرہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں
 لا یا تو اسپر ضمان واجب ہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہر - فان حلق القارن قبل ان یتوجج
 فعلیہ ضمان - پھر اگر قارن نے توجج پہلے سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں لازم ہیں - عند ابی حنیفہ -
 یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہر - دم بالحق فی غیر آوانہ لان اوانہ بعد الذبح و دم بتاخير الذبح عن الحلق -
 ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد توجج کے ہر اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے توجج کے
 حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی بدی قرآن ہر اور دوسرا دم جہاں ہر - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول
 ولا یجب بسبب التاخير شی علی ما قلنا - اور صاحبین کے نزدیک قارن پر مرت ایک دم جب ہر اور دوا دل دم ہر اور تاخیر کی وجہ سے
 اسپر کچھ لازم نہیں تاہم اگر کہہ بیان کرے کہ اس کے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ وجہ نہیں ہوتا جامع معین میں یہ تقریر ہے کہ اگر
 قارن نے توجج سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم القران اور دوسرا پہلے کہ آسنے توجج سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ
 قول پر یہ تقریر صاف ہر ابو حنیفہ کی عبارت میں غایر کسی شاگرد کے کتاب میں نہیں کر لیا اور صاحبین کے قول بیان کرنے میں اہم
 نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہر یعنی قرآن تو ضرور دوسری عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القران نکلے لیکن کتاب
 نے دم بالحق الخ کو دہی اور مردہ کہ ایک وہ دم جو کہ آسنے پہ وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد توجج کے ہر دم -
 فمسل - یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہر - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - فاضح ہے کہ شکاری کا شکار
 محرم پر حرام کیا گیا ہر - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں -
 ع - و صید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہر - لقولہ تعالیٰ اجل لکم صید البحر و طعامہ متافا لکم الا یہ - یہ میل
 قولہ تعالیٰ اجل لکم الا یہی حلال کر دیا گیا قصار سے ماحے شکار تری کا اور اس کا کھانا و حاکمیکہ قصار سے ماحے قطع ہر

انہوں نے بھی شریعہ کو کلب غفور سے لائق کیا نہ فرمے اسکو فقط بھیڑ یا قرار دیا اور مہبوط میں کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شریعت میں اہل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے مین کتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اسکو منافی نہیں کہ اس سے زائد ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب غفور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی غیر واضح ہے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص آئین بھی وارد ہے۔ مین کتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ میں کے ساتھ اسبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدد وان کرے یعنی ہفتی حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ شاید ظاہر الروایہ میں اس کے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہو جائیگی پس اسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رحم نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب غفور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجہ اولی اسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہوں بلکہ جو اس کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلوات اللہ علیہ نے ذبح قتل کرنے کا حکم دیا اور اسکا نام فاستقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ ذبح قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رن مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محمد بن جانود کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاستقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت ہوگی۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ کوئی سارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاستقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں فاستقہ کا بیان بچھو و جوا و کلب غفور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاستقہ غراب دبیسی کو اوجنحس خوار ہے اور حدیث ابو سعید رن میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رن سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر دبا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتیٰ کہ جو بے دگرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ جانور اپنے ذاتی غیث و نجاست سے انسانی مابیت کے دشمن ہیں۔ اور اسکی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے حید کے معنی میں نہیں ہیں۔ فعلی نہایت میں جو حید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کو سے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایہ میں درندے سب حید میں سوائے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتیٰ کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزا نہیں وہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جنکو استثناء کیا گیا ہے حید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہو اور اسکو مردار یا حید میسر آتی ہے تو زفر رحم کے نزدیک مردار کھاوے نہ حید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کر کے حید کھاوے اور جزا دیدے۔ البسوط۔ لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رحمہما اولیٰ ہے یہ نسبت حید ذبح کر کے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف و الحسن بن زیاد۔ ہاں اگر حید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق حید اولیٰ ہے۔ اگر اسنے اضطراب میں حید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو حید اولیٰ۔ اگر حید و کتا پایا تو حید ذبح کرنے سے کتا اولیٰ ہے اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے حید اولیٰ ہے۔ نف۔ قال و اذا قتل المحرم حیداً اذل علیہ من قتلہ فلیہ الجزاء۔ قدوری نے کہا اور جب محرم نے حید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو ولایت کی جس نے

مید کو قتل کیا تو محرم پر جزار واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدول یعنی جسکو دالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزار واجب ہے۔
 بھر دالت کے معنی آئے ہیں۔ م۔ اما القتل فلو لم یقتلوا الصید وانتم حرم۔ ر۔ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ
 لا تقتلوا انہ یعنی تم شکار مت قتل کرو ورنہ جالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ شکم سمعہا فجزاؤہ قتل من النعم الا انہ۔ اور جس نے
 تم میں سے صید کو عمدتاً قتل کیا تو جزار پر قتل مقبول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقبول ہو
 اسکے قتل جزار پر اور چونکہ ہر نعم کا قتل جاورون میں سے نہیں ہوتا تو قتل منوی یعنی برا بر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی
 ایجاب الجزار۔ یہ آیت جزار واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالتہ فیہا خلاف الشافعی۔ رہی دالت تو
 اس میں خلاف ہے شافعی رحمہ کا۔ ف۔ اور مالک رحمہ کا یعنی دالت کرنے والے پر جزار نہیں ہے۔ جو یقول الجزار یعلق
 بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزار متعلق بقتل ہے۔ والدلالتہ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دالت
 کرنا کو قتل نہیں ہے تو حلال لا حلال کو دالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اس میں کچھ جزار نہیں۔ ہاں اگر محرم کا شکار
 کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور محرم سے ماہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادہ
 اور ہماری دلیل وہ جہم سے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ
 ابو قتادہ رحمہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے انہوں نے ابو قتادہ رحمہ سے گور خرید لیا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں
 نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا نیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے
 دالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کہا یا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشلہ کرنا تو سانے کی صید میں ہے اور
 دالت رہنمائی اور تہہ بتلانا جیسے طان جگہ شکار ہوتی کہ یہ کہنا کہ کج طان جگہ بچانا بھرنے جاؤ۔ قال عطاء وجمع
 الناس علی ان علی الدال الجزار۔ عطاء رحمہ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دالت کرنے والے پر جزار لازم
 ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مرویہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زلیعی رحمہ نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔
 ابن عداتہ ضعیفی رحمہ نے حضرت علی و ابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے
 مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رحمہ کو ساتھیوں
 نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزارے جرم بھی ثابت ہے۔
 م۔ ولان الدلالتہ من مخطورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دالت کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔
 یعنی حرام ہے حتی کہ دالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا پھر وہ جہاں جہاں باشد حدیث ابو قتادہ رحمہ۔ م۔ ولانہ
 تقویت الامن علی الصید او ہو آمن جو خضہ و توار یہ۔ اور اس واسطے کہ دالت کرنا صید سے امن کھوتا ہو کیونکہ
 صید جو جہاں دشتی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا تہہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فقہاء
 کا اختلاف۔ تو خود تلف کرنے کے قتل ہو گیا۔ ف۔ اور چونکہ اسکی وہ حدیث کہ دالت کرنے والا قتل فاعل کے ہے۔ تو
 نیک بات میں ویسے ہی بدین کیونکہ جہنم بدراہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیگا۔ ولان
 المحرم باحرامہ التزم الاقناع عن التعرض۔ اور اسلئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنا
 التزم کر لیا۔ فیضمن تبرک التزمہ۔ پس جو التزم کیا اسکے چھوڑنے سے ضمان ہوگا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت
 رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزم کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیا
 تو ضمان ہوگا۔ اسی طرح محرم نے خط صید کا التزم کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر
 دالت کرے تو ضمان میں نہیں۔ لہذا لا التزم من جتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزم نہیں ہے۔ ف۔ حلال

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزء علی ماروسی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ برہین
 حلال کی ولایت میں بھی جزاء ہی بنا برآئکہ ابو یوسف وزفر رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ فن چنانچہ مختصر اگر نبی میں مذکور ہے۔ اور
 جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی محرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اس پر محرم کا
 قیاس کرنا محبت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی ولایت سے ولایت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و
 الدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو ولایت کہ جزاء واجب کرنے والی ہو وہ
 ہے کہ ایک تو جسکو ولایت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدق فی الدلالة۔ اور دوم وہ ولایت کہ خود
 کو شکار مان لے۔ حتی لو کذب۔ حتی کہ اگر مدلول نے ولایت کر نبی الی کو جھٹلایا۔ و صدق غیرہ۔ اور دوسرے
 شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جسکو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہوگی۔ فن یعنی شکار پر محرم نے
 بکر کو شکار کی ولایت کی بکر نے اسکو جھٹلایا کیا پھر خالد نے بکر کو ولایت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک
 کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی المحرم لم یکن
 علیہ شیء لما قلنا۔ اور اگر ولایت کرنے والا محرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔
 فن یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ محرم کی غصوت
 نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا مکذب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے ولایت کی حتی کہ مدلول
 نے مید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کمال ہے۔ ذلکافی۔ نتیجہ شرائط کے اول یہ کہ ولایت سے متصل
 مید کا قتل واقع ہوا اور دوم ولایت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس ولایت میں صید بچکر بھاگ
 نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر کپڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار بکرا اور محرم نے
 اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یوں ہی اگر اسکو ذبح کے لیے پھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ
 دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ اگر مویا نہ ہو بہر حال میرے
 نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار بکر نے کا حکم کیا اور دوسرے
 نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو ولایت و حکم کیا پھر دوسرے
 محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو یمینون پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم
 کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار بتلا دے تو یمینون پر جزاء ہے۔ کفائی الفتح۔ و سوانی ذلک العائد بالناسی۔ اور ضامن واجب
 ہونے میں حمد آنے والے اور مدلول برابر ہیں۔ لانه ضمان یقعد وجوبہ بالاتلاف۔ کیونکہ جزاء
 ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹیک کرتا ہے۔ فن یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے
 خواہ عہد تلف کرے یا بھول کر۔ فاشیہ غرامات الاموال۔ تو مدلول کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ فن چنانچہ
 اگر کسی کا مال عہد یا سہو تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمقتدی والعائد سوار۔ اور ابتداء کرنے والا
 اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ فن ابتداء کرنے والے سے میرا کہ جس نے پہل کر کے خاکہ پر ضرب
 لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے ہار بنے ضرب لگا کر ملایا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف کیونکہ
 موجب مختلف نہیں ہوتا۔ فن یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا۔
 بسطیع تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کما جاوے کہ تم بھول چکے ہو کہ عہد سے کیونکہ برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ
 میں صریح قول میں قتل منکم تعدا فجزاء انہم وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو تعدا کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ اختلاف

و بال فعل بھگتنا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں شہر کہ بھول چک سے دباں آخرت عنقریب ہو گیا میں جہاز جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزا لازم ہونے میں بھول چک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں قتل کرنے والا خائف ہے کہ شاید ہو کہو زائد سزا ملے مگر بھول چک معاف ہے۔ ابن العمام رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جزا واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اسباب برائے نیکوئی کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اسنے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لیے جال پھیلا یا ہو یا گرٹھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مرنا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لیے گرٹھا کھودا یا بھیڑ لیے یا گڈھے کے لیے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی گٹھا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اسے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزا لازم ہے۔ اگر سوتا ہو یا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزا لازم ہے۔ المبط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت لٹکا تو اسے استحقاق جزا ہے جیسے جو کسی نے چھوڑا پھر حرم نے اسکو لٹکا اور وہ مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزا ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزا ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کر لیا اس میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیرا ایک شکار کو اس سے وقت ہوے تو دونوں کی جزا لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تیرا جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزا لازم ہے۔ جماعت کہ کامکان جس میں کبوتر سے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر یا اس سے مر گئے تو سب ایک پر جزا واجب ہے۔ اگر شکار کو بھگانے سے اسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے گٹھا چھوڑا اسکو دوسرے نے لٹکا تو ضامن ہے۔ مع۔ سبایان جزا مثل کا۔ والجزا عند ابی حلیفۃ والی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جزا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جان وہ قتل مہیا یا اگر جنگل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور مینی میں شیعہ اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جان ہلاک کیا گیا وہ اس کی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ ع۔ م۔ بقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو ہاد مردانہ کرین۔ ف۔ یہ کمر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کرین یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ہو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا معذریہ دینے میں مختار ہے۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو چاہے اختیار کرے۔ ان شاء اتباع بہا بدیا و ذبحہ ان بلغت بدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر ہو جسکے کہ بدی حل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے فقوۃ ثمر بدیا بالغ الکعبہ۔ وان شاد اشتیری بها طعاما و تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او شیء اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر بیون سے نصف صاع اور چھوٹا رسکے جو سے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاد صاعا۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے علی ما ذکر۔ بنا بر آئنگہ ہم بیان کرنے کے۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیون سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دیدے یا اسکے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے کہ آیت میں قتل یا قتل من النعم۔ سے مثل ازراہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے۔ یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل ازراہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان فرما دیا یعنی مثل مقتول کے دوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیدے۔

یہی قول شافعی و دیگر چنانچہ لکھا۔ وقال محمد و الشافعی یحب فی الصيد النضر فیما لا نظیر۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ صید ہلک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان میں سے جو نہ ہو۔ ففی النبطی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے۔
ف۔ مادہ میں مادہ اور زمرین نر۔ و فی المضع شاة۔ اور کفتار میں بکری دے۔ و فی الارنب عناق۔ اور نر گوش میں نر غلام مادہ۔ و فی المیر بوع حفرة۔ اور خشکی جو ہے میں حفرة۔ **ف**۔ یعنی مغز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ **ن**۔ و فی النعامة بدنة۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ و فی حمار الوحش بقرة۔ اور گور خر میں گائے ہے۔ **ف**۔ و فک قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی ملالت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجوہ نے مجبور کیا۔ اول یہ کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ نعم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضروری نہیں چنانچہ ہر شتر مرغ وغیرہ نہیں بن تو بیان جزار ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزا مثل ما قتل من النعم۔ تو نہ تعالیٰ فجزا اور نعم پس جزار ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ و مثل من النعم یا شہ المقتول صورة۔ اور نعم میں سے ہلکا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القيمة لا تكون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر نہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ و جہ دوم نقل ہمارے میں۔ و الصحابة اوجبوا النظر من حیث الخلقة و المنظر فی النعامة و النبطی و حمار الوحش و الارنب علی ما بینا۔ اور صحابہ رحمہ نے شتر مرغ و ہرن و گور خر و گوش میں نظیر ازراہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم چاہا ہر وحی و اعلم الا انہ سمعوا ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام انضیع صید و فیہ الخشاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔
ف۔ رواہ اصحاب السنن و قال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوہ کے امام محمد و شافعی بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جسا نظیر ہو۔ و مالک و شافعی نے نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی حجب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد حجب القيمة مثل العصفور و الحمام و اشباہہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنشک و کبوتر و آنگے مانند۔ **ف**۔ فاختہ و ترمذی وغیرہ۔ و اذا وجبت القيمة کان قوله كقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول انند قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ **ف**۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو یہی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ و الشافعی یوجب فی الحکامة شاة۔ اور شافعی رحمہ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ **ف**۔ بالیقاس۔ و قیمت المشابہة عنہما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں۔ **ف**۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما لیس و یهدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عیب کرتا و ہر کرتا ہے۔ **ف**۔ عیب تنہا ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ جوتے ہیں۔ معنی نہیں کہ صورت کی مشابہت جوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ اصل بدون شرح کے قائم نہیں ہونے میں۔ **م**۔ و لابی حنیفہ و ابی یوسف ان المثل المطلق ہو المثل صورة و معنی۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت و معنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے۔ **ف**۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی مفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل معنوی وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ و لابیکن الحمل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ باہفاق ظاہر ہے۔

وہ محالہ قتل صورتی یا قتل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ قتل علی الحکم معنی۔ تو وہ قتل معنوی ہی کہل گیا۔ قتل
 نہ قتل صورتی پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں قتل سے قتل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ۔ قتل قتل یا قتل الایہ مراد
 یہ کہ پس محرم پر جوارہ مقتول جانور کا قتل معنوی۔ اور نہ قیمت ہے۔ گو نہ معنوی قتل اس طرح کما کی حقوق العباد
 اسوجہ سے کہ معنوی قتل تو شرح میں معنوی پر جیسے حقوق العباد میں۔ قتل شاکسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ
 قتل کر دی پس حقیقی قتل ممکن نہیں تو معنوی قتل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گھوڑا قیمت
 کرنے میں اگر گھوڑا مل سکتے ہوں تو قتل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے اور نہ قیمت یعنی قتل معنوی نہیں ہے نہ قتل صورتی فقط
 جیسے جو کہ انکی صورت گھوڑا سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی قتل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہ
 خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی۔ پس اہل عدل اسی ماحطہ میں کہ قیمت معنوی قتل کو اندازہ کریں۔ او
 گو نہ مراد بالاجماع۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بالاجماع مراد ہے۔ ق۔ ان جانور دن میں جاکا قتل صورتی نہیں ہے
 اور جب قتل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا قتل صورتی مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ
 اصول میں متفق ہے۔ اولاً فیہ من التعمیم و فی ضلہ التخصیص۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بن نہیں ہے اور قتل صورتی
 بن نہیں ہے۔ ق۔ یعنی معنوی قتل تو بھر صورت و بھر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی قتل صورتی تو خاص نہیں
 جانور دن میں ممکن جتنا مشابہ موجود ہو پس قتل معنوی اربع شہر تو وہی نہیں ہو گیا۔ کیونکہ کہی ایک اور کہی دوسرے
 کو لینا جائز نہیں ہے۔ پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ قتالی مجزا قتل یا قتل من النعم۔ من کلمہ من النعم
 متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول۔ اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء سے قتل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے
 ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب قتل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صورتی
 یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صورتی و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا چند وجوہ معنی مراد ہے یعنی
 قیمت۔ بان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہی خریدنا بشر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور غلط نہیں ہے
 منع کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قرب سے متعلق ہونا اولی ہے۔ پھر بیان ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
 من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پاؤ جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہو گا
 جواب یہ کہ پاؤ کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والہر او بالنقص والہر اعلم مجزا قیمتہ یا قتل
 من النعم الوحش۔ اور نص میں مراد و امدا اعلم یہ کہ پس جزاء ہر قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی کے قتل کیا۔ واسم
 نعم یطلق علی الوحشی والاہلی۔ اور نعم کا اسم وحشی رہا تو دونوں پر روا جاتا ہے۔ ق۔ صرف پاؤ کی خصوصیت
 نہیں ہے۔ لہذا قالہ ابو عبیدہ والامعی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور امعی نے فرمایا ہے۔ ق۔ ابو عبیدہ کا نام مہر بن یثربی
 قبسی اور امعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف انکے کلام سے لغت میں حجت مل گئی
 ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضعیف کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
 یونکر معتبر ہوگی۔ جواب یہ کہ آیت میں ہر یا باغ الکعبہ الخ منکر ہے یعنی جزاء قتل کو بکری لیا جاوے یا طعام یا صوم۔
 والہر او باروی التقدير ہے۔ اور مراد اس جانور سے جو رعایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے۔ دون ایجاب
 المعین۔ نہ معین واجب کرنا۔ ق۔ یعنی قتل کفار کے قتل میں بکری آتی تو مراد یہ کہ کفار کی جزاء اس قدر قیمت ہے
 کہ اس سے ایک بکری دیا جاوے۔ لیکن جیسے قیمت کے بکری اس واسطے قربانی کی قیمت سے ہے ہی خرید کر لیجانا اولی ہے
 بہ نسبت طعام ہانت دینے ہر ذرہ کے کیونکہ ہر ذرہ میں نسک طاعت بھی اور بقدر دن کو طعام بھی ہے اس واسطے کہ بکری قربانی

اور امداد و جلاوطنی یہ کہ گرفتار و بکری میں جیسے سنوئی مشابہت نہیں دینی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے کیا نہیں دیکھنے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہر اندہ کو تر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔ علیٰ ہذا اصحاب رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اس طرح سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو بدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص ہی جانور اس کی جزار ہے۔ مگر جمہ کتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادیوں کو جائز ہے کہ صید کی جزار اندازہ کرنے میں نقد و رم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود بر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو بدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک ادلی ہے کیونکہ جزار میں ہی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہو گا نہ بنظر حیوان جو نے کے۔ کما فی الکربانی والاختیار۔ بہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت منوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سے لکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پشت پر اٹھانا اور وہ دونوں سے ٹیک کرنا اور اندازہ اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی صفت مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ بان ثرائی کا بندہ حابا منع یا اثر کے والا کو ترک تلف کرے تو صرف فائدہ سے ذریعہ کی قیمت لازم ہے اور اس منوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر آئین سکھایا ہوا وصفت ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدایشی وصفت ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصفت پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار کاختہ یا کو تر مارا یا مانند اسکے جس صید میں خوبی و ملامت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کیا جاوے۔ اور مکرر کہ وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اسکے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اسکے زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البھر۔ ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعله ہدیاً او طعاماً او صوماً عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو بدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے۔ ف۔ یعنی دونوں کا جنگو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینے کے پھر قاتل صید چاہے اُسکی بدی بجاوے یا طعام بانٹے یا روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی التحکیم فی ذلک فان حکماً بالمدی یحب النظر علی ما ذکرنا وان حکماً بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار عادیوں کو ہے پس اگر آنھوں نے بدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی لٹا کر کا بیان اور اگر عادیوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت کے۔ لہذا ان التحکیم شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں رہی کے لیے مشروع ہوا ہے چرمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ہے۔ ف۔ پس اسکو جو نرم و آسان اسوقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ و محمد والشافعی قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوالعدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ الا یہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یحکم بہ ذوالعدل منکم انہ یعنی حکم کریں اس مثل کا وہ عادل ترین سے مدعا لیکہ وہ بدی جو کعبہ کو بدی بنچے والی۔ ذکر الہدی منصوباً لانتہ تفسیر قولہ یحکم بہ۔ پس ہدیاً کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ حکم کے تفسیر ہے۔ یعنی یہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً

ہو اس طرف کے بڑی صفاء ہوا۔ پس ضمیر میں کہہ دی چلا یا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ اور مفعول محکم حکم۔ یا مفعول محکم
حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کرین کہی کو۔ بہر صورت خواہ تیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدول کے حکم سے متعلق ہے جو جب
ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعاجم والعصایم بکلمۃ او۔ پھر اسے تعالیٰ نے طعام و صیام کو کہہ کر اس کا
زکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الاختیار الیہما۔ تو اختیار حاکمون کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی
عل میں اختیار۔ ولفح ہد کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہر مثل قول
ابو حنیفہ والی یوسف۔ کمائی یعنی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ ف۔ جواب استدلال امام محمد۔ اس طرح کہ طعام و صیام عطف
بدیہ پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطف علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزا پر نہ ہدی پر
بدلیل اسکے کہ جزا مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزا مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف بدیہ
پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزا پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ
او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ ب۔ نفع واقع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزا پر نہ بدیہ۔ فلم یکن فیہا دلالت
اختیار الحکیمین۔ پس طعام و صیام میں عادلون کے متعار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ ف۔ اور جب ہمیں نہ ہو
تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلون کو بعد باقی کا اختیار قائل کو ہے
و انما یرجع الیہما فی تقویم المتکلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلون کی جانب تو فقط عطف
اصید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے۔ و قولہ
فی المكان الذی اصحابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جان شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا پس اس کا
القیم باخلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ
سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جان صید تلف ہوا۔ پھر غایب
کہ عادلون کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع تبرا لایباع فیہ الصید
یعنی اقرب الموضع الیہ مایباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جان صید فروخت نہیں ہوتا
تو اس سے بہت قریب مقام جان صید بیجا و خرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے
کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جو وقت صید قتل ہو واجب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن۔ ف۔ و قالوا
والو رکیفی۔ مثلاً نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ و المثنی ادلی لانه
احوط واپہ عن الغلط کمافی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو ادلی و احوط میں۔ و فی مثل یعتبر المثنی بہنا بالنص۔ اور
کہا گیا کہ بیان نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ قولہ تعالیٰ ذوو عدل منکم الخ۔ فتح القدر میں کہا کہ یہی ظاہر
واجب ہے اور شرح الصمد میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ
قیمت میں بصیرت ہو۔ و علی بنماص نے شکارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مثلاً خود کافی ہونا چاہیے گو میں نے نقل
صریح نہیں پائی۔ اسے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل مفہوم جس سے عدول کرنا بصیرت کی تفسیل ہے روا نہیں بلکہ عادل
ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو اشارہ تقویم فعلی بلا قائل صید اگر معتد ہو تو فاسق ہوئے سے اس کا اندازہ جائز نہیں نہ جائز
ہوتا چاہیے اور مسترحی نے بھی جرحہ میں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے۔ و اسے تعالیٰ اعظم ہم۔ و الہدی لا ینزع الا بکلمۃ۔ اور
ہدی نہیں مرفوع کیا جاوے مگر کہ میں۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجا یا اختیار کیا تو اس سے

کہ کے کہیں اسکو ذبح نہ کرے۔ بقولہ تعالیٰ ہدیا بائع الکعبۃ۔ یعنی اسے تعالیٰ نے ہدی میں کہہ ہو نہ جانے والی قید و شرط نہیں
 عین کہیہ بالا جملہ مراد نہیں بلکہ زمین حرم حج۔ اور طعام و مہم میں کوئی قید مقصود نہیں ہے۔ و یجوز الاطعام فی غیرہ۔
 اور طعام دینا سوائے کہ کے بھی جائز ہے۔ خلافاً للشافعی جو معتبرہ بالمدی۔ اس میں شافعی رحم نے اختلاف کیا۔
 شافعی رحم طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ و نہ کہ ہدی کی طرح وہ بھی کہ میں دیا جاوے۔ پھر نقیص علیہ اور
 نقیص میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ و الجامع التوسعة علی مکان الحرم
 اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو۔ و نہ یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت
 سے اور طعام میں الحج سے ہر دو سخن بقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ و نہ کہ بیان قیاس کی شرط نہیں ہائی جانی وہ یہ کہ
 نقیص علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ۔ المدی قرۃ غیر معقولة فیختص بہا مکان او
 زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص ہو سکتی
 و نہ یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں زمی الحجہ و گیارہویں و بارہویں
 تک رہے۔ غرض کہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا سبب دینا دی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے
 اما الصدقة قرۃ معقولة فی کل زمان و مکان۔ رہا صدقہ یعنی طعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول
 ہے۔ و نہ یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ و
 الصوم یجوز فی غیر مکہ۔ اور روزہ رکھنا بھی کہ کے باہر جائز ہے۔ لانه قربۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
 ہے۔ فان فزح بالکوفۃ۔ پس اگر قافل صید نے کوفہ میں فزح کیا۔ و نہ یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح
 کر رہی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہو گئی۔ و نہ گویا اسے شکار کی قیمت
 سے طعام دیدیا۔ معناه اذا تصدق باللحم و فیہ وفار قیمۃ الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جب کہ اس کا گوشت
 مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ و نہ یعنی ہر مسکین کو جتنی گوشت ہو بھائی اسکی قیمت
 نصف صاع گیہوں یا ایک صاع ہر وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنه۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
 خون بہانا نہیں ہوتا ہے۔ و نہ کیونکہ فزح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد فزح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
 سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم ہو چکے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
 فزح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم ہونے میں طعام ادا نہ ہو گا جیسے ہدی نوئی۔ و اذا وقع الاختیار علی المدی
 یہ ہدی یا بخر یہ فی الاضحیۃ۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو افضیہ میں جائز ہے۔ و نہ
 یعنی شکار قتل کر کے دالے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا طعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر ایسے ہدی دینا
 اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تو لگ کر قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق اسم المدی منصرف یہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم
 جو مطلق بدولت قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ و نہ جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ
 ہے اور ہدی تولد مالک حرم ہے۔ فقال محمد والشافعی یجزي صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
 میں غنم کی صغار بھی جائز ہیں۔ لان الصحابة اوجبوا عتاقا و جفرة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عتاق و جفہ
 واجب کیا ہے۔ و نہ عتاق نیز غلام اور جفہ بھیڑی کا چارہ ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ افضیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں بسبب
 و اسرار وغیرہ میں ہی تولد ابو یوسف واحد کو ہے۔ وعند ابی حنیفۃ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الطعام
 یعنی ادا تصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو مذبح

کر دے۔ ف۔ اور قرانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاقاً و جنوعہ انکار ہوا
 و طعام کر دیا۔ قول انہی کہ قیمت کے سوا سے جانور سے اندازہ کر دینا لحاظ بدی افضل کہوئے کے بعد اللہ تعالیٰ الم۔
 و اذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المسکین بالطعام عندنا۔
 تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ ف۔ بخلاف شافعی رحمہ اللہ انک
 نزدیک مبد مقتول کی نظیر شکار کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانه ہوا المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول
 شکار ہی مضمون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے۔ ف۔ پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اسکا طعام خرید کر دے۔ و اذا لم یبق
 باقیمہ طعاما لصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعاً من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض
 طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع کیوں یا ایک صاع چھو بار سے یا جو دیوے۔ و لایجوز ان یطعم المسکین
 اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ ف۔ یعنی کیوں سے کم
 نصف صاع یا چھو بار سے جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں یہ صرف
 الی ما جوا المعهود فی الشرح۔ وہ پھر یگانہ اس طعام کی طرف جو شرح میں معبود ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک رقمہ کافی نہیں
 اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرح میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ نظر میں بھی معبود ہے۔ و
 شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چارم صاع یعنی ایک مد کیوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کثر ہے اور زیادہ
 دینا روا ہے۔ و ان اختار الصیام یقوم المقتول طعاماً۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صیام مقتول
 کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر ابتداً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو غیر در نہ قیمت لگا کر اس
 قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاعاً من تمر او شعیر یوماً۔ پھر ہر نصف
 صاع کیوں یا ایک صاع چھو بار سے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ ف۔ جسکی قیمت سات سے کر لے۔ لان تقدیر
 الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمتہ للصیام۔ کیونکہ مبد مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزہ
 کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ ف۔ ظاہر یہ تھا کہ مبد مقتول کی قیمت لگانا روزہ سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رحمہ اللہ نے
 کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزہ دن کا معلوم ہونا اور وہ مبد مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا
 غیر ممکن ہوا آیت میں مبد مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرح میں مسطح معبود ہو اسی طرح مراد ہوگی
 تقدیر ناہ بال طعام۔ پس ہم نے مبد مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ ف۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ و التقدير
 علی ہذا الوجه معبود فی الشرح کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اماند کرنا شرح میں معبود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ
 میں ہے۔ ف۔ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع کیوں دے بخلاف کفارہ صوم
 کے کہ شلہ عمدون میں وہی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن العام نے صاع اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چارم صاع ہو۔ م
 فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ ف۔ یعنی جو کچھ طعام حساب
 میں آتا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزہ دن کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ ف۔ فہو غیر
 ان شأناً تصدق بہ۔ خود مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ و ان شأراً صام عنہ یوماً کا طار۔ اور چاہے تو
 اسکے عوض جوہ ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں
 ہے۔ و کذا لک ان کان الواجب و دن طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو
 ف۔ شلہ ایک مسجد کی مارتائی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ لظہم قدر الواجب

بہارِ نبوی ص ۱۰۱ طام ویدے۔ او یصوم و یا کما۔ یا پر دادن بحر زور کے۔ لانا طام۔ بوجہ اسکے بوجہ بیان
 کے۔ طام کہ روزہ دن سے کم شرع نہیں ہے۔ پھر یہ سب سید نقل کرنے میں ہے۔ و لو حج صیدا او تمت شعرا و
 قطع عضو منہ فممن ما نقص۔ اور اگر محرم نے سید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑے یا پر کپے یا اسکا کوئی عضو کٹا یا
 تو بوجہ نقصان کر دیا اسکا فنامن ہے۔ و ف۔ جب کہ نقصان نہ ہو بلکہ نکو اور اچھا ہو کر اندر سابق ہو جاوے۔ و ف۔ م
 اعتباراً للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے۔ و ف۔
 پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہو اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہو تو نصف روپیہ کا فنامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت
 دوسرا بال یا غلکہ جیسا تھا ویسا ہی چھوڑ دیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عہد کی جرم
 کا مقدمہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا فنامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسے بیجا ہی رحم کے نزدیک
 احتیاطاً پوری قیمت دے۔ یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر غرضکار اس سے پھر تک
 بھاگا اور مانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ یہی جہور کا قول ہے۔ اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید
 کو صدمہ ہوا تو فنامن ہے۔ مع۔ و لو تمت ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نچ ڈالے۔ او قطع قوائم
 صید۔ یا صید کے ہاتھ پانوں کاٹے۔ فخرج من حیزالامتناع۔ پس وہ چیز امتناع سے خارج ہو گیا۔ و ف۔ یعنی اپنے
 آپ کو چلنے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا تو با محرم نے اسکو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کا ملہ۔ و ملہ
 پر اسکی قیمت بزرگہ کامل واجب ہے۔ و ف۔ یعنی پوری قیمت دے۔ خواہ بطور بدی یا اطعام یا صوم۔ لانا فوت
 علیہ الامن بتفویت آتہ الامتناع فیغرم جزا وہ۔ کیونکہ محرم نے اس پر نہ صید سے امن مقدم کر دیا بوجہ اسکے کہ
 امتناع مقدم کرنے کے تو اسکی جزا کو تار ان دے۔ و ف۔ کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانوں سے اپنی
 گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و ملوں رہتے ہیں۔ یہ تو حقیقتہ موجود صید میں کلام تھا۔ رہا مادہ صید تو فرمایا
 و من کسوفیض تعاتہ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا اندہ اوڑھ لیا تو اس پر اسکی قیمت لازم ہے۔ و ف۔ یعنی اچھا
 بغیر گندہ آتہ اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ و نہا مروی عن علی و ابن عباس۔ اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے
 مروی ہے۔ و ف۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تو یہ اثر نہیں ملا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرقہ سے روایت کی کہ حضرت
 علی رضی اللہ عنہ نے بعض نعامہ میں ہاتھ کے بچہ حلو ان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے
 حکم دیا کہ ہر اندے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے
 بطریق عبد الکرم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کہو
 کے و اندون کا ایک دم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثننا ابن نعیم عن خبیث
 عن ابی حبیہ عن عبد الصمد بن مسعود عن قال فی بعض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ شتر مرغ کے اندون میں انکی
 قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خبیث عن ابی حبیہ عن الیہم شلہ۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم
 عنی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا ہا ابراہیم عنی نے اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا مگر ہمارے
 نزدیک حجت ہے۔ اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث ہے کہ عبد الرزاق و طاؤس
 نے سند ضعیف روایت کی ہے۔ منع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں حنفی کے شتر مرغ کا اندہ اپنا کیا ہے اسلئے کہ آثار میں اسکی
 بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ و لانا اصل الصید و لہ عریفہ ان یصیر صیدا۔ اور اسلئے کہ عیضہ تو صید کی اصل ہے اور بچہ
 اسکے واسطے نامہ ہے کہ صید ہوا دے۔ فترک شتر مرغ صیدا احتیاطاً مالم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً بزرگہ صید کے قرار پایا

جب تک خراب نہ ہو گیا ہو۔ فتنہ یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرج بہت۔ پھر گندہ سے نکل کر بے گندہ ہو گیا۔ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مرگیا تھا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو قیاساً مستحساناً اسپر قیمت لازم ہے۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اسپر کچھ کی قیمت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور حکم بدلیل استحسان ہے۔ واقیاس ان لا یفرم سوی البیض لان حیوۃ الفرج فیہ معلوم۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوائے ہڈی کے کچھ عناصر نہ ہو سکتے تھے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض مدلیخج منه الفرج اکی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت کا مادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو۔ فتنہ پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل آواز نہ سبب الموت۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے۔ فتنہ اور بیان ہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر عواذ کیا جاوے۔ فتنہ کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا۔ و علی ہذا اذا ضرب بطن ظلیہ فالقت جینا یتا و ماتت فعلیہ قیمتہا۔ اور اسی استحسان پر اگر گاہن بہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ نکال گئی اور مری تو محرم پر بہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ فتنہ اور اگر صرف بچہ مرنا تو اسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زندہ پیدا ہوتا۔ ویس فی قتل الغراب والحدأة والذئب والغرب والقارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوئے نجس خوار اور چیل و بیٹریے و چوہے و کتے گتے کے ارڈاٹھنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ فتنہ اگرچہ محرم ہو یا ہم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأة والبیہتہ والغرب والقارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہابی جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کیے جاوے گئے چیل و سانپ و بھجور و چوہا اور کٹھناکتا۔ فتنہ رواہ البخاری و مسلم۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم القارۃ والغراب والحدأة والغرب والبیہتہ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوئے و چیل و بھجور و کتے گتے کو۔ فتنہ صحیحین کی روایت میں ایچہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں غریب کے بجائے چوہے ہیں مصنف رحم نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت میں ایل ابوداؤد و ترمذی سے سابق گذری۔ لہذا مصنف نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بیٹریا بعض روایات میں مذکور ہے۔ فتنہ یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بیٹریا ہے۔ فتنہ یعنی بیٹریا کاٹنے و بچاڑنے والا موزی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اسکو کٹھا کٹھا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موزی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کٹھا و بیٹریا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ او یقال۔ یا کٹھا جاوے کہ۔ فتنہ کلب عقور سے ہی معروف کٹھا کٹھا مادہ ہے۔ اور بیٹریا بطریق قیاس اس سے لاق ہے کیونکہ۔ الذئب فی حناء۔ بیٹریا کلب عقور کے معنی میں ہے۔ فتنہ یعنی بغیر تعریض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یا کل البیہتہ ویخبط لانه یتدری بالاذی۔ اور غراب یعنی نرغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں پل کرتا ہے۔ فتنہ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر بیٹریے کے ایذا دیتا ہے اور یہ لام مصنف نے کرنا ذکر کیا جیسا کہ شایع اکل حرم نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شایع کا سو ہے اور کر نہیں سکتا۔ غراب کی دو قسم کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یا کل البیہتہ والاذی یخبط۔ مراد نرغ سے وہ نرغ و صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست میں کھاتا ہو تو گندگی

تو دانہ کا سناٹہ کیا جاتا پس جو اب دیکھو دانہ کا سناٹہ نہیں بلکہ نجاست کا سناٹہ ہوا۔ لانا بتدی بالادی کیونکہ غلط کرنا
 نجاست سے پہلے کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ باقی کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست میں سے
 وہ پہلے نجاست پر جو بیج ڈالتا ہے تو وہ مثل جنس خوار کے ہر سم۔ اما العقیق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقیق تو وہ مستثنیٰ نہیں
 ہے۔ فـ۔ بلکہ اسکی قتل میں جزار لازم ہے۔ لانا لایسی خرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں کھاتا ہے۔ فـ۔ اور اگر غراب
 میں داخل ہوا تو وہ نجس کو نہیں کھاتا اگر نایع کر کے۔ ولایتدی بالادی۔ اور جس کھانے پر پہل نہیں
 کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کتا ہو یا نہ ہو
 فـ۔ کیونکہ حدیث اہمداؤدین صریحاً کہتا ہے کہ نجاست میں ہے۔ والمتانس والمتوحش منہا سوا۔ اور
 دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں۔ فـ۔ یہ بنا برآ کہ منہا بعینہ مستثنیٰ ہے اور اگر منہا بغیر منہا
 جانور دونوں میں سے مثلاً کبوتر پاوا اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزار لازم ہے۔ لان المقبر فی ذلک الخمس۔ کیونکہ معتبر
 در بارہ جزار کے جنس ہے۔ فـ۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جس کبوتر میں سے پاوا ہوا بھی حرام و جزار دونوں
 میں لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الالیتۃ والوحشۃ سوا۔ اور دونوں ہی ویسی جو با جنگلی وحشی
 جو ہا دونوں برابر ہیں۔ فـ۔ اسکا مثل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزار واجب ہے اسی جنس کا پاوا ہو اگر دونوں
 رہنے والا مارنے سے جزار لازم ہے۔ والنصب۔ اور سوسار۔ فـ۔ یعنی گوہ۔ والیرلوع۔ اور جنگلی جو ہا۔ لیسان
 الخمس المستثناة۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فـ۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے
 پانچوں کے ساتھ میں آگے داخل نہ کیا جاوے۔ لانا لایبتدیان بالادی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں
 کرتے ہیں۔ فـ۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی یعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل
 البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئی۔ اور بعض دخل وبراغیث وفراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے۔ فـ۔
 یعنی تول شافعی واحد ہے۔ بعض کا واحد ہو منہ ہے جسکو پیشہ یعنی چمٹھ کہتے ہیں اور غل کا واحد تلہ یعنی چوٹی۔ اور
 براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ فراد چوٹی چوٹی یا کھوٹی اور
 اگر بڑی ہو تو اسکو حملہ کہتے ہیں م۔ یونہی حشرات الارض تنقذہ فففس ولسحات وذنخ وذباب وذبور وولہ
 و صباع البیل ومرضام حین دابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید میں۔ المعبط۔
 ح۔ اسکا مثل بدن سے متولد ہونا اور صید ہونا جزار سے نافع ہے چنانچہ امام مہنف رحم نے فرمایا۔ لانا لیست
 بصیو و لیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں۔ فـ۔ تو جزار
 ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزیہ بطباعما۔ پھر جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں۔ فـ۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے۔
 والمراد بالعلل السوداء والصفراء التي تؤدی۔ اور جو موشی سے مراد سیامہ چوٹی باز رہے جو کہ ایذا دیتی ہے۔
 وعلایوؤی لایحل قتلها ولکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولیٰ۔ اور جو چوٹی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا
 حلال نہیں لیکن جزار واجب ہوگی (اگر ارادے) وجہ اول علت کے۔ فـ۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں
 اتول سیاہ چمٹا لان تجزیہ سے بغیر چمٹے نہیں لانا لیکن چمٹے خصوصاً منہاں کھانے میں موزی ہے۔ کھٹل مارے
 میں جزار نہیں قتل چمٹے کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بانشاء مثل کف من الطعام۔ اور جس نے جو یا
 جلا ارڈا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک قبیلہ بھر طعام۔ لانا متولدۃ من القفۃ الذی علی البدن
 کیونکہ وہ اس میں کھیل سے پیدا ہوتا ہے بدن پر ہے۔ و فی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہر

کچھ طعام دیدے۔ دینا بدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شنباً یسیر علی سبیل اللہ باجمہ۔ اور یہ قول ابن عمر
 ولالت کرنا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ نفیست کھارے بطور مباحث کے۔ فتنہ بطور صدقہ تبلیک کے۔ والہ لم یمن
 مشعاً۔ اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو۔ فتنہ حتی کہ روٹی لاکر جائز ہو۔ اور اگر دوسرے سے کما کہ یہ فعل دوزخ دوسرے
 یا اشارہ کیا تو متقی و عبود بن اشارہ کرنا اسے پر کفارہ ہے۔ سرورجی نے کہا کہ یہ بید ہے اس واسطے کہ فعل کچھ صید نہیں ہے غلہ
 سے انا کہ امن ہو پس مارنے واسے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہو جامع۔ ومن قتل جرادة تصدق باشارہ۔ اور جس
 محرم نے شیر یا باری دانی رہ جو چاہے صدقہ دیدے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ میٹھی خشکی کے صید ہیں سے ہے۔ فان
 ما یکن اخذه الا بحیلة ویقصدہ الا خذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جسٹا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اسکو قصد
 کرتے۔ فتنہ۔ شیر کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں
 بڑا ہم وگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج با عمر کو نکلے تو ایک جفندہ میرون کا سلنے آیا تو ہم نے انکو توار دن
 ولاتھیون سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی
 و ابو داؤد۔ جواب یہ کہ۔ اسناد بن ابو المنزم رادی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث دہم ہے اور صحیح ہے کہ کعب البیہ
 تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم ہے کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ جھلی کی طرح یہ بھی بغیر نزع کئے ہوئے حلال
 ہے گویا صید البحر ہے۔ و تمرہ خیر من جرادة۔ اور ایک جھوٹا ایک میٹھی سے بہتر ہے۔ لقول عمر بن الخطاب خیر من جرادة
 بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک جھوٹا ایک میٹھی سے بہتر ہے۔ فتنہ۔ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق
 مرسل و مسنداً۔ منفع۔ ولاشی علیہ فی نزع السخفاء۔ اور محرم پر سحفاء یعنی کھجور انا رڈانے میں کچھ دھم نہیں ہے سلاہ
 من النوام و الحشرات۔ کیونکہ وہ کثیرون کو ثور دن میں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ بھانپ
 کے کثیرون اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ و لیکن اخذہ من غیر حیلہ۔ اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ و کذا لا یقصد
 بالاختلاف لیکن صید۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ فتنہ۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔
 ومن حلب صید المحرم فعلیہ قیمة۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودھ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان
 اطلبین من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہم پس کل کے مشابہ ہو گیا۔ فتنہ۔ اور
 کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل
 ما لا یوکل لحمه من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزاء الا الاستثناء الشرح۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا
 گوشت نہیں کھایا جیسے دندے و آنکے مانند (بارد شکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے سو اسے انکے جگو شرح نے
 مستثنیٰ کر دیا ہے۔ و ہوا عدد و ناہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جگو ہم شمار کر چکے۔ فتنہ۔ بھیر یا و کلب عقور۔ اور یہی خاصر الا
 جو اور ایک روایت میں دندے کلب عقور میں شامل یا لاحق بن یہی قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجیب الجزاء
 لانہا جلت علی الایاد و قد خلت فی الفاسق المستثناة۔ اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ
 جانور اپنی ذات میں ایذا و بر جھول میں تو انھیں نواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے۔ فتنہ۔ اور کلب عقور
 یہی معروف کتا مرد نہیں جو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اپنی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد ہے اپنے حرکت سے عداوت
 ہو چناؤ سے لہذا الحیر و حیاء وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ اعضایہ۔ و کذا اسم الکلب یسناد و السباع باسم بالغة۔
 اور یوں ہی کلب کا اسم ازاء لغت کے عام مردوں کو شامل ہے۔ فتنہ۔ چنانچہ اسپر حدیث ولالت کرنی ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قتیہ بن ابی سب سے دعا فرمائی کہ اطمع علیہ کلباً من کلابک۔ یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک گناہ سے پہلے عہدہ لہو کو ایک خیر نے چھاؤ ڈالا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔
 یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تفسیر کی اور شیخ متفق نے بدائع سے فیر و چتا و سیاہ گوشت قتل کر فی احازت
 نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ و لنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر روایت کے۔ ان السبع حیدہ توحشہ
 و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولیٰ صطا و ہر اول دفع اذہ۔ یہ کہ وہ نہ سے حیدہ میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری
 میں مقصود ہونے کے خواہ کمال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلحہ کے ذریعہ سے شکار کھیلنا جاوے (جیسے چتا وغیرہ)
 یا اسکی ایماہ و در کرنے کی فرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہر۔ اور حیدہ اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور تعد کر کے
 گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق متفق لما فیہ من البطل العدم۔ اور فواسق پر قیاس کرنا
 ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس
 کرنے میں پانچ سے بڑے جانے میں لیکن وار ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ تو زیادتی کو منع نہیں ہوتا اور پھر ان
 وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہر بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث
 صحیح میں دین یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ بوجے ہیں ہم مانتے ہیں کہ وہ حیدہ میں لیکن
 انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفا و المعروف الملک۔ اور کلب کا حذف عرف میں درندہ
 ہے۔ نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت
 ممکن ہے مجاز بیان نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیان حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور و وحشی نہیں
 ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں سر درندہ موزی کو شامل ہے قتال فلعن الحق لا یعد وہ والحد تعالیٰ
 م۔ اور ظاہر ظاہر روایت مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولا یجوز تعینہ شاة
 اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا۔ وقال زفر حجب بالنعۃ البغۃ اعتبارا بامکول اللحم۔ اور زفر
 نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جائز ہوئے قیاس بامکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر
 جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام الضبع حیدہ و فیہ الشاة۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے
 کہ ضبع یعنی کفتار حیدہ ہے اور اس میں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جاہرہ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ
 ضبع کیا حیدہ ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث
 معمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے درندہ قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل من النعم۔ ہے معافیہ
 ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر حیدہ کے واسطے اسکا مثل یعنی ہر ابرہ قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے
 کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا اتھی۔ نعلیٰ ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و حیدہ غیر کول
 اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفخ۔ ولان اعتبار قیمتہ لکان الاستفلا جلدہ لالانہ
 محارب موز۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر امکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کمال سے نفع حاصل کرنے
 کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ ثرانکا موزی ہے۔ ومن ہذا الوجه لا یزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا۔ اور اس
 دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھایگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کمال ہے تو کمال
 کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کمال سے بڑھ کر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ وہ دام
 نے اوپر کھیا و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولیٰ صطا و ہر اللحم۔ تو صرف کمال کی خصوصیت کمال رہی علاوہ ہر
 قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل الا یہ میں تو مطلقاً حیدہ قتل کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کمال کی اور معارضہ

آیت سے نہیں جو سکنا۔ شخص افغ۔ پس ظاہر کلام التحق رحم ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رحم کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ وادھامال السبع علی المحرم فقتله لاشی علیہ۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتباراً بالاجل الصائل۔ اور زفر رحم نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے قتل۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر دیا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یون ہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ماروی عن عمر بنہ انه قتل سبعاً وابدی کبشاً وقال انا اتد انماہ۔ اور باری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رحم سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رحم نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک کبرا بادی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ قتل۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر یہی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے صحیح ہے کہ اصول الخفیہ میں جث نہیں پس اولی استدلال بحدیث السبع المتاع یعنی مثل نواسق کے جائز ہے اسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کرے نہ کہ اسکی یہ عادت ہو ورنہ سوا حق روایت بدائع دواور کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لامن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ما دونہ فی دفع المتوہم منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ ق۔ اور وہ نواسق جانور ہیں۔ فلان کیون ما دونہ فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجہ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ق۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت توہم ہونے سے نواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجواز حتمالہ۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جواز واسطے حق شارع کے واجب ہوگی۔ ق۔ ان اگر حق العباد بھی مطلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن لمن صاحب الحق وجوباً بعد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو مقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور مقدار بند ہے۔ ق۔ یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک خفقی شارع غرض جمل نے قتل کی اجازت دی تو جزا احرام واجب نہیں۔ پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق مطلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو اسنے اسنے قتل کیا تو اس پر جزا واجب ہے۔ ق۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ جو کہ سے مضطرب ہو کہ صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنقص علی ما لوناہ من قتل۔ کیونکہ اجازت بدیل نص مقید بقفا۔ یہ چنانچہ ہم نے سابق میں عادت کر دی۔ ق۔ یعنی تو تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً او بادی من راسہ الاثر۔ میں ضرورت کے وقت سرخندانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا یاس للمحرم ان ینزع الشاة والبقرۃ والبعیر والہ جاجہ والبط الاہلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے اونٹ و مرغی اور ہوا و بھوک۔ لان نذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں جو وحشی ہونے کے۔ ق۔ یعنی انکی اصلی خلقت تو حمل نہیں ہے۔ والہذا بالبط الذی کیون فی المساکن والنیاح فی لانه لوفت باصل اختلافہ۔ اور بط سے مراد

نہوگا۔ و صار کما اذا اكل منه محرم غيره۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے زمین سے کسی دوسرے محرم نے کھلایا۔ و لا یابی حقیقۃ
ان حرمتہ باعتبار کو نہ میتہ کما ذکرنا باعتبار کو نہ منظور احرامہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ نہ سب محرم کا حرام ہونا
و دوا اعتبار سے باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اس کے منع اجرام ہونے کے۔ و فی
فوج الصيد اس کے احرام میں منع حرام ہے۔ لان احرامہ ہوا الذی اخرج الصيد عن المحلیۃ والذی اخرج عن الابیۃ فی
حق الذکاة۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو فوج کرنے کے
لائق ہونے سے نکال دیا۔ و فی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ جب کہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت
حرمتہ التناول بہندہ الوساظ مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف
مغسوب ہو گیا۔ و فی کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا۔ پس سب
بوجہ احرام کے ہر جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی منوعات سے نہیں ہے۔ و فی کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف
مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قباس شکیک نہ ہوگا۔ و لا یاس بالانکمال المحرم
لحم صید اصطادہ حلال و ذبحہ۔ اور مضافۃ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھا دے جسکو حلال یعنی بے احرام
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذالم یبدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر ولایت نہ کی اور
نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو۔ و فی اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضافۃ نہیں
ہے۔ خلافا لما لک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ تاکہ روح نے خلافت کیا ایسی صورت میں جب کہ حلال نے صید کو
محرم کی جت سے شکار کیا۔ و فی یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ نہ قولہ علیہ السلام لا یاسس باکل المحرم
لحم صید مالم یصدہ او یصاودہ۔ تاکہ روح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضافۃ نہیں محرم کو صید کا گوشت
کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو۔ و فی حدیث جابر بن عبد اللہ کہ
وانتم حریم مالم یصدہ او یصاودکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کیے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی لیکن
حدیث شقیع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے محبت ہے۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ اور ہمارے نزدیک توابل
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا ہو یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ و لتا ان الصحابہ تذاکر
والحم و الصيد فی حق المحرم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں منع کیا
کیا۔ و فی درحالیہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔ فقال علیہ السلام لا یاسس یہ۔ پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضافۃ نہیں ہے۔ و فی بلکہ روایت یہ کہ فامرتا بالک یعنی جو اس کے
کھانے کا حکم کیا۔ رواہ محمد قال انہما ابو حنیفہ عن محمد بن عثمان بن محمد عن عطاء بن حید اللہ رضی اللہ عنہ قال
حد اکرتا لحم الصيد الخ۔ اور ابو عبد اللہ رحمہ اللہ نے مسند ابی حنیفہ میں عن ابی حنیفہ من ہشام بن عمرو عن ابیہ عن جده
الزبیری عن انعام قال کنا نھمل الصيد فی سفاد کنا نثرجہ و تاکہ دشمن محرموں مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ اسناد
صحیح ہے اور مالک رحمہ نے شرط میں اسی کا اختصار روایت کیا۔ حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ احرام میں ہونے اور گوشت ہرن کا داراہ بیجا تھے دکھاتے تھے۔ پس جب معاملہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دیا
اور کہا۔ والام تمنا ہوی لام تلک۔ اور جد حاکم مالک رحمہ نے کی اسیں لام تلک ہے۔ و فی یعنی قول
یعاملہ۔ بن لام تلک ہی معنی محرم کے کہ میں صید سے تو حرام ہے۔ فیصل علی ان یصدی الیہ الصيد و علیہ السلام

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ حرم کو صید بدیدہ دے نہ گوشت - ف - پس صید بیچ کر نا اور کھانا حرام ہوگا - ۱۰
 معناه ان یصاد باہرہ - یا معنی یصاد کہ یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
 سمیع بن جواد پر گلدی آئیں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھوں نے کہا کہ یقین فرمایا
 کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہیں پوچھا کہ اسکی نیت میں نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر محمدی رح نے یہی قول جو ہلال
 مذہب پر حضرت عمر و ابو ہریرہ و طلحہ بن عبیدہ السدوسی و عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر میں لکھا
 جا چکے - م - ثم شرط عدم الدلالة - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی حرم کو حکم صید کھانا اس شرط سے حلال
 ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - و ہذا تمھیں علی ان الدلالة محرمہ - امد یہ تخصیص ہے اس
 بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
 ہے - قالوا فیہ روایان - مثل صحیح نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں - ف - ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے
 حرم کو حکم صید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوسی نے رد المحتار میں
 یہ تخصیص کی - و وجہ المحرمۃ حدیث ابی قتادہ رضی اللہ عنہ و قد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
 ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے اسی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس
 دے کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر کے کھانے کا حکم نہیں کیا - یا ان اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سوا
 ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ غفیرہ
 کہتے ہیں تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر بن عبد اللہ فیہ وہ ابوعاد و لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
 واسطے حلال ہے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فاسر تعالیٰ اعلم - م - و فی صید المحرم اذا فوجہ
 السحلال فحبب قیمۃ تصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید میں جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص بیچ کر دے
 تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقروں پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تحریم ہے - لان الصید
 استحق الامن بسبب المحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر شخص احرام باندھے
 تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ وجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں وجہ مکان معظم کے ہر شخص و
 جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے قول کے جو ایک حدیث میں جبین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور نہ کی صید کو نفرت
 و دلائی جاوے گی ہر آدمی سے باتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق ہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
 ایسا مت کرے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فتح کہ میں آپ نے حدیث شاری غزوہ جمل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
 کہ سے اصحاب اخیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
 کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تاقیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو تغیر نہ کی جاوے اور اسکی
 برہی گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گراماں کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لیے اسکا
 عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسکو دے اذکر کے کہ وہ ہڈی قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس
 آپ نے فرمایا کہ سنا سناؤ غزوہ کے - رواہ الائمہ الستہ فی صحائف و غیرہم - واضح ہو کہ ثنات سے مراد جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا شکر لیکر کہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ اس
 کے حکم سے تمھارے سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال جو ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی

داخل ہوا۔ اور جو شخص حرم میں سے صید کے داخل ہوا۔ فس۔ اگرچہ محرم نہ ہو۔ فعلیہ ان پر سزا ہے۔ تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں آسکو چھوڑ دے۔ اذاکان فی یدہ۔ بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو۔ فس۔ یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلافاً للشافعی فاذہ یقول حق الشیخ بالظہر فی ملوک العبد لحاجۃ العبد۔ بر خلاف قول شافعی رحمہ اللہ کہ وہ فرمانے میں کہ عیدہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شیخ کا حق نہیں ظاہر ہوتا۔ فس۔ بلکہ شیخ میں ظاہر ہوتا ہے کہ کیا نہیں دیکھنے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکو لانا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمة الحرم۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوتی تو حرم کے احرام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اور صار ہو من صید الحرم فاشی الامن لما روینا۔ یادہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق۔ فس۔ یعنی لانیفر صید ہا۔ یعنی دونوں طریق سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔ مترجم کنایہ کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت ظان شخص کھانا ہے۔ بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہی تعامل میں جس ہرن کا شمار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہ ان سے خارج نہ ہو ورنہ بھر حلال ہے پس حرم میں صید کا جو وہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعہم وہ البیع فیہ ان کان قائما۔ پھر اگر اپنے صید کو درخت کر دیا تو یہ حرم میں بیع ہو کر وہ بیانیگی بشرطیکہ صید قائم ہو۔ فس۔ حتی کہ اگر کپڑا و صید و چیزوں کو ملا یا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع ہو گیا بیگی بنا بر آگے کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان کان فاشی فعلیہ الجزاء۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جزا واجب ہے۔ فس۔ خواہ صید مرگیا یا مشتری اسکو کہیں لیکھا ہو۔ لانه تعرض للصيد تغویۃ الامن للذی استخف۔ کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جساہ مستحق تھا فاعل کر کے صید سے تعرض کیا۔ فس۔ جو مستوجب جزا ہوتا ہے وکنہ لک بیع الحرم الصید من محرم او حلال۔ اور یوں ہی محرم کا درخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ۔ فس۔ یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزا لازم ہے۔ لما قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے۔ فس۔ یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن احرم و فی بیتہ ادنی قفص مع صید فلیس علیہ ان یرسلہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا حالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی بیچرہ میں صید ہے تو اس پر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ فس۔ یہی مذہب عبد السمیع الحارث رحمہ اللہ اور مجاہد و ازاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بافتاق احرام باندھتی ہے چھوڑنا واجب ہے۔ سعف۔ وقال الشافعی علیہ ان یرسلہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس پر اسکا چھوڑنا واجب ہے۔ فس۔ اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانه متعرض للصيد باساکہ فی ملک۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں رک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ فصار کما اذا کان فی یدہ۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا کہ با اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابة كانوا یحرمون ذی یوتئم صید وود واجن۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھنے حالانکہ ان کے گھر میں صید اور مرداجن ہوتے تھے۔ فس۔ دواجن مع واجن وہ ہرن وغیرہ جو کبھی کی طبع بل جادے۔ صید جمع صید اور مراد پرند و فیو جنگلی۔ حاصل ہے کہ ان کے گھر میں صید کے اقسام میں سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولہم یقتل عنہم از سالیما۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صید کو چھوڑنا مقول نہیں ہے۔ فس۔ حالانکہ اگر چھوڑنے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی۔ وند لک جزیف العادۃ العاشیۃ۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاشی علت جاری چلی آئی ہے۔ فس۔ کہ برابر طبقہ تابعین قبیح تابعین و ان کے بعد دواجن میں جبکہ یہ عرق رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صید کو چھوڑ دینا واجب نہیں جاتا اور نہ چھوڑنے میں

صید ہا نہ چھوڑنے کی وجہ سے

وہی من احد سے الحج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ فتنہ کیا ہے؟ منجملہ شرعی دلائل کے یہ ہیں
 ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابوبکر بن عباس من یزید بن المیزاب من عبد المرء بن النکاح من قائل کتاب الحج الحج۔ یعنی عبد المرء
 بن النکاح نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل بین طلع طلع کے میوہ چھوڑ جانے کہ ہم انکو زنا میں کرتے تھے۔ حدیث
 عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ اثم۔ یعنی مجاہد نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک
 جماعت کے ساتھ بن عبد سے راجن دیکھے حالانکہ وہ لوگ احرام میں تھے پس انکو ان میوہ کے ہارنے کا حکم نہیں کیا
 مع ت۔ یہ اسناد بے شبہہ حیدر بن یونس جب صحابہ رضی اللہ عنہم زنا میں تھے کہ انہوں نے ایک نبی علیہ السلام چلا آیا تو بقول
 حضرت ابن مسعود نہ کہ۔ ما رآہ المسلمون حسناً عندہم احسن۔ جو بات مومنوں نے بتوئی تھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
 اچھی ہے۔ کما رواہ احمد والطبرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول ابن عمر
 حدیث مرفوعہ کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں مانند قوله ثم
 ادلک ہم المومنون حقاً۔ اور ادلک ہم المظنون۔ اور قوله تعالیٰ رضی اللہ عنہم درضوانہ۔ اور اتخذوا لک بہت کثرت سے
 میں اور خود اجماع است بلا خلاف حجت ہے اور است سے مومنوں مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام
 میں ان میوہ کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا ناعا اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے
 م۔ ولان الواجب ترک التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر فحش واجب کہ عید سے تعرض چھوڑے
 وہو یس متعرض من جنت۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه مخطوط بالیست والتقصص
 لایہ۔ کیونکہ عید تو بذریمہ بیت اور تقصص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ۔ فتنہ یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت
 کیے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملک۔ سوائے اتنی بات کے کہ عید اسکے ملک میں ہے۔ فتنہ اور ملک میں ہونا کسی عید سے
 تعرض نہیں ہوتا۔ قاضی خان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گردن میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنہیں جنگلی
 کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و سبزی وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدن ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو
 محفوظ کرنا کچھ نہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ مفع۔ ولو ارسلہ فی معاذۃ فو علی ملک۔ اما اگر محرم اسکو کسی جنگل میں
 چھوڑ دے تو بھی شرفادہ اسی کے ملک میں باقی ہے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ خان شخص نے اسکو اپنے ملک میں
 کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت ملک کے اسپر قبضہ کر لے۔ تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے
 خارج ہوگی۔ فلا معتبر ببقا الملک۔ تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فتنہ یعنی تعرض ترک کرنے میں
 یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاعتاق
 چھوڑنا واجب ہے و فرج احرام میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے
 اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان التقصص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ التلیف۔ اور کہا گیا کہ اگر تقصص اسکے
 ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے۔ فتنہ کیونکہ مال کو ہارنا و کرنا حرام ہے۔ پس کسی
 مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور معنی نے لکھا کہ فائدہ علماء کے نزدیک صرف تقصص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال
 فان اصاب حلال عید اثم احرام فاسلہ من یدہ غیرہ فممن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی عید حاصل کیا پھر اسے
 احرام باندھا پس کسی غیر کے اسکے ہاتھ میں سے عید کو ہار دیا تو یہ شخص حرام ہوا۔ فتنہ کیونکہ ملک نے اسکو
 بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ بہ حکم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ فتنہ یہی قول
 مالک رحمہ۔ وقال لا یضمن لان الکسر سل امر بالمعروف ناه عن المنکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ مامون

نہیں چوگا کیونکہ چھوٹے والا امر معروف و نہی اور منکر کرنے والا ہے۔ فتنہ یعنی آدمی پر شرع نے جوئے کا مون سے روکنا اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو باجمہ میں پکڑا تو اس نے منوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں اسے تعالیٰ نے فرمایا۔
 وما علیٰ احسنین من سیل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ فتنہ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک العید بالافخذا محترما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم حاصل کی۔ فتنہ یعنی ایسی ملک کہ دوسرے نے اس کا احرام ہی کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا سیل احترما۔ باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ فتنہ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد ائلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس ملک کو ضامن دینا۔ فتنہ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر ملک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اس نے حلال ہوئی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالہ الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو۔ فتنہ تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک۔ کیونکہ وہ شخص صید کا ملک ہی نہیں ہوا۔ فتنہ اس لیے کہ احرام میں شکار کرنا منوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی منوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول اسکا ملک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ ویکنہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اسکو باین طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے۔ فتنہ تو خواہ مخواہ ہارنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعذرا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے شل کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ فتنہ کیونکہ رہا ہو کہ صید جو اسکی ملک تھی اب اسکے ہاتھ میں کوئی توفیق نہ ملا دیا اگرچہ اسکی ملک زائل نہ ہو۔ ولفظیہ الاختلاف فی کسر المعارف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ فتنہ معارف جمع معروف۔ مراد سود و لعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بربط و وعد وغیرہ اگرچہ چیزیں دخول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منیات شرعی سے منع کیا ہے اداہم مع کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی گھڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ منوعات کے باب میں ان شاعر الہامی آویگا۔
 م۔ واذا اصحاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک بالافخذا۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اسکا ملک نہیں ہوا۔ فان العید لم یبق محلا لتملک فی حق المحرم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ وحرّم علیکم صید البر ما دمتم حرّاً۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جسکے معنی یہ کہ اندم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ فتنہ لہذا اگر محرم شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اسکی ملک خشی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری النحر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ فتنہ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا ملک یا لا جملہ نہیں ہو گیا فان تملک محرم آخرنی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا

فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر بوجہی جزاء لازم ہے۔ فتنہ کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء ایک فعل منوع کا کفارہ ہے اور منوع بیان یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض طبعیہ باذاتہ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ واما قاتل مقرر لحدک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے۔ فتنہ چنانچہ اول شاید جھوڑ دینا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہو تا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے مدد دے ہو گیا۔ یہ وہم نہ کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا کیونکہ فرمایا۔ و التفریر کا لا ابتداء فی حق النفسین۔ اور تفریر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء فعل کے ہے۔ فتنہ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اسے ابتدا از قتل کر دیا۔ کشمور و الطلاق قبل الدخول اذ ارجوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ بین جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی جب کہ انہوں نے رجوع کیا۔ فتنہ صودت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی جنہی کہ پورا مہر نہیں دیا گیا پھر اگر امون نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لیا۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ ہندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہونے میں اس کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتدا از ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدا کی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اسے تو گرفتار کرنے والے محرم کا منفعہ کو دیا کہ وہ جھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا اسے دالے سے رجوع کرے گا۔ فتنہ یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا پورا قتل کرنے والے سے پھیر لیا۔ ایضاً میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر رحمہ۔ اور کما زفر رحمہ۔ فتنہ اور صاحبین نے بھی الا یضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ مواخذہ بصنیعہ ظاہر جمع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر موقوف ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا۔ فتنہ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ ایک فعل کا عوض ہے۔ ولما ان الاخذ انما یصیر سبباً للضمان عند اتصال الملاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو۔ فتنہ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاکت نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے۔ فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علة۔ تو قاتل نے پورا قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ فتنہ یعنی داسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ نہ کیوں فی معنی مباشرة علة العلة۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ فتنہ کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احاطہ قاتل ہی پر ہو گا۔ فتنہ پس جو اسے تاوان دیا وہ قاتل پر چاہیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوانی ہوتا ہے ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اسے علت کو بدل کر دیا کہ قاتل کر دیا۔ تو اس علت کا مرکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور نظر اسکے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنف رحمہ اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف ذکر کا ہے اور صاحبین نے امام رحمہ کے قول کی طرف رجوع کیا۔ داسطہ ظلم۔ اور اگر حلال سے صید ہم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دیا تو بافتاق دونوں کے ایک ایک جیسے دین پھر گرفتار کر دیا ہے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ صح۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حبشیش الحرم او شجرہ حبشست بملوکتہ۔ اور اگر کسی نے حرم کی جماس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک میں ہے۔ و جو عا لا ینیتہ التامیس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم ہے جو جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں۔ فطیلمہ قیمتیہ۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جفت منہ۔ سوائے ایسی نباتات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاشتے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ رع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور دافع ہو کہ مسئلہ کی موت میں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جے یا از غر ہو کی تو اس کے کاشتے میں کچھ نہیں ہے یا از غر ہو کی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں ہیں ٹوٹی رسوگی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو کی جسکو لوگ اگاتے دجانتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اسکو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاشتے یا کاٹنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ یہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ جانتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی رسوگی ہے اور نہ از غر ہے تو اس کے قطع میں جزا قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتھا مثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی غلایا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی بھی حرم کی بری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے ٹوڑے جاویں۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلاصہ یہی گھاس ہے اور شجر برابر تھا جو اس میں خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف بری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ دافع ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے اور انجملہ پھر دشمنی و تکلیف بان میں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ مع۔ ولا یكون المصوم فی بندہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت قرار پر تقسیم کرے۔ لان حرمتہ تناوہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ وجہ احرام کے۔ ف۔ تاکہ نسل کا تادان ہو کہ روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان الاحمال علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تادان صل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی تورہ المصوم یصلح جزاء الافعال الخ۔ حال اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ و یتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیر دن پہ صدقہ کر دے۔ و اذا ادا ہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ ف۔ مثلاً زید نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جب کہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابد اس سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اس کا احترام قائم ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاشتے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانه ملکہ بسبب مخطوہ شرعاً۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کا شنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی قتلہ۔ پس اگر اس ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکالینگے۔ ف۔ اور کثرت قیمت ادا کر کے بیچنا شرع کرینگے جو انھو سے شیطان کے۔ تو جب حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکفر اہتہ بطلاط الفیصد والفرق بان ذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف فیصد کے اور فرق وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبئہ الناس عاۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے طور پر لوگ جانتے ہیں ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر مشورہ تھا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جانتے رکاشتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں ائمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ وہ ان الحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

طریقہ نکل آوے تو کچھ ضرور نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحمل ممکن فلا ضرورت۔ اور حمل سے گھاس کا لہلا تا ممکن ہے
 یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف الاذخر کے۔ فت کہ ادل تو اس میں ضرورت باقی اور
 زوم وہ مخصوص ہے۔ لانا استثناء رسول الصری علیہ وسلم فیوز قطعہ ورمیہ۔ کیونکہ رسول الصری علیہ
 علیہ وسلم نے اسکو مستثنیٰ کر دیا تو اسکو کاٹنا وجرانا جائز ہے۔ فت اگر زوم ہو کہ بھرم لے کماہ کو کیون قیاس سے
 استثناء کیا تو جواب دیا کہ۔ و بخلاف الکماہ۔ اور بخلاف کماہ کے۔ فت یعنی برخلاف اذخر وکماہ کے کہ اذخر
 نوص میں مستثنیٰ ہے اور کماہ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانا لیست من جملہ النبات۔ کیونکہ کماہ منجہ نبات
 کے نہیں ہے۔ فت تودہ طاعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واقع ہو کہ محشی نے فہات سے نقل کیا کہ کماہ جسکو ساروغ
 تھے میں ایام برسات میں زمین سے جتنی ہر جھٹھے مرغی کے انڈے کی طرح اور جھٹھے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کتاہون
 کہ شیخ محقق نے فیج القدر میں لکھا کہ کماہ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہیں جو دے زمین پر ظاہر ہو
 اور کماہ زمین کے اندر ہوتی ہے اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ
 نبات ہے تو خشک نبات شمر گئی۔ انتہی۔ مینی میں ہے کہ کماہ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع
 ہوتی ہے۔ الکافی۔ (ربیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن ما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
 مذکورہ میں سے کیا۔ فت یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوے ہیں جب آئین سے کوئی جرم
 ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ مرجع کا قرآن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دا۔ اگر اس امر ممنوع
 میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ تعلیہ ولمان دم لہجہ دم لعمرة۔ تو قارن پر دو قربانیاں جن ایک
 ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ فت کیونکہ اسکا گناہ دونوں کے دو احرام
 پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عندنا ما حرامین وقتہ
 مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رحم کے
 نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔
 فت شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل دقوت عرفہ کے ہے اور بعد دقوت عرفہ کے صرف جلاع کرنے میں قارن پر دو
 قربانیاں ہیں اور باقی منوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رحم نے ضعیف قرار
 دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان تجاوزه
 المیقات غیر محرم بالعمرة اول حج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
 گذر جاوے۔ فیکثرہ دم واحد۔ تو اس جرم میں آسیر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ فت جیسے مفرد پر ہر خلاف
 لزوم لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتناجر واجب واحد لا یجب الاجزاء واحد۔
 بخلاف نول زفر رحم کے کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں ہمارے دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
 اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے اور ایک واجب کی تاخیر
 کرنے سے صرف ایک ہی جوار واجب ہوگی۔ فت اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ
 کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کو لیتے ہیں
 حتیٰ کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر جرم کے طور پر
 بغیر احرام چلا آوے تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہو گا۔ قارن اگر عرفات سے قبل احرام باندھا

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آدے تو اس پر ایک ہی قربانی ہو۔ گناہی ایسی سادہ شاہد
 یہ قبول شیخ الاسلام جو ستافہم - م - و اذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل - اور
 اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ و
 ہر ایک پوری قیمت سے بدی یا اعام یا موم ادا کرے خواہ جل میں قتل کیا ہو یا حرم میں - ۳ - لان کل واحد
 منہما بالشترک یصیر جائزاً بآیۃ تفوق الدلائل - کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت کرنے والا
 ہو گیا جو دلائل کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ و حالانکہ محرم اگر دالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ غلط سے درہنائی
 کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنائی سے بڑھ کر ہر فرد جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک
 کے قتل پر ہے۔ فی متعدد البجاء متعدد الجنایۃ - پس نعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوتی۔ و
 لہذا دہم کی خصوصیت نہیں پر خفیہ محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م - اور
 اگر شریک کوئی قتل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ۴ - اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید ہرانا حلال
 ہے سوائے صید المحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ و اذا اشترک حلالان فی قتل صید المحرم فلیکلیما جزاء واحد
 اور اگر دو حلال ایک صید محرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں ہر ایک جزاء واجب ہوگی۔ و
 اسی صید کی قیمت ہے جن کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو ہر ایک کی قیمت دیدین - لان الضمان بدل عن المحل
 کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لاجزاء عن الجنایۃ - نعل جنایت کی جزائیں ہیں۔ و
 سے اس میں موم سے اولیٰ گناہ جائز نہیں ہے۔ اور نعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل
 یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فی متعدد البجاء واحد المحل - تو محل واحد ہونے سے آسانیاں ہوں بھی واحد ہوگا۔ و
 اور نظیر اسکی وہ قتل حسین نادان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کر جلیں قتلار جلا واحد اخطاء - جیسے
 دومردوں نے خمار سے ایک مرد کو قتل کیا۔ و مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے
 جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیت واحدہ - تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ و
 کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد اعتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے
 تو نعل کا جزاء نہ ان پر لازم آیا اور نعل بیان متعدد میں لہذا فرمایا۔ و علی کل واحد منہما کفارة - اور دونوں میں
 سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ و تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتیٰ کہ ایک محل مثلاً صید محرم
 کے تلف کرنے میں دو چار حصہ شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاویل میں
 اور نعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے پیارے اگر آدمی کو خمار سے قتل کرنے میں
 کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے قتل کا اس پر کفارہ ملے گا۔ و اذا بلغ المحرم الصید - اور اگر محرم نے صید کو
 فروغ کیا۔ و خواہ زندہ یا بعد نزوح کے۔ او بآیۃ - یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ یا بیع باطل - تو بیع باطل
 ہے۔ کیونکہ اسے تعالیٰ نے فرمایا کہ - حرم علیکم صید البہر - تو حرام ہونا میں صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب
 پس محرم کے حق میں جن صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔
 لان بیعہ جانا عرض لایصح بتقویت الامن - کیونکہ صید کو زندہ بیچ کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے جو اسکا حق
 کھونے کے۔ و پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اسے وہ میں جو مثل شراب کے خریدنا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر اسکا
 ہر تو اسے حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ و بیعہ بعد ما قتل بیع حرام ہے۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیعنا

مردان کی بیچ ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبیح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مردار پر تو کچھ شبہ نہیں کہ مردان کی غریبہ کو باطل ہے۔ ومن اخچ خطیۃ من المحرم۔ اور جس شخص نے محرم سے برنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمدہ آیا کسی طرح نکالی۔ نویدت اولاد و فامحت ہی و اولاد ہا۔ پھر بعد نکالنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ برنی واسکے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا مرت پرئی کا ضامن ہر باع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فحلیہ جزاؤ میں تو اس پران سب کی جزا واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من المحرم بقی مستحلالا من شرعا۔ کیونکہ برنی تو محرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شریعہ کے حکم سے اس کی مستحق ہے۔ ولذا وجب ردہ الی مائتہ۔ اور اسی وجہ سے اسکو اپنے اس کے ٹھکانے پھیرنا واجب ہے۔ ف۔ اگر ملن ہو تو اسکو محرم میں پھر لا دے۔ و ہذہ صفت شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسکا مستحق اسن ہوتا۔ اسکو ایک صفت بحکم شریعہ حاصل ہوا اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فقہری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوگا اسکے اس کے ٹھکانے رکھا جائے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیۃ مولا دی ہے چنانچہ جو عورت کہ ملوک ہو تو سو اسے مالک سے جزا و لاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی ملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر برنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز برنی کی جزا دے دی ہو۔ فان اودی جزاؤ یا تم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے برنی کی جزا دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزا الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزا واجب نہیں ہے لان بعد اوار الحجاز لم یتق آئمتہ۔ کیونکہ برنی بعد جزا ادا ہونے کے مستحق اسن نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اسکی قیمت پہنچا دی۔ تو گویا برنی اپنے ماسن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کو حصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے۔ و امر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء کے محرم کو دینا اور سو اسے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ذمہ ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بنزد صید کے محرم میں پہنچنے کے ہر پس غایۃ الی بیان کا اعتراض کہ قیمت کا محرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ برنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے۔ اور اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صفت غصب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ جھوٹ دے اور تادان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دے تو ضمان سے بری ہو اگر آئے بڑا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کسی غاصب کو غصب واپس دینا بڑا کام ہے۔ حل میں صید کو تیرا را دھکا اور تیرا اسکو محرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزا واجب ہے اور مبطو میں مصرع نہیں واجب لیکن حکمنا حاصل نہیں۔ صفت۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب بیقات سے بغیر احرام گزرنے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جان سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغیر من تعظیم کہ معظمہ۔ پس بیقات سے تجاوز میں قصد کہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد کہ ہو تو غرضاً وادواتے اگونی۔ اور جب آیا کو نہ کار بنے والا۔ ف۔ یا بیقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں۔ ف۔ مثلاً۔ اور یا ایک موضع خربہ کے ہرگز محرم سے باہر اور بیقات کے اندر واقع ہوا ہے اور

اس کوئی یعنی آقائی کا تصدیق یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تہ اسنے بیقات سے بغیر احرام کے تہاذر کیا۔ پھر وہ حال سے غالی نہیں
 کہ یا توستان بنی عامرین اسنے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرہ۔ پس اسنے عمرہ کا
 احرام باندھا۔ وفت۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہو یا نہیں۔ پس اگر کوئی
 فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجوع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔
 وفت۔ یعنی کوئی کے واسطے ذات عرق بیقات قریب ہر اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق
 کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی بیقات کی طرف نہا اگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ منع۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اسکے
 ذمہ سے بیقات کی قربانی ساقط ہوگئی۔ وفت۔ یعنی بیقات سے بغیر احرام تہاذر کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ
 واجب ہوا تھا وہ اسطرح بیقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ وان رجوع الیہ ولم یلب۔ اور اگر تہاذر
 کی طرف نہا اور تلبیہ نہیں کیا۔ حتی دخل مکہ وطاف بعمرہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف
 کر لیا۔ وفت۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر قربانی لازم ہے۔ وفت۔ الحاصل بیقات کی طرف لوٹنے
 میں تلبیہ کہنا ضروری۔ ونبأ عنہ ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقالان رجوع الیہ محرم فلیس
 علیہ غشی لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ بیقات کی طرف احرام کی حالت میں نہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا
 خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ وفت۔ یہی قول شافعی ہے۔ وقال زفر رحمہ لایسقط لبی اولم یلب۔ اور
 زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ وفت۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جہانہ
 لم ترتفع یا لعود و صابر کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اسکا حج
 تو بیقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات
 کو واپس آگیا۔ وفت۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی بیان ہے۔ اعتراض ہوا کہ
 دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور بیان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس
 مع الفارق ہو۔ ولنا انہ تدارک المشرک فی آوانہ۔ اور جاری دلیل یہ کہ اسنے مشرک کا تدارک اپنے
 وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔
 وفت۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف
 الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم تدارک المشرک علی ما مر۔ کیونکہ اسنے مشرک کا
 تدارک نہیں کیا تاہر آگے گذرا۔ وفت۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا۔
 اور بیان تدارک وقت پر مفید ہے اور ابیہن امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عند ہما
 بعودہ محرم۔ سوائے انہی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے۔
 وفت۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ المخرج من بیقات کا حق یعنی احرام ظاہر ہے
 تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ بیقات پہ احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ وفت۔ بدو تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسطرح بیان بھی
 تلبیہ کہنے سے تو نا ضرر نہیں۔ وعندہ عروج بعودہ محرم طلیا۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہنے سے
 عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویمۃ اولہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اصل کے پھر
 سے ہے۔ وفت۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ عزیمت یعنی فیصل باعلیٰ ہوا اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ وفت۔
 یعنی اعلیٰ مدینہ اور چنانچہ وہ بیقات سے احرام باندھنا۔ فانما ترخص بالتأخیر الی البیقات وجب علیہ

حکمہ بالمشاء التلبیۃ۔ پس جب اسے بیقات تک تاخیر کرنے کی زحمت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلانی بعدہ طبعاً۔ اور حرم کی تلافی تلبیہ کہنے ہوئے دوتے سے ہوگی۔ **فـ** لیکن اس میں یہ تردد ہے کہ اگر اس نے زحمت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ قرابت کی اس پر واجب ہو۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب بیقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے نماز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ **و** علیٰ ہذا الخلاف اذا احرم بجمہ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع مذاکرنا اور اگر اسے بیقات سے بغیر احرام نماز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو اب سب اہل میں جو ہم نے ذکر کیے ہیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے۔ **فـ** پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہو گیا ہو۔ و لو عاد بعدہ ابتداء الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الیدم بالاتفاق۔ اور اگر اسے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد بیقات کی طواف ہو گیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی۔ **فـ** خواہ تلبیہ کہتا ہوا لٹے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ **مع۔** یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر بیقات کو ٹوٹا۔ و لو عاد الیہ قبل الاحرام لیسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ بیقات کی طواف کرنا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی۔ **فـ** جب کہ اس نے بیقات سے احرام باندھا۔ و ہذا الذکر ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا۔ **فـ** کہ بغیر احرام کے بیقات سے نماز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے جو مذکورہ۔ اذاکان یرید الحج او العمرة۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو۔ **فـ** اور اگر اس کا ارادہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجۃ۔ پس اگر وہ بستان نبی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا۔ **فـ** مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ بیقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ میں داخل ہوا چاہے مکہ ان یدخل مکہ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو۔ **فـ** معنی یہ کہ بغیر بیقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابین ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ سبک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ **فتـ** لہذا فرمایا موقوفہ بستان اور بستانی کی واسطے بیقات ہی موضع بستان ہے۔ **فـ** یعنی بستان سے احرام باندھنا اس کے حق میں بیقات سے احرام کیونکہ یہ اس کا بیقات ہے۔ و هو صاحب المنزل سوار۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں۔ معنی یعنی اس بات میں کہ اس کے واسطے بیقات ہی مقام ہے۔ اور اس کی فاقی کو بیقات کا فاقی ہے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا۔ **فـ** بلکہ جائز نہیں ہے میں بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ و اذا دخل التحق بالبدن۔ اور جب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان داؤن کے ساتھ لاقی ہو گیا۔ **فـ** اگرچہ چند روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ و للبستانی ان یدخل مکہ بغیر احرام لیساقط فکذلک۔ اور بستان واسطے کہ مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بذات احرام کے جائز ہے۔ **فتـ** اس کے بھی جائز ہے۔ **فـ** اس کے معنی بقول ابن الامام رحمہم اللہ بیقات سے احرام لانے کے بغیر کہ مکہ میں داخل ہو سکتا ہے۔ **فتـ** یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والہر اد بقولہ موقوفہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ موقوفہ بستان یعنی بستانی کا بیقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع اہل الذی مینہ و مین الحرم۔ تمام اہل جو اس کے درمیان

در بیان مانع ہے۔ فت۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ و قد مر من قبل۔ اور یہ بیان بطلان حکم
 و مدت الداخل الملحق ہے۔ پس یہ دن ہی اس شخص کا بیقات جو بستان میں داخل ہو کر بستان کے ساتھ باقی
 ہے بستان ہے۔ فت۔ (فرج) جو کوئی کہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی جملہ ہے کہ بستان میں داخل
 ہو۔ کافی۔ اس جملہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد کہ ہر تو اس کو آفاقی موافقت سے بغیر احرام تجاوز
 کرنا نہیں جائز ہے۔ امداد ورج۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل
 ہو تاہو اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے کہ لا قصد کریگا۔ لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اسے اس جملہ سے بیقات آفاقی سے
 احرام پہلا اگرچہ بستان سے باہر داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ متقی نے تحقیق کی ہے۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں
 داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرام من الحبل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے
 اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ فت۔ یعنی بقصد حج۔ و تھا بعرقہ لم یکن علیہا شی۔ اور دونوں
 نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ بستانی والد داخل فیہ۔ ان دونوں
 سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستانی میں داخل ہونے والا۔ لانہما احراما من بیقاتہما۔ کیونکہ ان دونوں
 نے اپنی بیقات سے احرام باندھا۔ فت۔ تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ
 ظاہر کلام مصنف یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں
 اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے کہ میں جاؤں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات
 کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں شقت و حج بخلاف ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے
 ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ کہ میں بغیر احرام کے داخل
 ہو گیا۔ فت۔ حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک اسے
 الوقت۔ پھر وہ اسی سال میں بیقات کو گیا۔ واحرم بچتہ علیہ۔ اور اسے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر
 واجب ہے۔ فت۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتیٰ کہ اسے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا
 باندھا۔ اجزاء ذلک من دخول مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے کہ داخل ہونے سے یہ نیک واجبہ
 کافی ہو گیا۔ فت۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر ج لا یخیر فی وجوب
 اقیام اس اعتباراً یا بآئزہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور زفر نے کہا کہ یہ اس کو کافی
 نہ ہوگا اور قیاس ہی پر قیاس ہو سکے جو وجہ نذر کے لازم ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے۔ فت۔ یعنی
 وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل کہ مغلطہ ہونے سے واجب ہوتا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا
 تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالدار سے حج الاسلام
 فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی بیان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا
 کرنے سے جو نیک وجہ داخلہ کے لازم آتا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا بعد
 سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ فت۔ یعنی
 احسان۔ تو ہم نے استخانتان لیا کہ۔ و تلافی المشروک فی وقتہ۔ اسے مشروک حج یا عمرہ تہ کی قافی اپنے وقت
 میں کر لی۔ فت۔ یعنی سال کے اخیر پہلے کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی عمدہ حج یا عمرہ نہیں
 داکر قصد نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم نہ البتۃ بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ منطوق ہے کہ

رنا احرام کے ساتھ ہے۔ فت۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کیا اذا اتاہ محراب بحج الاسلام
فی الاشد او۔ جیسے اگر ابتدا میں حج الاسلام یعنی قریشی حج کا احرام باندھے آتا۔ فت۔ تو حج کے حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر کافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار وثائق ذمتہ
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تہجد واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ خلافتی و می الا با حرام
مقصود۔ تو دین ادا ہو گا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ فت۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المتذکر۔ جیسے ذکر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے تہذیب کی ادا اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فائدہ بتاوی بصوم رمضان میں بندہ السنۃ دون
عام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ فت۔ بلکہ ضروری ہے کہ رمضان کے سوائے کسی میں اعتکاف روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ مغلیہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور احرام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مغلیہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس حج
ذخیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادا ہے افعال ہے جیسا کہ حج قاسد میں افعال پورے کرنا ہی وجہ
سے لازم ہیں۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرہ۔ اور جس شخص نے بیقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھ
وافسد ہوا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ فت۔ باین طو کہ چار پیرے طواف سے پہلے جامع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گنجاوے۔ فت۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہ
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ فت۔ جو وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید شل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی الامر سابقا۔ پس بیقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام تقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ فت۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلتا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ فت۔ اور حج قاسد میں افعال پورے کر لیا جو احرام عمرہ میں ہے۔ ویس علیہ دم لیکر
الوقت۔ اور اسپر بیقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی۔ فت۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے
جب اس شخص کو احرام بیقات سے قضا کیا تو اول تجاویز بیقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے لازم میں سو ہوا
وہ فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لایسقط حنہ۔ اور قول زفر رحمہ کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا۔ فت۔ یعنی زفر رحمہ سے صحیح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے لگا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہی اس اختلاف کی۔ فت۔ جو دو صورتوں میں ہے۔
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ بیقات
سے بغیر احرام حجاز کر گیا ہے۔ فت۔ یعنی بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ میں
جائز الوقت بغیر احرام و احرام بالتحج ثم افسد حجہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے بیقات سے
تجاویز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فت۔ خلا قبل دعوت تہذیب کے جمع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضا میں بیقات سے احرام لانے سے اول تہما نہ لازم ساقط ہو گیا اور زفر رحمہ کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ جردہ۔ اور زفر رحمہ اس تجاویز بیقات بغیر احرام کو قیاس کرنے میں۔ بغیر احرام

المحظورات - اس کے سوا سب دیگر منوعات پر - **ف** چنانچہ دیگر منوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے بکھار
 ورم واجب ہو اذہ مضار سے ساقط نہ ہو گا تو بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا۔
 لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلائی نہیں بیقات بیقات سے
 حجاز کے کہ اس کی تلائی ہے۔ تو فرق ہے کہ جو قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ یصیر قاضیا حق البیقات بالاحرام
 منہ فی القضاء۔ اور جاری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص بیقات سے احرام باندھنے میں بیقات کا حق ادا کرے اور
 ہو جائیگا۔ وہ جو سبکی انقضاء۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ **ف** گویا فوت شدہ کا قائم مقام
 یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے بیقات سے حجاز نہیں کیا۔ ولایتی مقدم ہے غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے
 ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ **ف** پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
 لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے محل میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کر کے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں جتنا
 ہے۔ **ف** توضیح الفرق - تو فرق کھل گیا۔ **ف** یعنی بغیر احرام حجاز بیقات میں۔ اور دوسرے منوعات کو سنے میں
 فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر منوعات نہیں ہٹتے ہیں بیقات حق بیقات کے کہ وہ پورا ہو جائے یا کہ چونکہ قضاء تو سابق فاسد
 کی ہر گز اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا بیقات سے ادا کیا تو اول میں بیقات
 سے حجاز کا کفارہ لازم رہے گا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذ اخرج الکی یرید الحج فاحرم
 اور اگر کسی حرم سے حل کو نکلا اور حالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا۔ **ف** یعنی حل سے۔ ولم
 یعد الی الحرم وقت بعرفة۔ اور حرم کی طرف نہیں وٹا اور عرفات کا وقت کیا۔ **ف** یعنی حل سے باہر ہی یا کہ
 عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شام۔ تو اس کی ہر ایک گہری واجب ہے۔ **ف** کیونکہ اس نے بیقات سے حجاز کیا۔ لان
 وقت الحرم وقد جاؤہ بغیر احرام۔ کیونکہ کی کا بیقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے بیقات سے بغیر احرام حجاز
 کر گیا۔ **ف** اور تلائی نہ کی۔ اور اگر بغیر مدت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السردی ۵۰۔ فان عاد الی الحرم
 ولہی اولم یلب۔ پھر اگر کی نہ کرنے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو چلا گیا اور تعلیمہ کیا یا نہیں کیا۔ **ف** یعنی
 تعلیمہ کتنا ہوا تو یا نہیں۔ **ف** فو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الاقائی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آقائی
 کے مسئلہ میں بیان کیا۔ **ف** یعنی زمرہ کے نزدیک کسی طرح قربانی نہ کر ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 اگر تعلیمہ کتنا ہو تو یا نہ ہو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک حرم کو گھسنے سے ساقط ہے۔ والمتنع اذا فرغ
 من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور شیعہ جب عمرہ سے خارج ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا۔ **ف**
 حالانکہ ہنر نہ کی گئی اس بیقات حرم تھا تو وہ حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی بیقات یعنی حرم کو ٹوٹا یا نہیں۔ اگر نہیں ٹوٹا۔ و
 وقت بعرفة۔ اور عرفات میں تو وقت کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو شیعہ مذکور کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانه لما دخل مكة
 واتی بافعال العمرة صار بمنزلة المکی۔ کیونکہ جب وہ کہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا دے یا تو ہنر نہ کہ ماسکے ہو گیا
 واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور کہ ماسکے کا احرام حرم سے ہے جو وہاں کے جوہر سابق ذکر کر چکے۔ **ف** یعنی
 فصل منابت میں۔ تو اس متنع نے اپنی بیقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتا غیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام باہر کرنے
 سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے۔ **ف** کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تدارک تلائی بھی نہیں کی۔ خالی رجوع اسے الحرم
 وابلغیہ قبل ان یقت بعرفة فلا شئ علیہ۔ پھر اگر وقت عرفہ سے پہلے متنع مذکور حرم کو واپس کیا اور اس میں تعلیمہ
 کیا تو اس پر کچھ حرم نہیں رہا۔ **ف** یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وہ جو علی الاختلاف الذی قد علم فی الاقائی۔

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے کہ کفالی کی صورت میں گندہ - فسق جب کہ بیعت سے بغیر احرام تھا تو کیا - حاجین کے نزدیک حرم میں داخل جانے سے بدعتی تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرح کے نزدیک کیسے ساقط ہوگا۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضات کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام - یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرت یا برعکس ملا تا - فافح ہو کہ ایام حج میں آگائی کو عمرہ درج جمع کرنا بطور قرآن یا تنع کے صحیح ہے اور کی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفہ اذا احرم بالعمرة وطاف لهما شوطا - امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور باسلاطواف ایک پھر کر لیا۔ فسق یعنی چار سے کم کچھ شرع کر لیا۔ ثم احرم بالحج - پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج - تو وہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم - اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجتہ و عمرہ - اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا۔ فسق - وجہ قضاے شریک کے کیونکہ ہر نفساے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرة احب الینا - اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ فسق اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پیر سے کم کیا ہو۔ وقضا یا وعلیہ دم لرفضہا - اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لائس لابد من رفض احدهما - حاجین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک جھوٹا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للکلی غیر مشروع - کیونکہ کی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض - اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ مافق ہے۔ فسق - بہ نسبت حج کے۔ لانہا اولی حالا - کیونکہ عمرہ تہہ میں کمتر۔ و اقل اعمالا - اور اعمال میں نچوڑا۔ وایسر قضا و - اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکنونہا غیر موقوتہ - کیونکہ عمرہ کسی وقت سے وقت نہیں ہے۔ فسق - بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یات بشئی من افعال العمرة - اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ فسق - تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی مع - لکھنا۔ وجہ ایک جو ہم بیان کر چکے۔ فسق - یعنی کم وجہ دم عمل و اسکی قضا آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعة اشواط - اور اگر کسی نے عمرہ کے واسطے چار پیر سے گھوم کر لیے۔ فسق - یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بطلان - پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بطلان حج کو توڑ دے۔ لان لا کثر حکم الکل - کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ فسق - تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فقدر رفضہا - تو عمرہ کو ترک کرنا مستند ہو گیا۔ فسق - کیونکہ عمرہ تو بی طواف کہہ ہے۔ کہا اذا فح مشا - اتنا اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ فسق - کہ اس وقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں اس حاصل طواف عمرہ کے ساتھ پیر میں سے جب نصف سے زائد کرے یا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ وکذا لک اذا طاف للعمرة اقل من ذلک عند ابی حنیفہ - اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پیر سے کہے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ فسق - اور حاجین کے نزدیک مستند نہیں ہے۔ لان احرام العمرة عندنا کما بدو ارشئی من اعمالہا و احرام الحج لم یتاکد - ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام ہر ایک کے اعمال میں سے کچھ اور اگر کسی کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مکمل ہو گیا اور حج کا احرام بھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد البسر حدال یہ ہے کہ احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ فسق - پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرة ما کمال بہ البطلان اعمل - اور اس دلیل سے کہ عمرہ جھوٹے میں جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ مشروع کر دیا پر عمل کو باطل کرنا

آپس سے قطع اور یہ حرام ہر جانچ تو اصل الصلوٰۃ میں بدل کر دیا۔ وہی رخصت ایچ آستانہ سے منع ہو گئی۔
 اس سے قطع ہر۔ فتنہ یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے باطل کرنا اور یہ جائز ہے جانچ نفل نماز کو ابتدا سے نہ جانچنا
 جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وغلیہ دم بار رخصت ایچ آستانہ سے قطع قبل آواز نہ۔ اور کی برابک
 قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہو چکا وقت آنے سے پہلے
 وہ احرام سے حلال ہو گیا۔ فتنہ لیکن گناہ نہ ہوگا۔ تعذر المفسی فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ فتنہ
 بوجہ مانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ فتنہ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی
 وجہ سے ادا نہ سکے سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ گئی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے منع ہوا ہے تو جیسے محصر ہے
 ایک قربانی آتی ہے اسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے سے حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رخصت
 ایچ عمرہ قضاء یا لا غیر وہی رخصت ایچ قضاء و عمرہ لانی معنی قانت ایچ۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے
 کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضاء ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں قضا سے حج ادا یا عمرہ
 کیونکہ وہ حج قوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ فتنہ یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اسپر حج مع عمرہ
 قضاء میں لازم ہے۔ وان مفسی علیہا اجزاء۔ اور اگر کسی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ فتنہ یعنی عمرہ حج
 کو پورا کر لیا باوجود مانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانی اسی انفعال کا التزام تھا۔ کیونکہ اسنے دونوں کے انفعال
 کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ فتنہ تو التزام احرام کے ساقط ہو گیا۔ غیرانہ منہی عنہ سے
 اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے۔ والنبی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نبی فعل
 کے تحقق سے مانع نہیں بنا برآگہ ہمارے اصل میں معلوم ہوا۔ فتنہ یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل
 سے نبی ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے یا بن معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نبی
 و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نبی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں کی
 سے حج و عمرہ متحقق ہو جائیگا۔ وغلیہ دم۔ اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ بجمہہ بینہما۔ کیونکہ اسنے وہ
 کو جمع کر دیا۔ لانی ممکن النقصان فی علمہ لار تکاہہ المنہی عنہ۔ کیونکہ ممنوع فعل کے ترک ہونے سے اسکے
 عمل میں نقصان بیٹھ گیا۔ فتنہ۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ و بذاتی حق الملکی دم جبر
 اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ کی کے حق میں دم البھر ہے۔ فتنہ یعنی جبر نقصان کے واسطے
 مظاہرہ کے طور پر جو پس اس میں سے کھانا سواے فقراء کے جائز ہیں۔ وہی حق الا قاتی دم شکر۔ اور
 آقائی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ فتنہ خواہ جمع کرنا بلکہ قرآن میسر ہو یا بطور منع میسر ہو بہر حال وہ شکر ہے
 کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم بالجمع ثم احرم یوم النحر بجمہ آخری فان خلق فی الاول
 لازمتہ الاخری ولاشی علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا بعد سوین ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے
 حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں خلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ فتنہ
 کیونکہ اسنے وہ احرام جمع نہیں کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اسوقت تک احرام ریگا حج۔
 وان لم یخلق فی الاولی ثمۃ الاخری وغلیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں خلق نہیں
 کیا تو بھی دوسرا سپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترانہ سے یا نہ کترانہ سے۔ فتنہ
 یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حق یا نہ کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند الی ضیقہ حج۔ یہ اہم ابو حنیفہ

۱۔ نزدیک ہو گا۔ لان لم یقصر فاشی علیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ جس
 دن اگر کسی کو دم لازم ہوگا۔ لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعتہ فاذا حلق فهو انکان نسکا
 فی الاحرام الماطل فهو جنایۃ علی الاثنی لانه فی غیر آوانہ فکرمہ الدم بالاجماع۔ امام و صاحبین کی تقریریں
 یہ ہیں کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے سب پر حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
 کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک پر وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے نہ حلق سے پہلے
 ہو تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ فن۔ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رحمہ کے نزدیک لازم اور صاحبین
 کے نہیں۔ تو کھاکہ۔ وان لم یحلق حتی حج فی العام المقابل۔ اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (بہا برا احرام اول
 و دوم میں سلی یا تنک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا۔ فن۔ اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
 احرام سے حلال ہوا۔ فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاولی۔ نو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
 حلق سے حلق کو تاخیر ہے۔ فن۔ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ و ذلک یوجب الدم عند ابی حنیفہ۔
 اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے۔ وغندہما
 لایلزمہ شی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلما سوسے
 بین التقصیر وعدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رحمہ کے نزدیک شند اٹنے اور نہ شند اٹنے میں یکساں
 حکم کیا گیا۔ فن۔ یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں
 بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ و شرط التقصیر عندہما۔
 اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ فن۔ یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام
 دوم پر جنابت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم ما خری علیہ دم۔ اور شخص اپنے عمرہ سے فارغ
 ہوا اس سے سر شند اٹنے یا کترانے کے بعد دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرام
 قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ فن۔ کیونکہ اول احرام سے سر شند اگر باکتر کر لیا ہم
 ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانه جمع بین احرامی العمرة و ہذا مکروہ فیلزمہ الدم و ہو دم جبر و کفارہ۔ اچھے
 کہ اپنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت کردہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان و کفارہ کی ہے
 فن۔ اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوئے جانے میں برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے
 سال میں ادا کیا جائیگا۔ ن۔ ومن اہل باجج۔ اور جس آفاقی شریح کا تلبیہ کیا۔ فن۔ یعنی احرام باندھا اور
 ہنوز کچھ شریع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں رنج و عمرہ اس پر لازم ہو گئے۔
 لان الجمع بینہما شریع فی حق الافرادی۔ مسئلہ فیہ۔ اچھے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا شریع
 ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر مذکب قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ فن۔
 کیونکہ قارن وہی کہ جس کا احرام عمرہ و حج کا جمع ہو کر افعال شریع ہوں۔ لکنہ اعطاء اس نے فیصیر مسیبا۔ لیکن
 اپنے سنت سے خطا کی تو بڑا کرنے والا ہو گیا۔ فن۔ کیونکہ سنت تو احرام عمرہ و حج ہی یا اول عمرہ کا احرام جمع کرنا
 تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تاویل احادیث میں گذرا۔ پھر اس کو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر جیسا کہ
 کرتا ہے۔ م۔ فلما وقعت بعرفات و لم یات بافعال العمرة فهو ناقض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا
 ہو وہ وقت عرفات کرنا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانه تعدی علیہ اداہا۔ کیونکہ اب ادا ہی عمرہ

تخفیر ہے۔ **ف**۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کر لیا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اور یہی مہنتہ علی الحج غیر مشروع ہے۔ بسط
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ **ف**۔ بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا مسلم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد حج کے تنیم سے عمرہ کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور ان
ایک احرام میں نہیں۔ پھر رخص عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ نے عبد الملک بن عمر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ **المنہج**۔ فان توجه الیہا لم یکن رافضاً حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف جلتا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہاں تک کہ عرفہ کا وقت کر لے۔ **ف**۔ تب
عمرہ رخص ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ **ف**۔ باب البقران میں۔ و حج
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ نصف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ **ف**۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرہ۔ پھر اپنے عمرہ کا احرام باندھا۔ مضمی
علیہا۔ پس مدنون پر گند گیا۔ **ف**۔ یعنی مدنون ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لہذا وہ
علیہ دم۔ تو مدنون اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ مدنون کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ مدنون ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو مدنون اسپر لازم ہوئے پھر اگر مدنون کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لہجہ مبنیہا۔ بوجہ جمع عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع مبنیہا مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہا۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے۔ بنا پر آگے پہلے گندنا تو مدنون
کا احرام صحیح ہو گیا۔ **ف**۔ تو مدنون اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بهذا الطواف طواف التیمۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التیمۃ۔ **ف**۔ یعنی طواف التیمۃ
ہر نہ طواف زیارت۔ وائے سنتہ و لیس پر کن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یزیر
تبرکہ فقی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ **ف**۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کئی
رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت بما ہو رکن یکنہ ان یائی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ **ف**۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہا۔ لہذا اگر مدنون کو پورا کر گیا۔ **ف**۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جار و علیہ دم لہجہ مبنیہا۔ تو جائز ہے اور اسپر مدنون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی جسے
پھر خمس الاثمہ و فیو کے کہا کہ یہ قربانی قبل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رحمہ نے کہا کہ۔ و ہو دم کفارہ
وجہ ہے۔ یہ قربانی کفارہ وجہ نقصان کی ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لہذا بان بافعال العمرۃ علی افعال
الحج میں وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ **ف**۔ اور یہ مکرر ہے
ہو کہ چونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہے
کو نجد ہر آنکہ ہونے کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا۔ لہذا سندہ میں روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرخص
عمرہ۔ اور یہ مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشی من احوالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج تاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذالم یقف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

اندر چھوڑ دینا۔ ہفت۔ ہجرہ کا احرام باندھنا عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ ہجرہ کو ادا کیا جاوے اور اگر عین قرآن
 کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ وادار فضل عمرہ تقصیر یا۔ اور جب استہابا عمرہ کو توڑ دیا تو اسکو قضاء
 کرے۔ نصیحۃ الشریعہ فیما۔ کیونکہ عمرہ میں شریع صحیح ہو چکا۔ وفت۔ کیونکہ آقائی کے واسطے جمع شریع ہے۔ و
 علیہ دم نہ فضا۔ اور اس پر ایک قربانی لازم ہے جو عمرہ ترک کرنے کے۔ وفت۔ ہجرہ سوا سے عروہ و عید و عید
 کے جب چاہے نفاذ کرے۔ و من اہل بعمرۃ فی یوم النحر اونی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
 عمرہ کا یوم النحر میں ایام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وفت۔ کہ شریع
 صحیح ہر اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضھا۔ اور اس میں عمرہ کو توڑ دے۔ اسی پلزمہ البرفض۔ یعنی اس پر توڑ دینا
 واجب ہے۔ لانه قد اوسی رکن الحج۔ کیونکہ اسے رکن حج کو ادا کیا۔ وفت۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
 فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تودہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والے
 ہو جائیگا۔ وفت۔ یعنی حسب صورت بھی اور حسب معنی بھی۔ وقد کرست العمرۃ فی بندہ الا یام ایضا علی ما ذکرہ۔
 اور ان ایام میں عمرہ کر دے بھی ہر بنا بر آنگہ ہم اسکو ذکر کریں گے۔ فلذا یلزمہ رفضھا۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا
 لازم ہے۔ وفت۔ واضح ہو کہ نایہ میں مسئلہ مذکور کہ بقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل
 حلق کے۔ اور غناہ میں کہا کہ ظاہر مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی
 البیانی۔ ہر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی پر
 حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنا سے عمرہ
 ہر حج ہر نہ باطن میں مخصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دو سوین کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف و طواف سے
 پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضھا فعلیہ دم رفضھا و عمرہ مکانھا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ مجبذ نے
 کی قربانی اور بیاضے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاء۔
 اور اگر وہ عمرہ ہر مار گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہتہ۔ اس واسطے کہ کراہت۔ وفت۔ ذاتی نہیں ہر بلکہ۔ یعنی فی غیرہ
 و بیاضے معنی کی وجہ سے ہر جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ و ہو کو نہ مشغولانی بندہ الا یام با دار بقیتہ افعال الحج۔ اور یہ معنی
 اسکا مشغول ہونا ان ایام میں باقی افعال حج ادا کرنے میں۔ وفت۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
 کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے
 واسطے اسکے بلے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ وفت۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہر پس عمرہ خود
 مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بغیر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر قربانی
 واجب ہوئی۔ بحکمہ بینما امانی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں۔ وفت۔ جبکہ حج کے
 حلق سے پہلے عمرہ کا احرام عمرہ باندھا ہو۔ یعنی اونی الاحمال الباقیتہ۔ یا جمع بانی افعال حج میں۔ وفت۔ جب کہ حلق
 کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا و بند ادم کفارہ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل انما حلق
 الحج ثم احرم لایرفضھا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
 باندھا کہ تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبادت اصل یعنی مبدو کے۔ وفت۔ چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے مبدو میں کہا
 کہ عمرہ کو رخص نہ کرے حج۔ وقیل یرفضھا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رخص کرنے کا ممانعت سے ہے
 وفت۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے مانعت ہے۔ قال القیسی ابو جعفر و مشائخنا علی ما یزید۔ فقہ ابو جعفر محمد بن یوسف

کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر وجہ دشمن کے۔ فتنہ ہی قول الگ رحم ہے۔ کیونکہ توہ تعالیٰ قال احصرتم الکعبہ۔ احصار میں نازل ہوئی
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہ آپ کے اصحاب کو دشمنوں کے روکا تھا پھر سباق آیت میں وارد ہے۔ فانما انقم من تمنع
الکعبہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا۔ تو بدی نزع کر کے حلال ہو جاوے۔ پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالمدی شرح فی حق المحصر تحصیل النجاة۔ کیونکہ محصر کے حق میں بدی نزع کر کے
حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالا حلال بنحو من العدو ولا من المرض۔ اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے۔ فتنہ تو احصار قطع دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ
درندہ کو ایسے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس
اچھدہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ ہم۔ ولنا ان آیت الاحصار وروت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغة۔ اور بارہی تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغة
فت۔ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں انہیں اختیار ہوا اور آیت
احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور محاصرہ نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہے۔ فانما قالوا الاحصار بالمرض والحصار بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر نہیں ہوتا
ہے۔ فتنہ یعنی جب کسی شخص کو مرض لے کسی کام سے روکا تو کہتے ہیں کہ احصر فلان۔ یعنی فلان شخص احصر کیا گیا
اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر کہتے ہیں کہ فلان حصر۔ یعنی فلان شخص روکا گیا۔ پس جب آیت
کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی یہی کہ جب تکو مرض روکے تو بدی سے حلال ہو جائے
یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو لا نصاری
فی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور کنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ النخعی وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ منع۔ رہا یہ جو
کہا کہ بدی سے حلال ہونا مرن نجات حاصل کرنے کے مرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل اوانہ لرفع
الحرج الا انی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حج پیش آئے والا تھا وہ دور ہو۔ فتنہ حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام
میں مردہ پڑا رہنا پڑیگا۔ اور اس میں حج غلیم ہے اور اگر فرض کر دو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی حلی ولات
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اٹک کرنا منوع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجہ اولے
احرام ہے جو جب حج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولیٰ مدفع ہے۔ والحدیث فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حج بت بڑھکر ہے۔ فتنہ نسبت دشمن کے
احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و باتھ و پانوں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر بیماری مرض۔ دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔
البدائع۔ و اذا جازلہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا۔ فتنہ یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ
ابحج نہیں پا دیا تو حکم آیت وہ بدی نزع کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس۔ يقال لہ البعث شاة تنزع
فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں نزع کجاوے۔ فتنہ انداز کے نزع ہونے پر جان
محصر حلال ہو جائیگا۔ لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب نزع ہوئی لہذا فرمایا۔ و ما عد من یوم یبعث فی نزع فیہ
ثم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ بدی بھیجے اس سے ایک روز صبر کا وعدہ محصر کے کہ اس دن وہ بدی کو نزع کرے یا بکری

حلال ہو جائیگا۔ **ف** یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا ترک ہو جو احرام میں منع ہیں۔
 واما یعیث الی الحرم لان دم الاحصار قربہ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجا جادگی کہ احصار کی قربانی ایک
 تقرب ہے۔ **ف** کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے۔ والا لراقة لم تعرف قربہ الا فی زمان او مکان علی ما مر۔ اور
 خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا۔ **ف** یعنی قیاس کو آپس میں
 نہیں مگر شرع نے بنیاداً مذہبی الجھڑی ۱۰-۱۱-۱۲ بار بخون میں۔ یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قربہ وذلہ
 فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدوین زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والہ
 الا اشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تملقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اس تعالیٰ
 ولا تملقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سر دن کو گت نہ دینا تک کہ بدی اپنی جائے حلال میں پہنچا دے۔
ف یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یدعی بہ الی الحرم۔ کیونکہ بدی اس جانور کا نام ہے
 جو حرم میں بدیہ بھیجا جاوے۔ **ف** اور طحاوی نے کہا کہ حدیثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدیثنا جویر بن معبد
 عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لیخ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لیخ ہوا یعنی سانپ یا بھوٹے
 کا تالاکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اُسکو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک
 بدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اُسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا۔ اور
 دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اس پر عمرہ قضاء ہوگا۔ **ف** ابن حزم نے کہا کہ ابن
 مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی منزلت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہ
 و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کر دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر میں ہے پس
 پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک بدی الحج میں مکان حرم و زمانہ
 نحر و دنوں کی خصوصیت ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ (و شافعی رحمہ نے کہا کہ بدی کی تعیین حرم
 ساتھ نہیں ہے۔ **ف** بلکہ جان و دھار سے روکا گیا دین ذبح کر دے۔ لانه شرع رخصتہ۔ کیونکہ اسکی مشرور
 تو رخصت کے طور پر ہے۔ **ف** حسین خفیف داسانی ہوتی ہے۔ و التوقیت یطل التحفیف۔ اور حرم کی تعیین
 کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ **ف** کیونکہ اسکے ذمہ یہ شکل باقی رہی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے بدی بھیجے۔ اور
 شافعی رحمہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے
 مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہوئے۔ قلنا المراحی اصل
 التحفیف لانه یتہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو مشغور رکھی گئی ہے نہ اتنا تخفیف۔ **ف** پس تخفیف
 باطل نہیں ہوتی اور علما سے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نفع حل ہے اور نفع حرم ہے تو شاید آپ نے
 حصہ حرم میں نزع کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے بدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم الذین
 انصرفوا و عدوا من المسجد الحرام والہدی سکوفان یبلغ محلہ۔ تو بدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مسوطین
 کہا کہ آپ نے حل میں نزع کیا اس واسطے کہ اسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکا ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے
 واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی نہ ملتا ہو۔ اسکو جائز ہوگا کہ مقام
 احصار میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر بچانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہیں ہے۔ مع۔ و یجوز
 انشاء لان المنصوص علیہ الہدی و انشاء اذناہ۔ (اداس بدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ بدی ہے)

اسکے ہر کسی بکری پر۔ و تخزیر البقرۃ والہذۃ کافی الفحایا۔ اور اسکو بقرہ و بھد نہ کافی ہر جیسا کہ ضحایا میں ہے۔
یعنی انھیں واجبہ میں جیسے گائے مادوث اور انکے ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاة بعینہا لان ذلک قد یعذر بل لان یبعث بالقیمۃ حتی تشتري الشاة ہذا ملک
و تذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہر کسی بچہ کو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجا کہیں حال ہو جائے کہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیجے تاکہ وہاں بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کر دے اور
و قولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہ اسکو پھر تو حلال ہو جاتا۔ فن۔ یعنی برزخ موعود جب ہر کسی وہاں ذبح کر دی جاوے
اور پھر تو حلال ہو جاتا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق اذ التفسیر وہو قول ابی حنیفہ ومحمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مؤنث ناگزیر واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ ومحمد رحمہما کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ فن۔ یعنی اسپر واجب ہے کہ برزخ موعودہ سرمنڈا دے یا کتر اوسے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے حق یا نذر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہیں ہے۔ فن۔ یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ حرک واجب کا گناہ ہوا۔ لانه علیہ السلام
حلق عام المحمدیۃ وکان محصرا بہا و امر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رحمہما کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈا دیا اور حالیکہ آپ حدیبیہ
میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈا انے کا حکم کیا۔ فن۔ جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔
پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یمان واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہذا ان الحلق انا عرف قریۃ مرتبہ علی افعال الحج۔ اور
امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہو کہ افعال حج بر مرتب ہو۔ فن۔ یعنی بعد موقوف
عرہ و خروغہ و رمی الجمار کے سرمنڈا انا جہاد معلوم ہوا ہے ورنہ قباس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ
ثواب و طاعت کی ہے۔ تو جس طرح یہ اکتفا عبارت ہونا امر الکی غرض سے ہم نے جانا ہے وہاں تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یكون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی جہاد نہ ہوگا۔ فن۔ لیکن داود
ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث وار ہے جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ یعرف استحکام
تقریر علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سرمنڈا انا اس واسطے تھا کہ
و ا پس جانے پر آئنا عزم سنگم ہونا معلوم ہو جاوے۔ فن۔ اور کفارہ قریض مطہن ہون کہ اس سال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے کہ ملک کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعیل بالانفس ہے جو جائز
نہیں۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہما کے نزدیک مقام اعصار خارج حرم میں حلق نہ کر لیا اور
اگر حرم میں ہو تو کفر کے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کافی النسخ۔
اس حاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہر کسی حرم کو بھیجے اور بیعہ مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سرمنڈا کر دے نہ بد دن ہو سکے۔ قال وان کان قارنا بعث
بدین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو وہ بھی بھیجے۔ لا حنیاء لے
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ فن۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث یدعی واحد لتحلل عن الحج و یبقی فی احرام العمرۃ لم یحل

نہن واحد منہما۔ اور اگر اس نے ایک ہی بھی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے نہ وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ **ف**۔ کیونکہ احرام اگرچہ دو میں گمراہی کے حق میں بمنزہ واحد میں۔ لان التحلل عنہما شرع فی حالتہ واحدہ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و لایجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں۔ اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے۔ **ف**۔ پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی حقیقت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رح۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف**۔ خواہ احرام حج پر یا عمرہ۔ وقال لا یجوز الذبح للمحصر بالجمع الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة متی شاء اعتباراً بحد سے المتعة والقران وربما یعتبر انہ بالخلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالجمع کے واسطے ہی قربانی کرنا حرم میں کسی اہل وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرة کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہی منع دہی قرآن کے اور بھی صاحبین ہی احصار کو خلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہی احصار اور خلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ **ف**۔ پس جیسے ہی منع یا خلق مخصوص ہیم نحر ہے ہی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفہ انہ دم کفارتہ حتی لایجوز الا کل منہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ ہی احصار کو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اس کی شہادت موجود ہے)۔ حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھا لیا جائز نہیں ہے۔ **ف**۔ بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیخص بالمكان ودون الزمان کسائر واما الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے۔ **ف**۔ کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران۔ برخلاف ہی منع وقران کے۔ **ف**۔ کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال ہے۔ **ف**۔ جو شکر واجب ہوئی ہو تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف المحلق لانہ فی آو انہ لان معظم افعال الحج و ہوا لوقوف یتیمی بہ۔ اور برخلاف خلق کے کیونکہ خلق تو اپنے وقت پر ہی پہلے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہی اسی خلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ **ف**۔ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر خلق ہے اور وقوف مزدلہ منہی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالجمع اذا تحلل فعلیہ حجة و عمرہ۔ کہا اور جب محصر بالجمع نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ لہذا رومی عن ابن عباس و ابن عمر۔ ایسا ہی ابی جاس و ابن عمر سے مروی ہوا۔ **ف**۔ امام حصاص رحم نے فقط حضرت ابن عباس و ابن عمر کو ذکر کیا۔ لیکن فیہ معلوم نہیں اور شیخ سرحدی شافعی نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عمرہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاء بالصحة المشرع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ مشروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا۔ **ف**۔ لہذا فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ حج ادا کرے۔ و علی المحصر بالعمرة التقصیر اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہو اس پر تقصیر عمرہ واجب ہے۔ والا احصار عنہما یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق لانہما لا یؤتمت۔ اور عمرہ سے احصار ہونا جب تک کہ قربان کرنا نہ ہو تا ہی اور مالک رحم نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت تک ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ **ف**۔ کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

و احبابہ احصوا بالحدیث و کاتوا عمارا۔ اور ہماری محبت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے احباب علیہم السلام حدیث میں احصاء کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے۔ **ف** چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موسار وغیرہ میں صحیح ہے۔ **و** لان شرح التحلل لرفع الحج و بذل موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کو لٹا تو حج و عمرہ کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے۔ **ف** کہ نہ کھولا جاوے اور وراہ ہو تو حج شدید پیش آوے۔ **و** اذا تحقق الاحصاء فعليه التفصير لذل التحلل کما فی الحج۔ اور جب احصاء عمرہ تحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر تفصیر عموما جب ہے جیسے حج میں۔ **ف** قضاء لازم ہے۔ **و** علی القارن حج و عمرتان۔ اور قارن محرم پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ **ا** الحج واحد ہا فلما بینا۔ پس حج مالک عمرہ میں وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف** کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ **و** الثانیہ لانہ حج منہا بعد صحۃ کشف رباہ و سر عمرہ تو اس وجہ سے کہ محرم اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے۔ **ف** باحرام صحیح تو اسکی قضاء لازم ہے۔ **ق** ان بعث المحصر ہا و واعدہم ان ینبجہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے بدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرار دیا کہ فلاں روز میں ان کو سکون دینا کریں۔ **ف** چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے۔ **ث** مزال الاحصار پھر اسکا احصاء نازل ہو گیا۔ **ف** شلاباری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا۔ تو اس میں کئی صورتیں ہیں **ق** ان کان لایدرک الحج والہدی لایزیمہ ان یتوجہ بل یصیر حتی یتحلل بنحو الہدی۔ پس اگر دو حج و بدی کو نہیں پاسکتا تو اس پر توجہ ہونا یعنی کہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ ممبر کے یہاں تک کہ بدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے۔ **ل** نفوات المقصود من التوجہ و ہوا و اء ال افعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادا ہے افعال ہے۔ **و** ان توجہ لتحلل بافعال العمرۃ لہ ذلک لانہ فائت الحج اور اگر اس مقصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کہ چونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا۔ **ف** اور فائت الحج فی الحال ادا سے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محرم بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو پاسکتا ہے۔ اگرچہ بدی نہ پاوے۔ **و** ان کان بدرک الحج والہدی لایزیمہ التوجہ۔ اور اگر دو حج و بدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ **ل** زوال العجز قبل حصول المقصود بالتحلف۔ کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے فذر عاجزی نازل ہو گیا **ف** تو خلیفہ یعنی بدی نہ کو رہا ہے جیسے کسی نے عذر سے و منور کا خلیفہ یعنی تبیم کیا تاکہ ناز بڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے فذر نازل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اس پر و منور کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پھر چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ **و** اذا ادرک ہدیہ صنع بہ اشار۔ اور جب اپنے بدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے۔ **ف** حتی کہ چاہے فردخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ **ل** لانہ ملکہ وقد کان عینہ مقصودا استغنی عنہ۔ کیونکہ یہ جانور اسکی ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی۔ **و** ان کان یدرک الہدی دون الحج یتحلل۔ اور اگر وہ بدی کو پا دیکھتا ہے کہ حج کو تو حلال ہو جاوے۔ **ف** اسطرح کہ حرم میں یہ بدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ **ل** عجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے۔ **ف** پس بدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو بدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ **و** ان کان یدرک الحج دون الہدی جائزہ التحلل۔ اور اگر دو حج پا دیکھتا ہے بدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے۔ **ا** استحصانا۔ بدیل استحصار **ف** اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر ہے۔ **و** ہذا التقسیم لایستقیم علی قولہما فی

بالج - اور صاحبین کے قول پر تقسیم مہر زنج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عندہما
توقفت بیوم النحر من بدرک الحج بدرک الہدی - اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مہر زنج کی ہدی احصار توقفت
بیوم النحر تو جو شخص حج پاؤں گا وہ ہدی بھی پاؤں گا۔ فہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نزع اور یہ صورت کہ حج
پا سکتا ہے ہدی - یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر مہر زنج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما یتقیہ علی قول اہل
اور یہ صورت امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے۔ فہذا کیونکہ دم احصار اس کے نزدیک بیوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے۔ و فی المحصر بالعمرة یتقیہ بالاتفاق لعدم توقف الدم بیوم النحر۔ اور مہر بھرہ کی مشق
میں بالاتفاق تقسیم نہ کر ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا بیوم النحر سے پہلے نہیں ہے۔ سو صاحبین
وہو قول زفرانہ قدر علی الاصل و ہوا الحج قبل حصول المقصود بالبدل و ہوا الہدی - یعنی اس
مسئلہ میں زفرانہ حکم قیاس یا ہر اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مہر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو۔ فہذا یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصار نازل ہو کر
حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو ہدی
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوتی۔ وجہ الاستحسان - دلیل استحسان کی۔ فہذا جو امام
کا قول ہے کہ - انا لو اذنناہ التوجہ لضعف مالہ - ہم اگر اس مہر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا
فہذا یعنی ہدی - لان المبعوث علی ید یہ الہدی لینذہجہ ولا یحصل مقصودہ - کیونکہ جبکہ ہاتھوں پر
بھیجی ہو وہ ضرور اسکو ذبح کر دینا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ فہذا کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے۔ و حرمة المال کحرمة النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
فہذا یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔ مہر جسم
کتابا کہ کہیں دو وجہ سے نال ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر
جو چاہے کرے گا۔ علاوہ برین اگر ہدی کو حد فہرے یا قربانی نقل تو بھی ضائع نہوگی۔ ہاں امام رح کے قول پر جبکہ
بیوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جبکہ ہاتھ ہدی بھیجی ہو وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ خیال
ہو کہ وہ ہدی واسلے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل تقضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحسانا تحلل جائز کا ٹیکہ
جواب میں نہ سکتا ہے کہ مطلق ضائع ہونے کا بغیر نہیں پس جیسے جان پر فوت ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
فوت میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابنی العام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے
انہی سم۔ ولہ النجیاریہ اور اسکو اختیار ہے۔ فہذا چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی۔ ان شاء
مہر فی ذلک المكان او فی غیرہ لینذہج غنہ فیتحل۔ اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے مہر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے ہر ذریعہ جو پس حلال ہو جاوے۔ وان شاء توجہ لیوودی
الفنک الذمی الزمہ بالاحرام و ہوا افضل۔ اور اگر چاہے تو توجہ ہوتا کہ جس فنک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور میں افضل ہے۔ لافہ اقرب الی الوفاء بما وعدہ۔ کیونکہ یہ وفا سے وعدہ سے اقرب
ہے۔ فہذا یعنی اگر پورا ادا ہو جاوے تو وفا سے وعدہ ہے۔ ومن وقفت بعرفة ثم احصر۔ اور جو شخص عرفات کا دن
کر چکا پھر وہ مہر ہوا۔ فہذا غنہ ایسا یا ہر جہاں زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لایکون محصرا۔ تو وہ مہر نہیں ہوگا
فہذا یعنی شرعی احصار اسکے حق میں معتبر نہیں۔ لو توجع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن

ہو چکا۔ **ف**۔ کیونکہ طواف زیارتِ تائخر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گندی کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسے حج پایا۔
م۔ دین احصر بکتہ وہو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص کہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا
 ہو حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت
 ہوگا اور احرام عمرہ میں طواف ہوگی۔ لہذا تقرر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحبل۔ کیونکہ تمام کراہتوں کو
 متعذر ہے تو ایسا ہو گا یا حل میں محصر ہوا۔ **ف**۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان
 قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی وہ محصر نہیں
 جو بدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف تفصیل دیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہو۔ **ف**۔ نہ وقوف
 عرفہ پر حتیٰ کہ حج فوت ہو۔ فلان قانت الحج تحلل بہ۔ تو وہ بدی بھیجنا اسکا بدل ہو حلال ہونے میں۔
 حلال ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف دسویٰ ہو پس محصر ہی طح وہ بدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف
 عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور بدی بھیجنا اسکا بدل ہو حلال ہونے میں۔
ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ اما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ
 پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ وقوف عرفہ سے حج نل گیا پس فوت ہونے کا خوف
 میں رہا حتیٰ کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسالہ خلاف بین ابی حنیفہ و ابی یوسف۔
 اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی حرم کہ میں طواف اور
 وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ **ف**۔ صحیح ما اعلنا
 من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ **ف**۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا
 قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ نفع۔ اسکا حاصل
 محصر کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستد ہو کہ وقوف
 عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع
 ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم بدی سے حلال ہوتا ہے۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ دین احرام باحج وقاتہ الوقوف بعرفہ حتیٰ طلع الفجر من یوم النحر فقد فات
 الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ ہو گیا حتیٰ کہ یوم النحر کی فجر طلع ہو گئی یعنی
 دسویں دہی البج ہو گئی تو اسکا حج فوت ہو گیا۔ **ف**۔ صورت یہ کہ شلاحامی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے
 میں اسکو دسویں کے فجر طلع ہو گئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لہذا کرنا ان وقت الوقوف بحد الیہ۔ بوجہ اسکے جو ہم
 ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ **ف**۔ بعد طلع فجر دیم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ
 بیان یہ ہے کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے
 کہ طواف دسویٰ کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ **ف**۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں
 بلکہ احرام دراز میں حج ہے۔ وبقضی الحج من قابل۔ اور حج کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ ولادم علیہ۔ اللہ اس پر
 کوئی قربانی گزارے واجب نہیں ہے۔ **ف**۔ اسکا صل جلا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

میں حج قضا کر کے اس حج کا ثواب ہونا عرفہ کے دنوں فوت ہونے سے ہوتا ہے اور دنوں عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ وہ دنوں کی طرح طبع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ فقوالہ علیہ السلام من فاتہ عرفہ یطیل فقد فاتہ الحج لیسقط بعمرہ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت علیؓ اس پر علیہ وسلم کے کہ جس کا دنوں عرفہ رات میں بھی فوت ہوا کہ اس کا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے۔ فق۔ یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو مشرف ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اس کی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ التمشلی پر حین اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم نے صحیح میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ بانی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مخرج کناہر کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف رادی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ برین ابن عمرؓ سے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی مجھے میسر ہو مسجد سے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جس کو فتویٰ دیا ہے۔ بدلیل آگے شافعی رحمہ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فایع ہو تو ناپے اہل وطن میں لوٹ جاوے۔ الحج۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر بدی وہ لانا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہو گی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو فسخ کر کے ورنہ آئندہ سال کی قران یا متمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ ناظر سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف دستی ہے تو فرمایا۔ والعمرة لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف دستی کے۔ فق۔ پس مصنف رحمہ نے عمرہ کی تفسیر ذکر قربانی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انقصد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باواحد الفسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منع ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ گمانی الاحرام المہم۔ جیسا کہ احرام مہم میں ہوتا ہے۔ فق۔ یعنی اس نے صرف احرام کی نیت و طلبہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شرج کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ مع۔ وہ ہنہا عجز عن الحج۔ اور بیان یعنی نوات حج کی صورت میں وہ حج سے نواہز ہو چکا۔ فق۔ کہ دنوں کا وقت ہی نہیں ہے بلکہ حین علیہ العمرة۔ تو عمرہ اس پر نہیں ہو گیا۔ فق۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادام علیہ لان التحلل دمع بافعال العمرة۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کر کے ہوا۔ فق۔ اور مخرج کناہر بھی ثبوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدو ان اداسے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بجز کہ قربانی کے عصر کے حق میں جو اپس عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کجا و نیکی۔ **فـ** بلکہ اصل عمرہ ہر اور جو کہ محصر بعد نوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں بدی لازم ہے کیونکہ بغیر اسے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واقعہ ہو کہ جو محصر نہ ہو تو نوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ **والعمرہ لا تقوت**۔ اور عمرہ نوت نہیں ہوتا ہے۔ **فـ** رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے بدی سے بیکر حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام میں حج شدید ہو نہ بسوجہ سے کہ عمرہ نوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ نوت نہیں ہوتا وہی جائزہ فی جمیع السنہ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے۔ **فـ** جو وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہیں لہذا اہل کہ تراویح کی تردید میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ **الاستنہ** ایام بیکرہ فیما فعلہا۔ سوائے پانچ ایام کے کہ انہیں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے۔ **فـ** احرام عمرہ مکروہ نہیں۔ وہی یوم عرفہ۔ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ۔ **فـ** جس دن حج کا دتوف عرفات ہے۔ و یوم النحر۔ اور دوم یوم النحر۔ **فـ** جسدن رمی و نزع و طواف وغیرہ ہے۔ و ایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ **لما روی عن عائشہ** رفا انہا کانت تکرہ العمرہ فی بندہ الا ایام التیمم۔ بدیل اس کے جو حضرت عائشہ رفا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں۔ **فـ** یہ روایت بیعی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر و دور ذرا کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ **ہاں** سعید بن منصور کی روایت ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ **مع۔** ابن العمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت نحو یہی کا اشارہ ہے۔ **مع۔** ولان بندہ ایام الحج نکات متعینہ لم۔ اور اس تماس سے کہ یہ ایام ادا سے حج کے میں توجہ ہی کے واسطے متعین ہونگے۔ **فـ** شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف ممانعت کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شایع سے نہیں پائی۔ **مع۔** وعن ابی یوسف انه لا تکرہ فی یوم عرفہ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی دتوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ **والاظهر من المذہب** ما ذکرناہ۔ اور مذہب میں اظہرہ قول جو ہم نے ذکر کیا۔ **فـ** کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے۔ **ولکن** مع ہذا لو ادا ہائے بندہ الا ایام صح و یقی محرم باہا فیہا۔ **ولیکن** ماد جو ذکر کیا کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا۔ **فـ** اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا کیا ہو۔ **مع۔** لان الکراہتہ۔ کیونکہ کراہت۔ **فـ** کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ۔ بغیر ہا۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے۔ **و** جو تعظیم امرا حج و تخلص وقتہ لم۔ اور وہ امرا حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا۔ **فـ** پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی۔ **فیصح** التشریع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا۔ **فـ** پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت میں نماز عصر ادا کر دے یا نقل شروع کر کے تمام کر دے۔ **والعمرہ سنہ۔** اور عمرہ سنت ہے۔ **فـ** یعنی عمرہ ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے۔ **یہی** قول احمد ہے۔ **وقال** الشافعی۔ اور کہنا شافعی نے۔ **فـ** بدیدہ قول میں کہ۔ **فہریتہ** نقولہ علیہ السلام العمرہ فریضۃ کفریۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدیل قول حضرت علی علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے۔ **فـ** مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دار قطنی و حاکم کی

روایت مرفوعہ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی صاحب نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لیثہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ میں بہت لوگوں پر سوا سے اہل مکہ کے۔ بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول لکھ لیا اور حاکم نے موصول روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں بیان اسلام میں مکہ شہادت و صلوة و زکوٰۃ کے بعد وارد ہوا ان صحیح و معتبر۔ یعنی اور یہ کہ توجع و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خفصہ والحاکم۔ ابو زرین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مرد بوڑھا ہے کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی وابن جان والدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج والعمرة سر۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی شل حج کے واجب ہے۔ قول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جو کو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کر دینا اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التلخیص نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلا جیسے اذان و قنوت اور بیت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو زرین رحمہ من صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ چھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس وقت متعین ہوئے کہ اسکے ماحرفات احادیث مانا موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضہ والعمرة تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن المثنی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق محبت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاة مادی قابل محبت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دضعیف طرق دیگر ہیں جو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درج حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح ہو سکتی ہے اسناد ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج توجہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی محبت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن خزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ابان مادی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام بھی بن سعید نے نقد کیا اور اس سے ایک جاہل مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم ان میں کو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے علی بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمرو بن نفیس مادی میں کلام کیا گیا ہے لیکن قبول ابن العمامہ اسکی حدیث درج حسن سے کم نہیں ہے۔

اور قتل جہاد میں مسعود پر ہدایت ابن ابی شیبہ اسناد صحیح گند چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض جو ثابت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن جہاد البرکے مرتب اس سے انکار کیا۔ کما تعلقہ البیہنی رحمہ اللہ اور حق یہ کہ جو ابن العام کے کیا کہ خال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ و لانا غیر موقتہ بوقت و ستادی بنیتہ غیر ما کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ ف۔ جلا ج فوٹ ہو گیا اور حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ و نہ وہ امارۃ الثقلینہ۔ اور یہ صفت اسکے نقل ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض دو واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نقل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نقل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا جو سوائے کبھی ترک کے۔ اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استہلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر مجاہبی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ و تاویل مارواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انما مقدرة باعمال الحج۔ عمرہ مقدرة باعمال حج ہے۔ ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض یعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اولاً ثبت الفرہیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ بلکہ فرہیت کے واسطے چاہیے نفس قرآنی یا ما تہ قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور بیان کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نقل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال دہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے۔ ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ و قد ذکرناہ فی باب التمتع والسر تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے واسطہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لم ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوة۔ خواہ نماز ہو۔ ف۔ باین طور کہ تو اعمل بھکر اسکا ثواب فلاں مردہ یا زندہ کیواسطہ کر دے بطریق احسان دیدہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ ف۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقہ یا صدقہ ہو۔ ف۔ روپیہ جیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیر ہا۔ یا انکے سوائے۔ ف۔ مثل تلاوت قرآن و تسبیح و تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے جتنی حدیث میں ہے۔ اما لا الاذی عن الطرق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موزی چیز و در کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ قرار دیا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ نام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ دان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچے گا۔ اور اہل السنۃ اسکو روکتے ہیں۔ لاروی عن ابی ہریرۃ

انہ صلی علیہ وسلم نے اپنے آپ کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کے گواہی دی۔ فتنہ یہ حدیث ایک جامع کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابو ہریرہ رحمہما سے ابن ماجہ نے بطریق عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابو ہریرہ عن عائشہ مرفوعاً حسنہ احمد بن اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رحمہما حسنہ احمد بن اور حدیث حذیفہ رحمہما عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ عند ابن ابی شیبہ و حدیث انس رحمہما یغنی۔ و رواہ ابو یعلیٰ و البرز و الدارقطنی و آثار و اخبار و درباب قرآن یسین و غیر بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ منع۔ جعل تضحیۃ احد کے الشائین لامعہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دی۔ فتنہ اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالیٰ و یستغفرون للذین آمنوا۔ و بقولہ تعالیٰ غافر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ و قم السیات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ و قل رب ارحمنا کاریمان فی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور ناز جلازہ پر دعا متواتر متواتر ہے۔ پس جب غیر دین کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ مغزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم اسرائیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے نہ انھیں الشرح اور ترجمہ کے نزدیک تحقیق القام حسین کچھ تخصیص و غیرہ کی ضرورت نہیں اور مغزلہ کو اپنی جہالت پر غرور ہے تو بنیق اتنی فرد علی اسطرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہی فرمایا کہ ان لیس لسان الاماسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے۔ ہم اسرائیلان لائے لیکن مغزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پھر حایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور چون ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرات و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویٹے جیسے مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید سیدہ و اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جو وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و مافیہا کی جات کو طلب کیا اور انکے دونوں بین نفاق و بیعت پیدا ہوئی حتیٰ کہ انکی شامت سے حکومت و درپردہ گئی جب کہ انھوں نے علم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ و غیرہ خاص و کثرت جو گئے اور چونکہ انھوں نے دنیا کے ماحصل اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک و کفر
 پیدا کیا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین بنائے کہ بچارے مومنین غریب و بوجہ سختی معاش کے طرح طرح
 کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے ہیں انکا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتوں
 و سختیوں میں بہ مومنین خالص توحید انکی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار بڑ کا ہی پس جس نے ایمان کی نیکو
 قائم کی تو اسی جز سے شاخیں بھونٹیں مگر غراب بد اعمال جو نے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جو کبھی جہنم
 کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہر اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جانی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کر دیوالے
 سے تھوڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جی ہر پھر جو برتاوہ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر تو ان میں کی پابندی پر ہو تو وہ ہم
 دنیا کو لے سکتا ہر تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور
 دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہر اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہر پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن
 و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہو گا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے
 کہ کافروں کو انکی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دینا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیا دے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہو
 ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو انکی معاش دنیاوی پوری فرادینگا اگرچہ تحلیل ہو۔ اور وہ دنیاوی
 دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے تھوڑا کر آخرت چاہتے ہیں پھر وہ دنیا بھی لذت کی خواہش ہے چاہتا ہے۔ جب یہ معلوم
 ہوا تو قولہ لاتزداد زرة ذر آخری۔ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھا دیتا۔ اسکے یہ معنی
 ہیں کہ جسکا کچھ تعلق نہوا سپرد دوسرے کا ہار نہیں بڑیگا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اہل بیت نے دنیا
 میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوئے سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہر اور نہیں دیکھتے کہ جب
 کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والوں کی غفلت سے انپر قسم و دیت ہر اور یوں ہی غفلت سے قتل کا بد اسکی
 برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں اور جو میت بغیر ناز و دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہو پس اسی کی نظیر میں سنی ہر حتیٰ کہ
 آدمی کو اپنے سنی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا لیکن سنی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی
 وجہ سے جو کچھ ثواب فیرون کے فعل کا ثواب ہے یہ وہی اسکی سنی میں داخل ہر چنانچہ حدیث میں جنت سے کی فرمائی اپنی
 امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
 رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا ہے اسکی سنی نہیں ہر کیونکہ سنی
 وہی جسکا نتیجہ نکلا پس مغز نہ کی حالت ہر کہ انھوں نے سنی صرف آدمی کی زندگی میں اسکے یا تھوہا نون آد کو قرار دیا
 حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہر اور صواب وہ تحقیق ہر جو توفیق الہی عز و جل بیان ہوئی۔ ناستقم۔ پھر
 واضح ہو کہ اہل امت میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مال صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و مہربانی
 وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل
 صوم و صلوٰۃ میں اختلاف ہر حتیٰ کہ نفع القدر میں لکھا کہ امام مالک، شافعی رحمہ کے نزدیک انکا ثواب نہیں پہنچتا ہر
 میں لکھا ہون کہ علماء حنفیہ میں بھی اختلاف ہر اور فتویٰ ہے کہ انکا ثواب پہنچتا ہے۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
 کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہوتا
 پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے۔ یہیں سے ہیں نے کہا کہ بند وستان میں جو لوگ رسم کے پابند کہ سوم
 و چہل وغیرہ کرتے ہیں پہلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہر اور براہی کو کھانا نہ دینے میں حقارت و شکایت

اس نیت سے مال ہر باد اور کچھ ثواب نہیں تو مست کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی سودی قریب لیتے یا سرکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض دارشمال بائع ہیں تو ان محرات کے ارتکاب سے مصیبت میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے دست ترکہ و جوار کے باوجود ہرادی کا کھانا تقسیم کرنے میں ادنیٰ رسم بھی اور مال راہگان ہر گرجہ قدر کہ ساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہر ثواب کا شریعہ قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اگر انہوں نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب بدیہ کرنے سے بہت کو پہنچا پس اگر صلح تو اسی قدر ہر کہ حلال مال سے بیت نہائی یا کثیر غیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو غیرات کریں اور ہندون کی طرح دن و تاریخ کے تبیین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اسد تعالیٰ سے مدد قبول فرمانے ثواب کی التجار کریں پھر اسکو بدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہر نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی سودی لینا اگر ہر ابھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہر اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حج و شقت شدید لاق ہو لہذا جس شخص کو حلال تلیل میسر ہو اور آئے اخلاص نیت سے مدد کیا تو الدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدعتی و نام و غیرہ میں بیت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال ہر باد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہر خود ہر سرمن ضرور انفس نادمن سیات اعمال و لا حول و لا قوۃ الا بالاسد العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیتہ محفۃ۔ ایک محض مالی۔ فن۔ جس میں بدن کی شقت نہیں ہر۔ کا لڑکوتہ۔ جیسے دکوۃ فن۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہر۔ و بدعتہ محفۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ فن۔ جس میں مال کا بیج نہیں لگایا جیسے نادر۔ فن۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہر۔ و ہر کتبہ منہا کالج۔ اور سوم دکہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہر جیسے حج۔ فن۔ کہ اس میں بدن کے افعال و بیج مال ہر لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ قبول صحیح و صواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہر اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہر۔ پھر ایصال صواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا۔ یعنی مثلاً ہر بیج ظہر کی ناز فرض ہر اپنے ہر ہر ثواب دوسرے کو دیدیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب حاصل ہو لیکن یہ متخلج ہر۔ ہاں اگر نقل طور پر مال دیا یا ناز ہر ہی بیج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچا جب کہ اسد تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہر یا نہیں مثلاً زید ہر بیج ظہر کی ناز فرض ہوتی پس اسے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے ہر دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہوا ہے یا نہیں ہو۔ م۔ و النیابہ بخری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار و الا اضطرار حصول المقصود بفعل النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہر اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ فن۔ یعنی لڑکوتہ کا مقصود یہ کہ مال معلوم مقدار کو پہنچا دیا جاوے پس جب اسے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور ہو یا حالت اختیار ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہر مگر اسے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل لڑکوتہ میں عبادت ہی کہ مقرر کو مال دیدے جس کا دینا نفس پر شاق ہوتا ہر۔ تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ و لا بخری فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں فن۔ خواہ اپنے اختیار میں ہو یا جاری سے معذور ہو۔ لہذا ان المقصود و ہوا تعاب النفس لا یصلح

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعبد دینا ہے نہ ریاضیہ تعبد کے نہیں حاصل ہوتا ہے۔ **ف**۔ بلکہ نائب کو تعبد ہو اتوار کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوئی لیکن نائب جو نے کی جگہ سے اسکی بھی عبادت ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ **و**۔ تہجری فی النوع الثالث عند العجز یعنی الاول و ہذا المشتقہ بتقصیص المال۔ اور یہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے جو وجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ **و**۔ تہجری عند القدرة لعدم تعبد النفس۔ اور بحالت اختیار میں نہیں جاری ہوتی جو کہ نفس کا تعبد نہ ہونے کے۔ **ف**۔ حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن و دلوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت نظر آتا ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے جس میں ہم نے اسکے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محفہ کے ہے حتیٰ کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اسکا حکم مانند عبادت بدنیہ محفہ کے ہے حتیٰ کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہے اگر وہ خود افعال و سفر کا تعبد اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار میں رہ گیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادا سے افعال سے عاجز ہے۔ **و**۔ الشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہوگی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ **ف**۔ حتیٰ کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ **ل**۔ ان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے۔ **ف**۔ یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے جس میں تمام عزیمت عاجزی بھی شرط ہے نائب کا فعل اسکی طرف سے ہو اور یہ حج فرض میں ہے۔ **و**۔ فی الحج النفل يجوز الانابة حاله القدرة لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے۔ **ف**۔ کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہی افعال ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو بدیہ ہو چکا اور رہا نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ **م**۔ ظاہر المذہب ان الحج یقع عن الجحوج عنه۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج انہیں شخص سے واقع ہوتا ہے جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ **ف**۔ یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ **و**۔ بدلت کشید الاخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ سب اسی کی شاہد ہیں۔ **ک**۔ حدیث التثمیتہ۔ جیسے تھی عورت کی حدیث۔ **ف**۔ جو صحاح السنہ میں سوائے ابو داؤد کے مروی ہے اور گزرجکی اور محصل یہ کہ قبیلہ ثعمم میں ایک عورت نے اپنے مندر باب کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ **ق**۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی من ابیک و اقترسی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ **ف**۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج دعوہ کر اور ثواب نائب کو دیدے۔ **و**۔ عن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ۔ **ا**۔ ان الحج یقع عن الحاج و لا اثر ثواب التثقیۃ حج توج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے غرہ کا ثواب ہے۔ **ل**۔ لانه عبادۃ بدنیہ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ **ف**۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امر ادب کہ حج بعض بدنی

جہاد ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند البغز اتمیم الاتفاق مقامہ۔ اور عاتزی کے وقت خراج کرنا چاہئے کہ تمام ملک
 کیا گیا۔ کافریہ فی باب اسلام۔ جیسے باب الصوم میں مذکور ہے۔ فن کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو گیا
 اسکے اسکافیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اسکوفدیہ کا ثواب ہے نہ آگے سے روزہ ادا کیا۔ فانہم۔ قال ومن امر
 رجلا ان یخرج عن کل واحد منها حجتہ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے
 اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بھتہ عنہما۔ پس اسنے دونوں کی طرف سے ایک حج کا بیعت
 کیا۔ فن۔ یعنی احرام باندھا کہ بیک بھتہ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی بیک از جانب فلان اور
 فلان دیگر ہے۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ فی عن الحجاج۔ تو یہ
 حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ فن۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جائیں گے
 ویقینن التفقہ۔ اور وہ تفقہ کا ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو عہدہ دیا ہر ایک کے لیے
 اسکے عہدہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الامر۔ کیونکہ
 حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ فن۔ یعنی اسنے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے
 اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے ہر حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحجاج عن
 حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا۔ فن۔ پھر یہ
 حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ وکل
 واحد منهما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے
 خاص بدوین شرکت غیر کے ادا کرے۔ فن۔ کہا اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے ہر حج کسی موکل کے واسطے
 بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب
 کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ نظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یکن ایقاعہ عن
 احد بما لہم الا ولویہ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرنا
 ممکن نہیں ہے۔ فن۔ یعنی نیت میں اسنے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی
 واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیتقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے
 واقع ہوگا۔ فن۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جائیں گے جب کہ وہ کسی
 کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جبکہ جواہر ہوا وہ اسکے کام کا بھی ہیں حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہو جب کہ
 اسنے نیت نہیں کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رحمہ نے جامع صغیر کی شرح کتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج
 مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا وکیل وکیل
 کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کتاب میری سمجھ میں امام مصنف رحمہ کی دلیل زیادہ متفق ہے اور
 اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت ہے ہر توجہ مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل
 کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو ہر حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے
 ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے جہاد نہ ہوگا جب کہ نیت نہیں
 لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ لوانہو جائیگا اور یہ دلیل مدق متفق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل
 کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے۔ جواب۔ ولا یکنہ الا بحد

من احد ہوتا ہے۔ اور دلیل کو بعد اسکے بھی عن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کرے۔
 من احد ہوتا ہے۔ اور اسکا پسند وہی کچھ نہ کہ اس کے صرف افعال اسکے والدین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلوں کی
 طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اسکو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام
 ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اول حج من ابویہ۔ برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا۔
 من یعنی بدین اسکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اول اسکے
 واسطے عبادت حاصل ہو پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے۔ فان لم ان یصل
 من احد ہما۔ چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے۔ من
 خود امان کے لیے یا باپ کے لیے۔ لہذا شریعہ جہل ثواب علمہ احد ہما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
 کے واسطے بدیہ کرنے میں متبرع ہے۔ من یعنی بدین حق لازم کے نفل دینی کرنے والا ہے کیونکہ اسکے نفقہ و حکم سے
 اسکی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
 ہو یعنی ثواب اسکا انکو ہو چنانچہ اگر حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دیدے۔
 اولہما۔ یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ یعنی بقی علی خما زہ بعد وقوعہ سبیا ثوابہ۔ پس وہ اپنے تھپا
 پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے۔ من یعنی چونکہ مقصود بیان اپنے نفل سے حج کر کے
 اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب اسکا سبب موجود ہوا
 تو یہ نفل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا بدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
 سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ خلاصہ یہ کہ شریعہ سے حج کر کے وقت یہی متبرع ہے کہ آئے
 خود خالصاً و ہمہ امدتاً لے لیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دے گا پس اگر اپنے حرام
 سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہے نہیں ہے پس اصل فرق دلیل
 کے موکلوں کی طرف سے حج کرنے ہن اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال
 حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہو گا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
 موجود ہے۔ وہنا یفعل بحکم الامر۔ اور بیان دلیل تو نفل بحکم موکل کرتا ہے۔ من حتیٰ کہ افعال ہی
 دلیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہونے۔ وقد خالف امر ہما۔ اور حال یہ کہ دلیل نے دونوں موکلوں
 کے حکم سے مخالفت کی۔ من کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا
 کیونکہ اسی صحت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضروری ہے مگر اپنے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت
 کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ دلیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے۔
 یقع عندہ۔ تو یہ افعال حج دلیل کی طرف سے واقع ہونگے۔ ویضمن التفقہ ان انفق من مالہما۔
 اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا مٹان ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ لہذا صرف نفقہ الامر
 الی حج ملکہ۔ کیونکہ اپنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا۔ من۔ اور یہ کام اگرچہ
 حج شریعی عبادت نہ ہو اگر وہ اسی کا نفل رہا۔ تو خرچہ اپنے کام میں آٹھا ہے۔ وان ایہم الاحرام
 اور اگر دلیل نے احرام کو منہم رکھا ہو۔ بان نوسی عن احد ہما غیر یمن۔ باین حد کہ دونوں موکلوں پر
 ایک کی طرف سے بغیر یمن کے جو ہے نیت کی۔ من تو اس میں کہ ہر حج کو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں مولکوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی بہم نیت پر گزرا گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو سچی دلیل مذکور اپنے مولکوں کا مخالفت ہو گیا۔
فـ اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ لعدم الاولیۃ۔ دوم اولویت نہ ہونے کے۔ **فـ** یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بہرہٴ دن ترجیح کے شیعہ اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے معین نہیں ٹھہرا دیں گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما قبل مضی اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اسے مولکوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ **فـ** یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے مولکوں میں سے ایک کی طرف سے ہر پھر افعال شریع کرنے سے پہلے اسے اس ایک کو معین کر دیا کہ ظان مولک کی طرف سے۔ تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔
فـ لذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ **فـ** کیونکہ ایک معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ و ہوا قیاس۔ اور قیاس ظاہر بھی ہے۔ لانه ما مور بالتعین و الالبام بخالفہ۔ کیونکہ دلیل تو معین کرنے پر ماور ہے اور بہم کرنا اسکے مخالفت ہوا۔ **فـ** قیاس عن نفسه۔ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ لیکن حج عبادت نہ ہو گا حتیٰ کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہو گا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے بہم احرام میں کیا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تعلیم کیا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مولکوں کے تعین پر ماور تھا تو مخالفت سے پھر تعین نہیں جائز ہے۔
فـ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام بہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہنا کہ محمول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ محمول ہے۔ **فـ** تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ محمول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہنا الجہول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی دلیل کے ابہام احرام میں محمول وہ شخص جس کا ہے۔ **فـ** جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک خدا اور محمول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا ہے وہ محمول ہے۔ پھر وضع ہو کہ قیاساً اگرچہ تعین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شریع وسیلۃ الی الافعال لا مقصود بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شریع ہوا و مقصود نہیں ہے۔ و البہم بصلح وسیلۃ بواسطۃ التعین۔ اور احرام بہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعین کے۔ **فـ** یعنی اسطرح کہ بہم کو معین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکفی بہ شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام بہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **فـ** کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ احوال اول بہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شریع کرنے کے وقت بہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا بخلاف ما اذا اوی الی الافعال علی الالبام۔ یہ خلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **فـ** تو اب تعین میں ہو سکتی۔ لان المودی لا یستعمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ **فـ** بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ بہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالفت ہو گیا۔ **فـ** کیونکہ محمول

سے موافقت تو نہیں کر سکتے ہیں۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر میں ایک کی طرف سے ہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا سے افعال طواف و قوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک تیسرا نہیں جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کی طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعین کر کے قبل ادا سے طواف اور قوف کے تو بلا جملع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر ہم کس حج پر یا عمرہ ہے۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ مگر۔ قال فان امره غیرہ ان یقرن عنہ فالذم علی من احرم۔ امام محمد رحمہما نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کرے تو بدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ مگر۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے۔ لانه وجب شکر الما وفقہ اللہ تعالیٰ من الجمع بین التمسکین۔ کیونکہ یہ بدی تو شکر اس توفیق کا جو اسے تیسرے نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی۔ مگر۔ یعنی ایک احرام میں۔ والما مور ہو المختص بندہ النعمۃ للتحقیق الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے شخص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے۔ وندہ المسالۃ تشدد لصحة المروسی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے کہ وہ قول صحیح ہونے کی وجہ امام محمد رحمہما سے مروی ہے کہ حج واجب ہوتا ہے نائب کی طرف سے۔ مگر۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔ یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واجب ہوتا تو بدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرح نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقہ وکیل سے ہون اور بدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مگر۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جمل کے ہے اور تحقیق داسد اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرانے تو شرح نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اپنے ولایت کی وہ فعل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی النجیر کفاعلہ اونجہ۔ یعنی نیکی پر ولایت کرنے والا فعل فاعل کے ہے۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی بدی انظر فعل کے وکیل سے اور بنظر ولایت کے مؤکل سے حج جو ادا اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رحمہما کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہو گا قرآن میں بدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ نا حفظہ۔ م۔ وکذ لک ان امرہ واحد بان حج عنہ۔ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاعثمان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے۔ مگر۔ پس اگر دونوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالفت مناسن ہو گا۔ اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ۔ اذکارہ بالقرآن۔ دونوں مؤکلوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت دی۔ فالذم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہو گا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ مگر۔ حقیقہ ایک احرام میں دونسک ادا کرنا اسی سے مستحق ہوا۔ دوم الاحصار علی الامر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے۔ مگر۔ یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وندہ عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف علی السطح لانه وجب

مکمل و خالص ہونا اور احرام و نذرانہ رائج الیہ فیکون الیہ۔ اور عید سعید کے روز
 حاجی بھی مکمل ہو کر کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوتا ہے تاکہ وہ ایک احرام مکمل ہو سکے
 مگر منع ہوا ہے ہر نقطہ رکیل کی طرف رائج تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولہذا ان الاثر جو اللہ سے
 اوخلہ فی نذرہ العبدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عید میں
 ڈالا۔ فس۔ یعنی عیدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اسکا جھڑا بھی لازم ہے۔ فس۔
 یہ ولایت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ رکیل کا اس میں تصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو
 فعل کہ اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ ہے کچھ الزام نہیں لانا صید قتل کرنے وغیرہ جو موکل کی
 وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے۔ م۔ فان کان حج عن میت
 قاصد خالدم فی مال المیت عندہا۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس حصہ ہو گیا اور امام
 ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاضمار الی میت میں ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسف
 کے۔ ثم قبل جو من ثلث مال المیت لانه صلہ کا لزکوۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی
 تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے۔ فس۔ صلہ اسکو کہنے میں جو مالی عوض کے مقابلہ
 میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ میں جات کی باقی ہو جائے
 اور ان میں کی یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جادے۔ وقیل من جمع المال
 لانه وجب حقا لہما مورفصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاضمار میت کے کل ترکہ سے واجب
 ہوگا کیونکہ یہ رکیل کا حق واجب ہوا تو وہ فرضہ ہو گیا۔ فس۔ اور فرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے۔
 و دم البیوع علی الحاج۔ اور جمع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے۔ لانه دم حیاتیہ
 و ہوا لہائی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے۔ فس۔
 کچھ خلاف ہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ فس۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ فیصلہ الفقہ
 اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوتوف حتی تسد جمہ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب آپ
 نے وفات عرنہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا۔ فس۔ تو موکل کے عرنہ کا ضامن ہے۔ فان
 الصبیح ہوا لہما موربہ۔ کیونکہ جس حج کا اسکو رکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے۔ فس۔ تو جب اس نے اپنے فعل
 سے حج فاسد کیا تو ضمانت اور ضمان ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقہ لانه ما فاتہ
 باختیارہ۔ برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا۔
 کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا۔ فس۔ کیونکہ ادل تو وہ امین قرار دیا گیا وہم۔ تصور ہیں کہ
 قضا ہو جائے اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی۔ دفع ہو کہ جب قبل وفات کے جماع کرنے سے قضا
 کر کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح البیوع الضعیفۃ ضیخان۔ لہذا جامع
 احد الوتوف لا یفسد جمہ ولا یضمن النفقہ محمول مقصود انما مر علیہ الدم فی مالہ لکما عینا۔
 اور اس میں صورت میں کہ نائب نے عید وفات عرنہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد ہوگا لہذا وہ نفقہ کا ضامن
 بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور رکیل پر اس جامع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہے
 اور جو حد کے پیمانہ کر چکے۔ فس۔ کیونکہ اسکے اختیار ہی مرم سے عید قربانی کرنا لازم ہے۔

و کذا تک سائر دمار الکفارات علی الحج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیان کفارات کی حج کرنا
 پر اسی وجہ سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنه۔ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے
 حج کر دیا جاوے۔ فن۔ پھر وہ مر گیا۔ فاحجوا عنه رجلا۔ پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک
 کو حج کرایا۔ فن۔ باقی طور کے ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے
 کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کو کوفہ تک پہنچا۔ مات اور شرف
 نفقۃ۔ تو مر گیا یا اسکا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ حج کر چکا ہے۔
 فن۔ یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔
 حج عن المیت من منزله ثلث باقی۔ تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے باقی مال کی تہائی سے حج
 کرایا جاوے۔ فن۔ مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا
 تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فن۔ جہی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر
 باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار باقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو
 پس ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجا میت کے گھر سے ہو۔ اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے
 اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا حج عنه من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے
 حج کر دیا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہنئانی اعتبارا لثلث۔ پس کلام اس سند میں
 ایک تو تہائی مضرب ہونے میں۔ و فی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں۔ فن۔ یعنی کس جگہ سے حج کرایا
 جاوے۔ فن۔ اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ وصیت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار
 میں ہے چنانچہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہنچا
 وہاں سے خرچ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمدہ کو رد قول ابی حنیفہ۔ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار
 میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ فن۔ کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی مضرب ہے۔ اما عند
 الحج عنہ باقی من المال المدفوع الیہ ان یقی شئ۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے
 باقی مال سے حج کر دیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو۔ فن۔ مثلاً کونہ میں نائب اول مر گیا اور نصف جمع ہو گیا
 بطرحیکہ باقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والاطلقت الوصیۃ۔ اور اگر
 کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا بتبعین الموصی او تبعین الوصی کتعیۃ۔ برقیاس
 معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے۔ فن۔
 توضیح قیاس۔ ہر کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود
 کچھ مال معین کرنا تو جب اس میں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں
 ہو گا۔ وعند ابی یوسف حج عنہ باقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک
 اول تہائی میں سے کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کر دیا جاوے۔ فن۔ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانه جو اصل
 اختلاف الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے۔ فن۔ پس اگر فرض کر دو کہ چار ہزار درم تھے تو اس میں
 سے تہائی ایک ہزار میں سے تہائی چار ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

دیا جس سے راہ میں چوری کیا تو باقی ۳۳۳۳ - درم تھائی سے اگر حج مکہ ہو جہان سے باقی ہر نوکر دیا جاوے
 کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تھائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قصۃ الموصی وغیرہ المال
 لا یصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی ساء الموصی لانه لا خصم له لتقبض۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ
 وصی کا ثبوت کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصی نے نام لیا ہے
 کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کر لے گا۔ ف۔ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے ہاتھ کر
 جد کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج
 پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ جہت وصیت میں
 سپرد ہو جاوے۔ و لم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔ ف۔ کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فیصلہ
 کیا اذ ہلک قبل الافراز والغزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل ثبوت ہوا کہ وصیت کرنے کے تلف ہو گیا
 ف۔ ثواب جو کچھ باقی رہی کل مال رہا جسکی تھائی سے حج کرنا چاہیے۔ اسی طرح یہاں ہے جب کہ موصی کی وصیت
 وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ بیچ ثلث باقی۔ پس باقی مال کی تھائی سے حج کرادے۔ ف۔
 حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر باقی کی تھائی سے حج کرنا لازم ہو گا۔ و اما الثانی۔
 اور در بیان دوم۔ ف۔ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرنا لازم ہے۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک موصی کے گھر
 سے۔ وجہ قول ابی حنیفہ و ہوا تقياس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا
 تو ابو حنیفہ رحمہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہی قباس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہو وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم
 شمار ہے۔ ف۔ بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن
 آدم انقطع عمله الا من ثلث الحديث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل
 منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الہ۔ ف۔ یعنی ایک صدقہ جاری دم علم جس سے انتفاع ہو سو دم فزاد
 صالح جو اسکے لیے دعا کرے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ وثقیفہ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت نافذ کرنا
 احکام دنیا میں سے ہے۔ ف۔ وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہونی جائز ہو چکی ہے بحقیقت
 الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد بالخروج۔ تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلتا پایا نہیں گیا۔
 ف۔ یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جہت اول مرتبہ نائب رواہ کرنے
 میں سفر طے ہوا وہ موصی پست کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب شرب ہو گا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہو سکے
 دنیاوی حکم میں کالعدم ہے۔ جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور وہ پہر کو موت آئی تو ثواب آخرت
 کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ
 سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م۔ مع۔ اور صاحبین کے نزدیک جہت وغیرہ طے ہوا
 کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ دین سے حج کرایا جاوے۔ وجہ قولہما و ہوا الاستحسان۔ اور فقہان
 کے قول کی دلیل ادبی استحسان ہے کہ۔ ان سفرہ لم یبطل بقولہ تعالیٰ۔ اسکا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بیل
 قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ ما جہز اسلئے اظہر و سولہ تم یدرکہ الموت فقد دفع جہزہ علی السر
 الآیہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیہ کہ وہ اسے تعالیٰ دے گا رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے پھر اسکو
 موت ملی گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ راہ میں جہت سے

ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصد ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی واجب ہے۔ بلکہ حج فرض واقع ہو گئی۔ قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ البعدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک۔ **ف** ابو سیریر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرو کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اسکے واسطے قیامت تک عمرہ واسلے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا۔ **رداء الطبرانی** والبیہقی۔ اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابو یعلیٰ الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث محبت ہے۔ **واذا لم یجزل سفرہ** اعتبار اوصیتہ من ذلک المكان۔ اور جب اسکا سفر باطل نہ ہو تو وصیت اُسی جگہ سے مقبر ہوگی۔ **ف** جانتک ہو چکر مر گیا۔ **واصل** الاختلاف فی الذی حج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام صاحبین میں اُس شخص کے حق میں ہے جو توجع کرنے کو نکلتا تھا۔ **ف** راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرادیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہان مرا ہے اُسی مقام سے وصیت مقبر ہوگی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک یہ سفر کا عدم ہوا اور گھر سے مقبر ہوگی۔ **ویطنی علی ذلک المامور بالحج**۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مٹی ہوگا۔ **ف** کہ امام رحمہ کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کا عدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہوا اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہان مرا ہے۔ کہا گیا کہ قول صاحبین ادب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **م**۔ قال ومن ابل عن ابویہ یحجہ یخیرہ ان یجعلہ عن احدہما۔ فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا طیبہ کہا تو اسکو روک دے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے۔ **ف** مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند نے ازراہ نگوئی ایسا کیا۔ **لان** من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ بھی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے کر دے۔ **ف** اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے۔ **ذلک** بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادا سے حج کے حاصل ہے۔ **ف** حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کر لی تھی۔ **فلغت نیتہ قبل اداہ**۔ توجع ادا ہونے سے پہلے اسکی نیت زبانی لغو ہو گئی۔ **ف** مان بعد اداء کے اب جو کچھ کرے وہ مجبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی۔ تو یہ جائز ہے۔ **وصح** جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء۔ اور بعد اداء کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے کر دینا صحیح ہوا۔ **ف** جیسے دونوں کے واسطے یہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ **بخلاف** المامور۔ بخلاف مامور کے۔ **ف** یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرے پر مامور ہو اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستحق حج کرنے پر مامور ہو اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تہیہ کئے تو اول بھی باطل اور بعد اداء کے بھی باطل ہے۔ **علی** بافرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنا برآں ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم سفر حج واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفع حق کی ایک گھونٹ پانی در ایک

نوادہ روئی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں جمع شدہ امداد وہ شرعاً منع ہو ہیں اکثر کا اختیار رہا۔ اگر مامور بعد از فراغ حج کے کہ میں کشر ۱۰۔ رفاقات کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہو گا مگر ضیخان میں ہو کر اگر مامور کے پاس سے نفقہ کہ میں یا قریب کہ کے مطلق ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو رفاہ کہ بیت کے مال سے اگر داپس لے اگر چہ اسنے بغیر حکم قاضی کے وہاں سے کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچ کیا تھا پھر اسپر ڈالکا پڑا کہ مال جائداد یا پھر وہ کہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس بیت یا عاجز جسکے طرف سے مامور ہوا اسکا حج ساقط نہ ہو گا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد رفت میں وہ مال دیکر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں ہیں اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سوارسی و جامدہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو ردائین کہ طعام میں کسی کی وجوہ کرے اور نہ مقدمہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے بہادہ کرے اور نہ اس مال سے دفنہ کا پانی خریدے بلکہ نیم کرے اور نہ حمام لا کر اہر دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جادے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رنقار کے ساتھ خط کرے اور ودیعت رکھے اور اخلاف ہر کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں یا میں رد قول میں اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور بچنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر عود اپنی خدمت سے نہ کرے تا ہو تو دے ورنہ نہیں۔ اور اسکو اختیار ہے کہ سوارسی کا اونٹ خریدے یا محل و مشکیرہ و رسی وغیرہ مقرر یا پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہے۔ قنادی میں ہے اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سوارسی کا خرچہ خود کر کے لیا تو عاجز یا بیت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر بیت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کر اہر دیا اور ماہ میں کر اہر اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً بیت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا بیت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہو گا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور ہم انحر کو فلان شہر یعنی سوائے کہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی مقبول نہونگے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔ واضح ہو کہ ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے آل کا تبرعہ آ کر دیا وہ قیامت میں صالحین امیر کے ساتھ مبعوث ہو گا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رحمہ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج ادا کر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی اسنے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص کے والدین سب کی طرف سے مقبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارجح کو شہادت ہو کر بہت عوفی ہوتی ہے اور یہ شخص اس قسم کے نزدیک ہے یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لگتا جاتا ہے۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ میں نے اپنے اوپر فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نقل یا نجات کے ادا کرے یا نہیں تو اسکو شافعی میں

نوادہ روئی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں جمع شدہ امداد وہ شرعاً منع ہو ہیں اکثر کا اختیار رہا۔ اگر مامور بعد از فراغ حج کے کہ میں کشر ۱۰۔ رفاقات کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہو گا مگر ضیخان میں ہو کر اگر مامور کے پاس سے نفقہ کہ میں یا قریب کہ کے مطلق ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو رفاہ کہ بیت کے مال سے اگر داپس لے اگر چہ اسنے بغیر حکم قاضی کے وہاں سے کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچ کیا تھا پھر اسپر ڈالکا پڑا کہ مال جائداد یا پھر وہ کہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس بیت یا عاجز جسکے طرف سے مامور ہوا اسکا حج ساقط نہ ہو گا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد رفت میں وہ مال دیکر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں ہیں اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سوارسی و جامدہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو ردائین کہ طعام میں کسی کی وجوہ کرے اور نہ مقدمہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے بہادہ کرے اور نہ اس مال سے دفنہ کا پانی خریدے بلکہ نیم کرے اور نہ حمام لا کر اہر دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جادے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رنقار کے ساتھ خط کرے اور ودیعت رکھے اور اخلاف ہر کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں یا میں رد قول میں اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور بچنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر عود اپنی خدمت سے نہ کرے تا ہو تو دے ورنہ نہیں۔ اور اسکو اختیار ہے کہ سوارسی کا اونٹ خریدے یا محل و مشکیرہ و رسی وغیرہ مقرر یا پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہے۔ قنادی میں ہے اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سوارسی کا خرچہ خود کر کے لیا تو عاجز یا بیت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر بیت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کر اہر دیا اور ماہ میں کر اہر اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً بیت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا بیت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہو گا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور ہم انحر کو فلان شہر یعنی سوائے کہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی مقبول نہونگے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔ واضح ہو کہ ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے آل کا تبرعہ آ کر دیا وہ قیامت میں صالحین امیر کے ساتھ مبعوث ہو گا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رحمہ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج ادا کر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی اسنے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص کے والدین سب کی طرف سے مقبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارجح کو شہادت ہو کر بہت عوفی ہوتی ہے اور یہ شخص اس قسم کے نزدیک ہے یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لگتا جاتا ہے۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ میں نے اپنے اوپر فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نقل یا نجات کے ادا کرے یا نہیں تو اسکو شافعی میں

شیخ کیا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ بیسک عن شریعت کرتا تھا یعنی شہرہ کی طرف سے حج کا احرام باندھتا تھا تو فرمایا کہ شہرہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا خواتی ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شہرہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ جانتا چاہیے کہ اس حدیث کو عبد بن سلیمان نے سعید بن ابی حویرہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبد بن سلیمان خود ثقہ و اثبوت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد الصمد انصاری و محمد بن یسیر و ابو یوسف انصاری شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی حویرہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ سادہ دیگر راویوں نے مانند عند رحم کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں و درسی اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی بیانیہ نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقت میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مایہ بول تھا جیسا کہ خلق و رمی و بیع کی تقدیم و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث غصیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی سادہ حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال بنجانے میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج تو فر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ نحو ہی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا تمییز ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ چارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ ہفت۔ الہدیٰ اونٹ ناہ شاة۔ اونٹ درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیث و دہبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں اونٹ درجہ بکری ہے۔ لما روے انه علیہ السلام سئل عن الہدی فقال اونٹ ناہ شاة۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ اونٹ درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رحمہ نے عطاء رحم سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رحمہ میں حکام ہے۔ پھر عطاء رحم کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سلع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیا کہ ابو عمرہ کو متع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شترک الہدی یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن السام نے کہا کہ یہ ہدی متع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کثیر ہدی اگرچہ متع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر چہ کثیر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ قال و ہون ثلثۃ انواع الابل و البقر و الغنم۔ فرمایا اور ہدی میں تین قسم کے جانور ہیں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانه علیہ السلام لما جعل الشاة اودنہ لایہ ان یکون لہ اعلیٰ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کثیر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلیٰ ہونا

حذرتی باری مایہ درجہ سالکین کا ہے کہ انہیں کثرت میں اور نہایت کثرت میں

مردور ہے۔ وہ سب بے فقر و المیزور۔ اور اعلیٰ گاہے وادٹ ہے۔ فہم یعنی سہل نہ اختیار کیا کہ حدیف نہ کو نہ
 مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کتاب کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ بدی میں اونٹ و گاہے
 و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف سے کو بیان صرف
 یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر ہیں بلکہ بکری کثرت اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس
 کافی ہے تو جب بکری کثرت میں تو اس سے بڑھ کر گاہے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے۔ اور مطلق بدی ہونے
 میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی مایہ دی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ بدی وہ جو حرم کو بدیہ بھی جاوے
 لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں آسکے نزع سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ فہم جیسا کہ لغات میں مخرج ہے۔
 والا صنف الثلثۃ سوار فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ فہم تو ہر ایک
 بدی ہے اور نزع میں ان میں تینوں قسموں کا بدی سمجھا ثبوت ہوا ہے۔ بھرحب ان میں سے بکری کثرت یا فی فرد
 بستر میں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لوے لنگر سے جبہ اور کا بدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔
 لایجوز فی الہدی الا ما جائز فی الضحایا۔ اور میں جائز ہے بدایا میں گرد ہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ فہم
 طحا جامع اضحیہ وہ قربانی جو تو لنگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ
 مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور بدایا جمع بدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا
 اضحیہ میں جائز ہے وہ بدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے فہم رعدا ہے اور عیب سے خالی ہو اور نقطہ ضحایا میں سے
 خلیع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لانه قریۃ تعلقت ہا راقۃ الدم کا لاضحیہ۔ کیونکہ بدی
 بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ فہم یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت ہی
 کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر نزع سے خون بہا دیا جاوے اور رہا آسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح
 بدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔
 فیخص صان بھل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ فہم یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی
 ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور حبیط کا جائز ہے وہ بدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گاہے
 وادٹ ہر ایک کا بدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کثرت و بدی۔ جائزہ فی
 کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوا اے دو موقع کے۔ فہم اذانہ اول میں طحا
 طواف الزیارتہ جنباً۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ فہم تو اس پر بدی کفارہ واجب
 ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے۔
 فہم۔ دم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ فہم یعنی مساک
 حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز
 ہے۔ فائدہ لایجوز فیما الا بذاتہ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوا سے بندہ کے۔ فہم اور بدیہ ہمارے
 نزدیک اونٹ و گاہے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ فہم۔ وقد بینا المعنی فیما سبق
 اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ فہم یعنی جنابت میں کما کہ شلہ تعجم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ بھرحب مانع
 ہو کہ بدی جو حرم کو بدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ بھرحب کچھ قطع
 بعض میں سے کفارہ دیا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الا کل من بدی الطلیح والشتہ ما تقران

اور بدی تنوع اور بدی قرآن میں سے۔ لانا دم شک مجوز الاکل
 منہا بشرک الاضیحة۔ کیونکہ یہ شک کی قرآنی ہر توجہ کی طبع اس میں سے کھانا بھی جائز ہے۔ ف۔ اور غاصب
 کہ خود تعالیٰ کہن تنوع بالعمرو الی لکج فاسیبر علی الدی الایہ۔ میں بدی تنوع بکے قرآن و تنوع کی قرآنی کو ماحیات
 انصاف میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی الطبع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ
 ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کافی انفسخ
 و قد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم بدیه۔ اور بیشک صحیح ثابت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا۔ ف۔ بکہ ہر ایک بدی میں سے ایک کھانا کھایا۔ ف۔ و صاحب
 المرقہ۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مسیح ثابت ہے
 اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے یہ ایاذبح قرآن میں چنانچہ
 آتا ہے اور آپ کے قرآن یا تنوع کے واسطے صرف ایک کافی قسمی توبانی ہوا یا تلوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں
 کھایا تو بدی تلوع و تنوع و قرآن سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھانا تو اسکی اقتدار میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔
 ویستحب لہ ان یاکل منہا۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان بدی میں سے کھاوے۔ لہذا روایت۔ بدیل اسی حدیث
 کے جو ہم نے روایت کی۔ و کذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یون ہی
 مستحب ہے کہ صدقہ کرے اُس طریقہ پر جو اضیحة میں معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی تہائی فقرا کو صدقہ دے اور
 تہائی بدی شیعے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا
 واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ نتیجہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قرآن یا تنوع
 و قسم میں اول یہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قرآنی اسلام اور دم القرآن و دم تنوع اور
 نفل قرآنی جب کہ حرم میں پہنچ کر ہو۔ دوم وہ کہ جس میں سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قرآنی نذر اور کفارات
 اور دم الاحصاء ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں
 ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح
 کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا تصور نہیں ہے اور اگر خد تلف کیا
 اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب
 نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیچ جائز ہے۔ البتہ کف۔ و لایجوز الاکل من یقیۃ اللہ دیا۔ اور
 جو بانی بدی میں آئین سے کھانا جائز نہیں ہے۔ لہذا ہمارے کفارات۔ کیونکہ دے کفارہ کی قرآنیان ہیں۔
 ف۔ انکو ساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ و قد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح
 ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصور ہوئے۔ ف۔ جب کہ ہجرت کے سال ششم میں ہوا اور
 رنے کے بعد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے
 مزیں میں نے نفل کر آپ کو رکھا اور آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں میں رند کے لیے
 وہ خالی کرے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں۔ مگر حکم اس سال رد کے گئے۔ و بعث اللہ ایا علی بدی
 ماجتہ الاسلامی۔ اور آپ نے بدی کو ناجیہ اسلامی کے اصول بیان کیا۔ قال لہ لا تأکل انت ولا تنسک
 منہا شئینا۔ کو ناجیہ سے لڑا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھاؤ اور غیر سے کچھ نہ کھاؤ۔ ف۔ منہا بدی

تاجیۃ الخراعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ بدی بھجی اور فرمایا کہ اگر مرنے کے تو ذبح کر دے اور اسکی نعل بھیج دینے کا چہ جو گردن میں ہر آنکے خون میں رنگین کر بھر آنکے اور لوگوں کے درمیان سے روک دو کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے اور اسین یہ مذکور نہیں کہ اسین سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقعہ یہی ہے کہ نے ادل غزوہ حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل نعت ذکر کیا اور اسین ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شتر اونٹوں بدی ہر ناجیہ بن جندب اسلی کو عامل کیا کہ آگے لیجا دے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ خشک کر مرنے لگا پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواہر بن آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ آسکو نحر کر دے اور اس کے ملائکہ کو اس کے خون میں رنگ دے اور اسین سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھا دے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم داہن ماجہ کی حدیث ذویب الخراعی ابو عبیدہ میں ہے کہ جب توبہ نہ پرمنے کا خوف کرے تو آسکو نحر کر دے پھر اس کے نعل کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کو ہاں پر چھاپہ مار دے اور اسین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھا دے اور اس حدیث میں کچھ علت ہر باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تو نگرہی کے قلع فرمایا۔ پھر یہی یہ راستہ میں تمت ہونے کے واسطے حجت ہر اور اور کلام بیان اسوقت کہ حرم میں پود چکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رحم نے کہا کہ ان قرآن سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کما فی الفتح۔ ولا یجوز ذبح بدی التطوع والمتعة والقرآن الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا بدی نفل اور بدی تمتع اور بدی قرآن کو گریوم النحر میں۔ ف۔ یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہر پھر بدی تمتع اور بدی قرآن میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال ونفی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی بسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہر اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہر۔ ف۔ پس بدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہر زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہر۔ و ہذا ہو الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہر۔ ف۔ جو اصل میں مذکور ہے کہ بدی نفل کو حرم میں پونچنے پہلے جائز ذبح کرے لان القرۃ فی التطوعات با اختیار انہا ہدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ بدی ہیں۔ و ذلک یمحق بتلبیغہا الی الحرم۔ اور بدی ہونا اسکو حرم میں پونچانے سے متعلق ہونا ہر۔ ف۔ پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ بدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جائز وہ کما فی غیر یوم النحر و فی ایام النحر افضل۔ پھر جب بدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سواے میں اسکا ذبح کرنا جائز ہر یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہر۔ لان معنی القرۃ فی اراۃ الدم فیہا انہ۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ ف۔ اور بدی نفل کی طرح بدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہر اور ابو حنیفہ ابو یوسف کے نزدیک دم الامصار بھی پہلے جائز ہر اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہر۔ رہی تو نگرہی کی قربانی جو شکار اسلام سے ہر تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انیسویں ایام محرم میں قربت معلوم ہئی جو حسین قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سواے ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقرآن۔ رہی بدی تمتع و بدی قرآن۔ ف۔ جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فخلقہ تعالیٰ فکلو منها واطعموا البائس الفقیر۔ تو حکم قول الہی فرما دیا فکلو منها واطعموا

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ **ف**۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذکور ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا حکم یقضوا النحر۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفت اتارین۔ **ف**۔ یعنی ناخن کترین وبال ویل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفت دور کریں۔ وقضوا التفت یختص بیوم النحر۔ اور تفت اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے۔ **ف**۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفت اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ ولانہ دم نسک یختص بیوم النحر کا لا ضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران و تمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیۃ مختص یوم النحر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں اسے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف دامۃ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص با یام نحر ہو گیا اس سے پہلے جو از نہیں۔ ویجوز فوج بقیۃ الہدایا فی اسی وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا فوج کرنا جب چاہے جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی کفارات و نذر و احصاء و نفل کی قربانیاں جب چاہے عزم میں فوج کر دے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتباراً بآدم المتعۃ و القران فان کل واحد دم جبر غلہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں قیاس قربانی قران و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے۔ **ف**۔ یعنی قربانی قران و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رحم کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران و تمتع کی قربانی جبر مختص یوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبر ہیں مختص یوم النحر ہوگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رحم سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تمۃ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی نفل یا مورچہ پورنے کے لاندہم آئی وہ یوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیۃ قربانی البتہ مختص ہے۔ کہانی یعنی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں منافقت ہے۔ ولنا ان بذہ و ما کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ **ف**۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت بحجر النقصان کان التبعیل بہا اولی لا ارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تا کہ بدن تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المتعۃ و القران لاندہم نسک۔ برخلاف تمتع و قران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ **ف**۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت بہر بتلای گئی اسی وقت بہر رہیگی اسلئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز فوج الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا فوج کرنا نہیں جائز مگر حرم میں۔ **ف**۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصيد۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اس کے واسطے نے فرمایا۔ ہدایا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو۔ **ف**۔ یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فقصار اصل فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ **ف**۔ اور دم الاحصاء میں فرمایا۔ ولا تملقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا۔ تم مہلک الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے فوج کا محل حرم ہے۔

ولان المہدی اسم لما یدعی بہ الی مکان و مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہو کسی جگہ کو بدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہو۔ قال علیہ السلام منی کلما نحر و فحاج کلکما نحر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہو اور مکہ کی راہ میں سب قربانی کی جگہ میں ہوتی
 یہ حدیث مطول ابو داؤد و ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد و بناریج نے ابو ہریرہ سے مرفوع
 روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمو میں مردہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء
 نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض بدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے
 مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں۔ ویجوز ان تصدیق بہا علی مساکین الحرم و غیرہم
 اور جائز ہو کہ بدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے۔ ف
 یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے
 ف کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ بدیہ بیع کرنے کی قربت
 میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قرۃ معقوۃ۔ اسواسطے کہ
 صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے۔ ف یعنی عقل کو اسکے مداخلت میں دخل ہے اور وہ فقر کی
 رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قرۃ۔ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ ف یعنی حرم کا فقیر
 ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یحجب التعریف بالہدایا۔ فرمایا اور
 بدایا کی تعریف واجب نہیں۔ ف تعریف کے دو معنی تھیں پہلے اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا
 دوم تعریف بمعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو و دون میں سے کوئی معنی بے جا دین بہر حال
 واجب نہیں۔ ف۔ لان المہدی نبی عن النقل الی مکان لیتقرب بآرائقہ دم فیہ لاعتن التعریف
 فلا یحجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب
 حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا
 دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی شخص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدی کی گئی
 کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرفت کرنا یا جاوے وہ اس اسم
 سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بہدی المتعہ فحسن۔ پھر اگر ہدی
 متعہ (یا قرآن) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ ف اگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی۔ لانه تیوقت بیوم
 النحر فمسی لا یجد من یمسک فیحتاج الی ان یعرف بہ۔ اسواسطے کہ ہدی متعہ کا ذبح کرنا یوم النحر سے
 مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص مسر نہ ہو جو ہدی مذکور کر کے رہے پس ضرورت پڑ گئی کہ اسکو عرفات
 میں بے جاوے۔ ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آگاہ میں اچھا
 دینی بھی ہے۔ فافہم۔ اور اگر تعریف بمعنی مشہور کرنا تو فرمایا۔ ولانه دم لکب فیکون جناہ علی التثبیت
 اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ ف تاکہ طاعت کو اعلان
 سے اد کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب نوچہ خوبی کی ہدی
 متعہ و قرآن میں ہے۔ بخلاف واداء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے۔ ف کہ ہمیں
 دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانه یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا۔ کیونکہ بدایا سے کفارات

کہ یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا برمد کورہ بالا جائز ہے۔ **ف** توجب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات
یہ جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ **و** سببہ الجنایۃ فیلیق بہ السحر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی
اسکے لائق ہے۔ **ف** نہ مشترک رہا پس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ **ق** قال والا فضل
فی البدن النحر و فی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و
بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ف** نہ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایان ہاتھ درہرا کے باندھ کر کہ یعنی سیدہ
علا ہوا حج دین کہ حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہر جہ۔ **ق** لولہ تعالیٰ فصل لربک والنحر۔ یعنی انحر
صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ **ق** یقیل فی تاویلہ البحرور۔ اسکی تاویل
میں کہا گیا کہ جزو رکو۔ **ف** یہی اونٹوں کو نحر کر۔ پس النحر کرنا افضل ہے۔ **ق** وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا
بقرة۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ **ف** تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ **ق** قال
اللہ تعالیٰ وقدینا ہنزع عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اسکو ندیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ **ف**
یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے ندیہ کر دیا ذبح عظیم۔ **و** الذبح۔ اور ذبح کہہ زناں۔ **ق** ما
للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مباح ہو۔ **ف** ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ ندیہ مذکور
نہندہا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ق** و قد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور
صح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ **ف** جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں
جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **و** ذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ **ف** چنانچہ ذبح
غنم حدیث صحاح السنۃ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے آئینہ پر پانوں رکھ کر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین
کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو پوچھا پس لوگوں نے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازدواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے
کہ وہ ذبح فرمائی لہذا مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی
اللہ عنہما نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو آٹھا کر بانوں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے۔ **ق** کافی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث
جابر رضی اللہ عنہ عن عبد الرحمن بن سابط رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور
یہ عمل ہے جس سے نبی اللہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الا یہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر
ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاوین تاکہ گرن۔ **م**۔ لہذا فرمایا۔ **ف** ثم ان شاء نحر الابل فی الہذایا قیاما
اور اٹھ بٹھا۔ پھر جائے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور جائے تو اسکو بٹھا دے۔ **ف**
اور بٹھا کر نحر کرے۔ **و** اسی ذلک فعل فوج حسن۔ اور جو طریقہ انہیں سے اختیار کرے اجماع۔ **ق** وال
ان نحر یا قیاما لماروی ان النبی علیہ السلام نحر الہذایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے
نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ایک کو بھی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا۔ **ف**
لما ثبت فی الصحیحین۔ **و** اصحابہ کا نوا نحر و نہا قیاما معقولہ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹوں
و نحر کرتے انکو کھڑا کر کے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ **ف** جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رضی
اللہ عنہ میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ہاتھوں پر کھڑا جھوٹے تاکہ بدک کہ ضرر

نہ پہنچاؤے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نبین بلکہ افضل اسواسطہ کہا کہ یہ سنت عادت ہر نہ طریقہ عبادت
 فافہم۔ م۔ ولا یندیح البقر والغنم قیاما۔ اور گاے و بکری کو گھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا۔ ف۔
 کیونکہ خلاف سنت ہے۔ اور۔ لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح البسیر۔ اسواسطہ
 کہ ٹٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہواستہ
 فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف۔ پس ہی اولیٰ ہے۔ والا ولی ان یتولی ذبحا بنفسہ
 اذا کان یحس ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لکن
 ان البنی علیہ السلام ساق مائتہ بدعتی حجۃ الوداع فخریفا و ستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں تلو بدعت چلائے پس (انہیں سے) کچھ اور پر ساتھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
 ف۔ یعنی ۶۳۔ بدنہ جعفر و ہر سون کے آپ کی مشریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابر
 بن ہے۔ و ولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔
 ف۔ اور حکم دیا کہ سر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکا یا جادے جس سے خود متادل فرمایا اور حکم دیا کہ الٹا گوشت
 وکیل و جھول سب کو سائیں پھیر کرے اور حکم دیا کہ انہیں سے ہزار یعنی تصاب کی اجرت نہ دی۔ کما صح فی البصیح
 وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قرینہ والتولی فی القریش
 اولیٰ لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود
 متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یستدعی لذلك ولا یحسنہ
 مجوزا تو لیتہ غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر
 کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ ف۔ چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے گھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
 وہ بدگ کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دیں پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے
 نحر نہیں کروں گا مگر بھلا کہ پانوں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد نہ لگا جو مجھے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل
 میں ہر کچھ پسند نہیں کہ اسکو ہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مع۔ میں
 کتا ہوں کہ یہ ایسے ہودی یا نصرانی میں ہر جو ذبیحہ بطور قربت یا انجیل کرنا ہو اگرچہ وہ مشرک کا فریب۔ اور ہمارے
 زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مرد کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے
 نزدیک صواب و مختار ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں نحر
 نہ بان سے کسی کا نام لاؤے اگرچہ دعاء مقصود ہو مثلاً کہے۔ بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ
 اللہ اکبر اے اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ مراد اسکی نیعت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کر کے پچھے کہ
 کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
 یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرنا ہوں اسکو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل
 اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے
 رکے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
 تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلاً کہے یا بکری وغیرہ کسی پر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
 عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر ہاری مسجد کتابوں میں صریح ہے۔ بلکہ ذبیحہ

کہ جاتے تھے کہ جان فقط خالص تعلیم انہی غرضوں کے لیے نفع کرے پھر ذریعہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے وہ
 پروردگار سے - حافظہ ہم - کمال و تصدیق بجلالہا - قدری نے فرمایا اور صدقہ کر دے بدایا کے جہاں
 کو - فتنہ یعنی جھوٹوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں - و خطا ہوا - اور ان کے خطام کو - فتنہ
 یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں - اور نیل کو - ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا - اور نہ دوسرے
 جزاء کی مزدوری کو بدایا میں ہے - فتنہ یعنی نصاب کی مزدوری میں بدایا کا گوشت یا کھانے وغیرہ نہ دے -
 لقولہ علیہ السلام لعلی رفقہ تصدیق بجلالہا و خطا ہوا ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ بدایا کی جھولین دہاگین صدقہ کر دے اور انہیں سے
 جزاء کی مزدوری نہ دے - فتنہ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود رسالت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کار برداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولین - اور ایک روایت
 میں ہے کہ تمام بدن سب ان کے گوشت و کھالیں و جھولین مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انہیں سے
 جزاء کی اجرت نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزاء کی مزدوری اپنے
 پاس سے دیتے تھے - رواہ الباقی الا الترمذی - مع - و من ساق بدنتہ فاضطرالی رکوبہا - جس کسی نے
 بدنہ چلا یا سہرا سکی سواری کی جانب مضطرب ہوا - فتنہ یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نقل بدی کا بدنہ چلایا
 اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہو گا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طو کرے - رکبہا - نو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے -
 و ان استغنی عن ذلک لم یرکبہا - اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو - فتنہ
 یہ شامل ہے کہ جب مضطرب ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہو تو سوار نہ ہو یہاں تک
 کہ جب مضطرب ہو تو سوار نہ ہونا جائز ہو گا - یہی ہمارا و شافعی رحمہما قول ہے - کیونکہ جاہل رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
 ہو چکا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طو پر بدنہ بدی
 پر سوار ہو کے جب کہ اسکی جانب مضطرب ہو - کافی صحیح مسلم - پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
 منع ہے اور تاہم اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے امد نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
 سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس نفید ہے - مع - لا تہجعلہا خالصا لعلہ تعالیٰ فلا یغنی ان یعرف شیئا
 من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا - کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا
 تو لائق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف مرت کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر
 پہنچ جاوے - فتنہ یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر و جادے پس حق ہو راہ او اسوقت اسکا
 کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہو گا - کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے - بالجملہ قسمل
 محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے - الا ان یحتاج الی رکوبہا - سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سوار
 لینے کا محتاج ہو - فتنہ اور پیدل چلنے سے مضطرب ہو - لما روی انہ علیہ السلام راہی بر جلا یسوق
 بدنہ منطال اور کبھا و ملک - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ لے کر
 ہے پس فرمایا کہ تیرا شہا ہو اسپر سوار ہوئے - فتنہ اصل اس سے فرمایا کہ سوار ہوئے اسنے عرض کیا کہ بدنہ
 بدی ہے فرمایا کہ کھانے سے سوار ہوئے تیرا رہا ہو - یہ کہ زبان عرب میں نحر کے طو پر نحر کی جوتی ہے اور ظاہری
 مخدوم مراد نہیں ہوتا - بخدیث صحاح السنین ابو ہریرہ سے امد صحیح مسلم میں اس وجہ سے مروی ہے - پھر

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض کے بظن حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی عنہم اپنے بدن پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جگہ ناچار مضطر ہو اور تیس اس مذکور بھی فی حدیث تو ایسی پر جزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجاً۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ فـ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے منع ہے اور بہر حال جانتا چاہیے کہ۔ و لو رکبھا فانتقص برکوبہ۔ اگر آپس سوار ہو گیا پھر اسکی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا۔ فـ یا زاد راہ و سبب لازم سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اسکا ضامن ہے۔ فـ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبھا۔ اور اگر بدمی مادہ کے دودھ ہو تو اسکو نہ دے۔ لان اللبن مقلد منھا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو اسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینفخ ضرعھا بالمار البار و حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے ٹھنڈوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آتا بند ہو جاوے۔ فـ سو کہ جاوے۔ و لکن ہذا اذا کان قریباً من وقت الذبح۔ و لیکن یہ حکم نہ دے دینے و پانی چھڑکے کا حکم اسوقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعید امنہ یحلبھا و یتصدق لبثھا کما یفرض ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اسکو دے دے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ ٹھنڈوں کا دودھ اسکو ضرر نہ پہنچا دے۔ فـ یا نہ دینا مفر نہ ہو۔ یہ اسوقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیچہ کو مان سے جدا کرنا منع ہے۔ وان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ دودھ شلی ہے۔ او قیمتیہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ قیمت بھی مثل منوی ہے۔ لانه مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ فـ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ شلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق اتھی میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام بن کعبہ کا کہ ابن ابی العوام کا فطر رحمہ اللہ نے فضائل ابی حنیفہ رحمہ بن روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدیثنا بھی بن ابیانی حدیثنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال اذا رد اللبن من البذۃ الخ۔ یعنی ابراہیم رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دودھ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشیم یا صوف کاٹنے تو اسکو صدقہ کرے یا اسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو مع۔ ومن ساق بد یا فطلب۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی۔ فـ یعنی تمکین وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مر گئی بدون اسکے کہ وہ اسکو ذبح کرنے پاوے۔ فـ فان کان نطوعاً فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ بدی فعل ہو تو اسپر دوسری وجہ نہیں ہے۔ لان اکثرہ تعلقت بندا الحبل و قد قات۔ کیونکہ قربت تو ایسی محل سے متعلق ہوتی تھی اور وہ محل جائز ہے۔ فـ پس کے زعم کیا کہ تو نے اگر اچھا قربانی خریدی وہ کم ہو گئی پھر دوسری خریدی

حدیثنا

پھر اول دوم دونوں میں سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہی تو یہاں بھی بجا ہے اسکے دوسری بدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ احمیہ اکثر مقام پر بدون تہ کے مذکور ہے لیکن فراد یہی کہ فقیر کے جو جانور نفل احمیہ کے لیے خرید تھا اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتیٰ کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ امر تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیان میں ہے کہ اگر فقیر نے احمیہ خرید اوہ مرگیا یا کم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ مع۔ یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل بدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور بدی کسی واجب سے ہو۔ فن۔ جو راہ میں مرگیا۔ فعلیہ ان یقیم غیرہ مقام۔ تو اسپر واجب ہے کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باقی فی ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ فن۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک بدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جطرح چاہیے ادا ہو۔ یہ اسوقت کہ بدی مذکور مر گئی ہو۔ وان اصحابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا۔ فن۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقام۔ تو اسکی جگہ دوسری بدی قائم کی جاوے۔ فن۔ جب کہ بدی مذکور ازواج ہو۔ لان المعیب بشلہ۔ کیونکہ جو جانور عیدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایتاوی بہ الواجب ظاہر بدی غیرہ۔ اسکے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ فن۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص نہیں جو کامل یا خفیف عیب سے بہتر نہ کامل ہے اسکو قائم کرے۔ و صنع بالمعیب ماشاء۔ اور اس عیدار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے۔ فن۔ یعنی کھا دے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے۔ لانه التحق بسائر املاک۔ کیونکہ یہ بھی اسکے باقی املاک میں مل گیا۔ فن۔ جب کہ بدی نہیں رہا ہاں اولیٰ یہ کہ اسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر بدی کا نام آچکا۔ م۔ و اذا عطبت البدن فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا۔ فن۔ یعنی بدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے باس ہے۔ فان کان تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ فن۔ تو اسپر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہیں ولیکن۔ نہر یا وصنع فعلیہا بدی ہما و ضرب بہا صغیر سنا ہما ولا یأکل ہو ولا غیرہ من الانعیاء۔ اسکو نہر کر دے اور اسکے نفل یعنی گردن کا قتلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قتلادہ کو اسکے خون میں زہک کر کے اسکے منہ کو ہاں پر مار دے یعنی بچھا پہ مار دے اور اسکو نہ کھا دے نہ خود ادا نہ دوسرے کو نہر لوگ۔ فن۔ بلکہ وہ فقراء کا حق ہے۔ بند لک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیہ الاسلمی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو۔ فن۔ چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ بدی نفل میں سے کھانا اسوقت روا ہے کہ جب حرم میں ہو چکر قربان ہو جاوے۔ والمراد بان نفل قتلادہ تھا۔ اور نفل سے مراد اسکا قتلادہ ہے۔ فن۔ یعنی پانوں کا نفل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نفل کا اگر قتلادہ باہر نکلے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نفل کے قتلادہ معرج ہے۔ الحاصل اس نفل کو خون میں تر کر کے اسکے کو ہاں کے منہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدہ ذلک ان یعلم الناس انہ بدی فیما کل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نفل مذکور چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جانیں

کہ یہ جانور بدیہ تھا پس اس میں سے فقرا کھاؤں نہ تو گر لوگ۔ فت۔ پس اگر فقرا فقیر ہوں جو اسی وقت
 آسکو کھا جائیں تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی ہم۔ بالکل اگر حرم میں ہو چکر دینج ہوئی تو خود اور تو گر
 رفقہا سب ہی کھائے اور جب راستہ میں مرے تو میں۔ و ہذا لان الاذن متناولہ مطلق بشرط بلوغہ محلہ۔
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہنچ جا رہے۔
 فت۔ یعنی توہ تعالیٰ نکلوا منها دا معوا الیہ۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پہنچ جاتی ہو۔
 فیمنہ ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو۔ فت۔ نہ اپنے
 واسطے اور نہ فقرا کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے۔ الا ان التصدق علی الفقرا الفضل من ان غیر
 جزر السباح۔ مگر بات اتنی ہے کہ اسکو فقرا پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی فدا و جھڑے
 فت۔ لہذا فقرا کو حلال ہے۔ و فیہ نوع تقرب۔ اور فقرا پر تصدق میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے۔
 و التقرب ہوا المقصود۔ اور تقرب ہی میں مقصود ہے۔ فت۔ یہ اسوقت کہ بدیہی قطع فرج کر ڈالی ہو مثلاً
 کانت واجبہ اقام غیرہا مقاماً۔ اور اگر وہ بدیہ واجب بدیہ تھا تو بجائے اسکے دوسرا قائم کرے۔ فت۔
 کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ و صنع بہا ما شاء۔ اور بدیہ مذہب کے ساتھ جو چاہے کرے۔ فت۔ یعنی
 فروخت وغیرہ جو چاہے کرے۔ فت۔ لانه لم یبق صالحاً لما علیہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں
 رہا جسکے لیے آسکو نافذ کیا تھا۔ فت۔ پس واجب مذکور سے آسا بدیہ ہونا خارج ہو گیا۔ و ہو ملکہ کسائر
 الاملاک۔ اور وہ بدیہ اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر الاملاک۔ فت۔ پس جب اسکی ملک میں خود گر گئی تو جو چاہے
 کرے۔ و یقلد بدیہ التطوع والتمتع والقران۔ اور حاجی تقلید کرے بدیہ یعنی بدیہ نفل کی اور بدیہ
 جمع اور بدیہ قران کے۔ فت۔ یعنی اگر حاجی نے نفع یا قران کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدیہ دیا یا کسی نے
 نفل بدیہ میں بدیہ دیا تو اسکی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا قیادہ اسکی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ
 جانور بدیہ ہی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ آسکو دھند نہ کرن اور کوئی فاسق آسکو
 مار نہ کھا دے۔ لانه وہم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے۔ و فی التقلید اظہارہ و تشہیرہ۔ اور تقلید
 کرنے میں اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے۔ فلیق بہ۔ تو تقلید اسکے ساتھ لائق
 ہے۔ فت۔ پس جائز ہے اور چون ہی اگر نذر کی بدیہ ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ و لا یقلد دم الاحصار
 و لا دم البجایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی۔ فت۔ ہمارے نزدیک
 صحر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیان
 خود کفارہ ہیں تو انکی تقلید نہ کرے۔ لان سببها البجایات۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا جب جرم ہے
 و الشرائع بہا۔ اور انکے حق میں پرہیز رکھنا خوب لائق ہے۔ فت۔ نہ تقلید سے اعتقاد کرنا کہ میں نے وہ
 ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیے ہوں۔ دوم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی۔ فت۔ اگر جرم میں نفل کا قیادہ
 جرم کی طرح اس سے بھی جبر قصان ہوتا ہے پس دم الاحصار۔ جابرہ میر قصان کر جوا ہے۔ فلیق بہا۔ تو
 یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لائق کیا جائیگا۔ فت۔ یعنی وہ کفارات کے ساتھ لائق ہو گا جیسے انکی تقلید
 نہیں دینے اسکی بھی نہ ہوگی۔ ثم ذکر الہدے۔ پھر تہہ دی۔ نئے بدیہ کا قیادہ کر لیا۔ و مرادہ البعد
 لانه لا یقلد شاة عادة۔ اور اسکی مرادہ شہرت دینا۔ و اسے جو کہہ کر لیں تو تقلید کرنے کی حاجت نہیں

ف۔ حالانکہ بدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تعلیدہ عندنا لعدم فائدتہ التعلید علی ما تقدم والحدیث
اور بکری کی تعلید ہمارے نزدیک سنون نہیں بوجہ تعلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واسرا علم۔ ف۔
یعنی باب القرآن سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) خاصہ ارفایہ میں مبسوط میں ہے کہ حبیر کوئی قربانی واجب ہوئی
دپورا بدن نہ ہو تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدن میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہو اور اگر چہ
اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء مید اور کسی پر دم متع وغیر ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر شمع نے بدی متع کے لیے بدن خریدنا اپنے واسطے واجب کر سنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کرونگا۔ افضل یہ کہ پہلے متع ہو کر سب یا ایک
با جائزات باقیوں کے خرید کرے۔ بدی کا بدن اگر چھ جنے تو بچہ اُس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اُسکی بدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا بھر وارث راضی ہو کہ میت کی طرف سے اُس کے ساتھ ذبح کرے
تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکار میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ بدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے رد نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دو
کی بدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے۔ جو بدی میں
مذکور ہو ایسی اضمیہ بقرعید میں ہے۔ اگر بدن کو مانگا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو بدی ہی یعنی بعد تعلید
کے اُسکو مکہ کی طرف مانگا۔ م۔

مسائل مشورۃ۔ یہ مسائل مشورہ ہیں۔ ف۔ معنی کی طرح شریعین۔ اس موقع پر مسائل تفرقہ اور مسائل
شعنی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ منع۔ اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم وشہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع ضعیفین ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گو ایسی دی
کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ ف۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسویں کی بھر
ہوئی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گو ایسی قبول نہیں ہے اور۔ اجزاء ہم
اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا۔ ف۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزم۔ اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ اعتباراً با اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں
کو وقوف کیا۔ ف۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں کے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گو ایسی نے اسکی
گو ایسی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا۔ وبذلک لان الوقوف عبادة تختص بزمان ومکان۔ اور قیاس کے موافق یہ جائز نہ ہونا
ایسے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمان و مکان ہے۔ ف۔ زمانہ تو بعد زوال ہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر و ہم تک ہے اور جگہ محدود معین عرفات ہے پس اس میں عقل و قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادة
و نہما۔ تو بدو ان اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقع عبادت بدو ان شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے حوادث مختصات کعبہ حقیقہ
سے ہے حتی کہ نووی رحمہ وقار رحمہ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرتد مبارک کا ہاتھ کرے تو خوف کفر ہے
اور عالمون و مشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گردنزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ
گرتے ہیں انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالحدیث وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت

مردال سے تاخیر وہم ذی الجہر اور بدول اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جس نے فجر و جمعہ کو وقوف
 نہیں پایا اسکا حج نوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف
 عرفہ کے جانا کہ انھوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو دانت ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل
 فجر وہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہو تو اہم حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کریں اور اگر بعد فجر وہم
 کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حج مذکور وقوف معتبر اور حج ایسا ہوا
 اور بنظر اسکے کہ ادا سے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی طرح
 امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب وشم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری
 تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہند
 شہادۃ قاضی علی النقی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی۔ فقہاء
 جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلاں شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا
 یا زید وکبر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد سے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی
 قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں۔ و علی
 امر لایدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ فقہاء اور جو
 گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوئی ہے تو دونوں وجہ سے
 ملکر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے
 لان المقصود منها نفی حج۔ اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے۔ فقہاء گویا
 گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انھوں نے وہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے
 امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو ایسے کہ۔ الحج لایدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل
 ہوتا۔ فقہاء کیونکہ تحت حکم کہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم کلیہ کے مجبور کرنے کا
 اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو
 مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا نقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ فقہاء اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت
 نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شہر نے کہا کہ طلاق تین نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھے تین طلاق
 ان شاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے
 وکیو یہ گواہی نفی پر قبول ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے
 اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان دو باتوں سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ
 نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنا۔ شیخ متقی لکھتا ہے
 نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ گواہی نہ کوئی نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہوں
 نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک سردی پلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کی نوین ہمارے حساب سے دسویں بڑی
 بان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آگے انھوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات
 پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا سفر من
 ساقط نہیں ہوا اور یہی مراد ہے کہ جب دونوں باتیں نمائندہ ہوئیں تو گواہی نہ کوئی قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ

نہ تو نفی نہ ثبوت بلکہ امر ہے

خلاف قیاس جو ہم - قالوا یعنی للحاکم ان لا یسمع هذه الشهادة - فقہاء مثل شافعی نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ اس کو ابھی تک گواہی کی سماعت نہ فرمادے - فن - جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - ویقول فتدغم حج الناس فالنصر فوا - اور گواہوں سے کہہ دے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم بھر جاؤ - فن میں تمہاری گواہی نہیں سنوں گا - لانه لم یس فیہ الا الفاظ الفتنہ - کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے - فن - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنة ما یملن المرء من یقظها یعنی فتنہ خواب میں ہر آدمی کو آسیر لغت کرے جو اس کو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا الحاج ہو یا نہیں پس اس کے دل مضطرب ہو جائیگا جب دے اسے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس شخص میں پڑے - پھر گواہوں نے اگر پہلے تمنا وقوف کر لیا ہو تو روایتیں ہر ادا واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد بن یحییٰ ع - وعلیٰ ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گزرنے کے بعد گواہی فرمادے اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بترکہ گذرے کے ہر چاہئے فرمایا - م - وکذا اذا شہدوا حشوة عرفہ بروتہ اللہ - اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاہے دیکھنے کی گواہی دی - فن - جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے - ولایکنہ التوقوف فی نفسہ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - فن - کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں انہیں وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل بملک الشهادة - امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے گا - فن - بکہ سماعت نہ فرمادے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے - کما فی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی بالحجرۃ الوسطی والثلثۃ ولم یرم الا اولے - امام محمد نے منبر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولیٰ کو رمی نہیں کیا - فن - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا - قال رمی الاولیٰ ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے - لانه راعی الترتیب المستنون - کیونکہ اس نے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - فن - اور جس کو چھوڑا تھا اس کو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اس کی نگہداشت سے عیبی ہوئی - ولورمی الاولیٰ وحده با اجزاء - اور اگر اس نے فقط جمرہ اولیٰ کو رمی کر لیا تو اس کو کافی ہو گیا - لانه تدارک التردک فی وقتہ کیونکہ اس نے چھوڑے ہوئے کا تدارک اس کے وقت میں کر لیا - فن - کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر قبول کفارہ لازم آوے - وانا ترک الترتیب - اور صرف اس نے ترتیب چھوڑی - فن - کہ اول کو آخر کر دیا پس سنت ترک ہوئی اور یہ سمجھا گیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال الشافعی لا یجوزہ عالم یعدا لکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اس کو کافی نہ ہو گا جب تک کہ سب جمرہ کو ادا نہ کرے - لانه شرع مرتباً - کیونکہ ہر رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - فن - پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت

سبحانک اللہ رب العزت ورحمہ اللہ

مشت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا الوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان فرمایا تو اللہ تعالیٰ یا تو تکرج جلا و علی کل ضامر آتے۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کعبہ کے لیے نکالنے میں فرمایا کہ لو کہ آؤ بیٹے تیرے پاس پیادے اور ہرجی ہوئی سواری پر اتار۔ اس میں پیادوں کو مقدم فرمایا خدا تعالیٰ حضرت معلوم سے روایت ہے کہ جب پیدل حج کیا اسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ معاف ۱۰۰ الحاصل سو ایک توحیح فرض ہو جائیگی شرط بیقات سے باہر والوں کے واسطے ہر بائین حنی کہ جب میسر ہو تو اس پر قطع حج کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہو تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما ان ذلک من الصلوات من اللہ تعالیٰ۔ جیسے کسی نے روزے رکھنے کی دروزیت کی۔ فتنہ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی دروزہ رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر شادوس روزے دروزہ نذر کیے پھر درمیان میں کسی روزہ نذر کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تا وقتیکہ دروزہ پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ و انما الحاصل الحج متشی بطواف الزیارتہ فیمشی الی ان یطوف اور حج کے انحال طواف زیارت پر متمم ہونے میں تو برابر پیدل سرنگا یا ننگ کے طواف زیارت کر لے۔ فتنہ بعد اسکے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ شرح کتاہ کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی بسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے لیے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوتا کہ بندہ کے وجوب کرنے کا مرتبہ ایجاب انھی غرضل سے ناسخ نہ ہو۔ یا یوں کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر ایسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو انکی استطاعت میں ہوا اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معاوضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج پر اور اللہ تعالیٰ نے واجب کر دیا کہ نذر ہی لہذا اصل میں کما کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کما گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا قول ہے۔ فافہم و کلام آتا ہے۔ ثم قیل یتبدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر بیقات سے احرام باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے فتح القدیر میں کما یعنی بیقات سے پیدل ہو اور گھر سے بیقات تک سواری جاوے۔ یعنی نے لکھا کہ اسی پر بخیر اللہ و شیخ قتابی وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے اور بھی صحیح ہے۔ میں کتاہوں وجہ محنت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہے اسوقت نہیں رہی کیونکہ داخل بیقات ہو گیا تو وہاں سے پیدل ہونا واجب کہ طاقت ہے واجب ہوا اور اس میں ایجاب انھی غرضل سے موافقت ہے پس یہ اصح و اذقہ ہے۔ وقیل من یتہ لان النظاہر انہ ہوا لہم اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر ہے کہ اسکی یہی مراد تھی۔ فتنہ کہ گھر سے پیدل جا کر حج کرے۔ یہی صحیح ہے۔ فاضل خان۔ اور یہی اصح ہے۔ معاف۔ ولو رکب اراق و مالانہ اوخل نقصانیہ۔ اور اگر وہ سواری ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذرین نقص داخل کرنا۔ فتنہ بقول اول بیقات احرام سے اور بقول دوم گھر سے سواری کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ نذرین مذکور کے تھیں پر چاہیے تھا کہ جب پیادہ عین کیا تو ادا نہ ہو لیکن بیان نص موجود ہے اور ذہن حدیث ابن عباس مذکور کہ عتہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سواری ہو اور پیدل دے

دعا اور دعاؤں کا اسناد حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہو آسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور پتہ بدی دے۔ ابن الحام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق بدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو ابھی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ شکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں ہے عابد کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدیہ کی قید کیونکہ ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہے علاوہ برین صیح مسلم کے اتنی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے۔ فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو حکم ملا وہ میں پیدل کی طاقت نہ وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تک جاوے تو سوار ہو جاوے و علی ہذا اقیاس پس جانشک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدیہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور بدیہ روایت اصل تو وہ برہنہ ہے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافة و شق المشی۔ مثلہ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو۔ فن۔ جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ و اذا قربت والرجل یمن یقعد و المشی ولا یشتق علیہ شیء ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی اٹھین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور آسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو آسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو۔ فن۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ پھر قریب و بعید میں چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں اور اسی معنی میں نحر الاسلام و عتباتی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بدیہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو حکم حدیث معلوم ہو اگر اللہ تعالیٰ آسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ آٹھ جہرات کی تو اسپر کفارہ بدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے ادھر حج واجب ہونے میں سواری غلط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر ہوئے تو اسکی نذر بھی بقیاس ایجاب انکی غزوہ جل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خبر در نہ سواری میں کفارہ قریبی ہے۔ فاقم۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سو اسے بیت اللہ کہہ کے تو نذر کرنے واسطے ہر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں با احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھے پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو نفل اس قول کے مجھے بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے۔ اگر کہا کہ مجھے حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاذہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک آسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ میں فلان سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی آئیں ہے جو صحیح فالحمد ہم۔ اگر دیدنے بکر کو کہا کہ مجھے حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے جا یا تو نذر پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر لا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں آسکو دید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصود نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے نذر پر واجب ہو جائیگا اور یہی صیح ہے۔ مع۔ ہمسکہ واضح ہو کہ حکم و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون بدی کے حلال کرے یا نہیں مگر کثر رجح کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ ادا اگر مولیٰ

باجات سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مردہ پر۔ فت۔ ومن باع
 حمارہ مخرجه قد اذن لہا فی ذلک للمشتري ان یصلھا ویساعھا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام
 میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو بیچ کر نا جائز ہے مشتری کو رہا ہے کہ
 باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے۔ فت۔ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقالی زفر نہیں لہذا
 اور زفر نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ فت۔ بلکہ چاہے محرم ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے
 لان نہ عقد سبق ملے۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے مشتری کے مالک ہونے سے چلے ہو چکا ہے۔ فت۔ لا
 یتکون من فسخ۔ تو مشتری کو اسکے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریہ منکوحہ۔ جیسے اس نے
 کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ فت۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو
 یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقعت نہ تھا تو آپ عیب کی وجہ سے واپس کر دے
 پس یہی حکم محرم باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتري قائم مقام البائع۔ اور جاری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام
 بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یصلھا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرم کو حلال کرے۔ فت۔ اگرچہ
 بعد اجازت کے مردہ ہے۔ فلذا للمشتري۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ فت۔ اذ اسکو مردہ بھی نہیں کیونکہ
 ارغیہ خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وند المثنی لم یوجد
 فی حق المشتري۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مردہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے
 اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ فت۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ بشرط
 النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ فت۔ حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانه ما کان
 للبائع ان یفسخہ اذا باشر بذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جب کہ اسکی اجازت
 سے نکاح ہوا ہے۔ فلذا لا یكون ذلک للمشتري۔ تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ فت۔ کیونکہ نہ
 بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرم کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرم باندی کو حلال
 کر سکتا ہے۔ والواکان لہ ان یصلھا لایتکون من ردھا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا
 کہ محرم باندی کو حلال کرے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس
 کرے۔ فت۔ کیونکہ یہ نہیں کہ سکتا کہ محرم ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتکون لانه منوع
 عن غشیانہا۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے منع
 ہے۔ فت۔ بوجہ احرام کے جسکو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوڑ سکتا۔ و ذکر فی بعض الفسخ او یساعھا۔
 اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اور یساعھا۔ فت۔ تو مستند مذکورہ میں یہ معنی ہے کہ مشتری اس
 محرم باندی کو حلال کرے یا اسکے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور
 سے حلال کرے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ ہوا ہے۔ والاول بدل علی انه یصلھا بغیر الجماع
 بقص شعر او یقلع غفر ثم یساع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوا
 کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی بدل علی انه یصلھا
 بالمجامع لانه لا یطوع عن تقدیم مس یقع بہا التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اسکو مجامعت سے
 حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جسکے ساتھ تحلیل طلع ہو جائیگی۔ فت۔ تو جماع میں بھی

پہلے کسی سانس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جلع واقع ہوگا۔ بالکل سوا سے جلع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض مشنوں
 کی عبارت سے نکلا کہ جلع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جلع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھوٹے وغیرہ سے تحلیل
 ہو جائیگی لیکن چھوٹا وغیرہ بھی مانند جلع کے ہے۔ والا ولی ان یحللہا بغير المجامعۃ۔ اور اولیٰ یہ کہ اسکو حلال
 کرنے سوا سے جماعت کے۔ فس۔ اور سوا سے بوسہ و سانس وغیرہ کے جو مانند جماعت کے ہے تعظیماً لا امر
 بغير من تعظیم امر حج۔ فس۔ و احرام کے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فروع اخلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہ حج
 تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا یا وہ اسکے حکم
 سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً گنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہؓ
 کو فرمایا کہ گنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصبح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
 دی تو اسکا شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اسکے ایک کے ہیں۔ اگر احصاء حج فرض میں واقع ہو تو دوسرے
 سائل وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ حسیب حج فرض ہو اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گناہ ہے
 لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ مف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ صبر سم
 سے افضل عمل توج جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل واجب حج ہے و ہر شے پر یوں
 کو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں۔ رواہ البخاری و بیہقی
 فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے اور اجماع کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لیے تھا
 جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لیے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و دعا کے سم۔ حدیث سہل
 بن سعد رحمہ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوا سے جنت کے
 رواہ السنۃ الا با و اود۔ حدیث عائشہؓ نے میں ہو کہ پوم انھوں کو کی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے
 محبوب تر نہیں ہے۔ الشرنذی۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے ہیں سے بعض مسائل
 بتنا ہوں۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
 کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں
 بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری کا سبب یا اونٹ جو نیت ہو۔ قول کثرید بن بکری ہے یہ ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔
 م۔ اللہ بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ یا تو بہتر ہے اور برکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
 میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی
 اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث سم۔ دو بکریوں کی نذر کی اور اس کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز
 ہے۔ اگر لہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے واجب ہے کہ اپنے فرزند کو فوج کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور شحنا نا
 اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ کہ میں مجاہد ہوں بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
 مگر جب کہ کسی ممنوع میں مبتلا ہوئے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
 یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن السیب سے احرام کہ اور وہ ان ارتکاب خطا سے چھٹاپا
 کرنے میں جو روایات ہیں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الاحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
 لاکھ گونہ ناکند ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کنز میں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو
 دائمی احرام سے نہ شادیں۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطا پر موانعہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

بعض روایات میں ہے کہ حج واجب ہے

باطنی عظیم و احقرام مذہبہ شہورہ میں بھی کسی کو مشرک کے ہر اور جو لوگ علی بن اٹکے دعویٰ سے ابھی تعجب پر کسی کسی
جوارح نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکوت سے دونوں کا احقرام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں مانگوں ہوں اور
باہر میں نکلے۔ ہاں مبارک آنکھوں کے دنا و تمام مایہا سے دل خالی کیا اور ہاں گاہ بیوٹ کے حدانہ ہر اوپ
و عظیم و اجال کے ساتھ عظیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہر جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اُس کے
واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہوں۔ کما فی صحیح مسلم و الترمذی۔ مخصر سوم۔ زیارت ہزار بار مبارک حضرت
سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم۔ زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک افغانی
و شرح الفخار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہر جسکو قدرت ہو۔ ہزار رح کے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر
کی زیارت کی اُس کے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ رداء الدار قطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری
زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں تو مجھ پر ہر قیامت میں اُس کا شفیع ہوں۔ رداء الدار
حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُس نے میری زندگی میں میری
زیارت کی۔ رداء الدار قطنی۔ مع۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق و فزح کو دوزخ سے نہا
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ حسین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا و مایہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ جنت مغفور
لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے یکساں مرتبہ عظمیٰ عطا ہو گا۔ پھر
اگر حج فرضی ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اس کا حج قلیل ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو
پہلے ادا کرے۔ مع۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا
کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور قلیل طہر پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قریب ہے۔ خاتمہ ہم۔ پھر شاخ
نے لکھا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا نشد الرحال الا الی ثلثہ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ بنائے جاوے
مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور ذوالہری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس
کما فی الصحیح۔ مع۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اولیٰ یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سوائے
ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے
پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اُس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب چنانچہ
میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طہ کی زیارت کو جو صحابی
گئے تھے آگاہ دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق
میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا چاہیے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی ہیں کہ حدیث مزید
میں مطلقاً سفر سے ظاہر مخالفت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج یا شہد
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہو کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصور نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں مگر تسلیم کیا جاوے کہ ہر طریق سفر و فطرت رکھنے میں تو کچھ شک
ہمیں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد جو کہ ہر جگہ ثواب میں ہرگز نہ ہوں
ہیں سوائے ان تین مساجد کے مذاحدہ میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعجب نہ ہو جائز نہیں ہے
ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے۔ دیا اسفار حج و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت خیر ہے یہ سب اچھے

اور اس کے مرتبہ میں اور انکو اس حدیث کی حافت سے کچھ تعلق نہیں ہوا اور قول اول ضعیف ہے پس اسے وختار
 قول دوم پر مبنی زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہوا اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے
 کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرے اور مختار
 میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ کی کفریہ افہام میں گھاہ کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے
 کہ زیارت مرقہ شریف کے واسطے اکیلے خاص نیت کرے پھر جب وہ بدیعہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد
 مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال فرید ہے
 معنی یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تعظیم فرض ہے بقولہ تعالیٰ تعزیرہ و تلو قزوہ الاتیہ۔ اور یہ جو بعض
 عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 نے انبیاء علیہم السلام کو ایسے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر موالیہ الحاکم سے تصریح کی
 مترجم کتابہ کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مقدم باطل ٹھہرایا
 کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ و غیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ
 آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ
 ایک اور ان میں متعدد ہیں پس اس عامی و حق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور شاہ حضرت بارون و موسیٰ کی
 اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہو اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلی
 علیہ وسلم کے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
 ماہیات کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا
 اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا غور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین
 جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں جہاں عوام کو عظمت و جلال اتنی غرور و جل سمجھانی چاہیے اور
 کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال ہے انتہاء ہے بندہ اس عظمت کے
 سامنے فنا ہو اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کمان خالق غرور و جل اور کمان اسکی
 پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلیٰ و اشراف
 اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات حسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب
 ہے۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہوا و سڑا میں درود شریف کی کثرت کرے۔ جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر
 آخر بڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
 تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور ہوسکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر زیادہ داخل ہوا کہ بسم اللہ رب العالیٰ
 صدق و آخر جنتی منج صدق و اصل لی من لدنک سلطانا نعیرا۔ اللہم افتح لی ابواب رحمتک و ارزاقنی من زیادہ رسول
 و حبیب و ازرقہ و ادبائک و اہل طاہرک و اغفر لی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی
 و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو۔ و۔ اور ترجمہ کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما
 تو اسکو سب سے بڑا حکم و جہاں اس امر کی ہونا چاہیے کہ معامی دنیا باقنی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے مشہرک
 مقام میں داخل ہوا اور کس منہ سے سامنے جادے کہ وہاں ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام ہیں مگر اس امید پر کہ دیا گئے
 نہایت کو پاک کرتا ہے۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے میں حضور

دکریے۔ د۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوجود ہوا و فطرت و غیرہ میں کسی بھی حالت میں
 مریض کے ہمہ اور جاننے کے یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف المرسلین کے واسطے روزہ بپوش و مرتد
 و بیع ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدوین تلوار کے قرآن و نور نبوت سے غریق و روشن فرمایا جو اللہ تعالیٰ کے شاہد
 اس کا قدم اس جگہ پر جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا جو سلام مالک سے فرمایا کہ مجھ کو شرم نہ آتی ہے
 کہ اس پاک زمین کو سواری کے ٹھکڑوں سے روند دوں جس میں رسول اللہ صلعم ہیں۔ پھر طریق سنت کو بستر چشم بجا لاؤ
 یعنی پہلے مسجد میں باداب مسجد داخل ہو اور رفتہ رفتہ انجمنہ کا قصد کرے جو درمیان مسجد و مرتد شریف ہے اور گزائی و اعتبار
 میں ہو کہ اس نعمت عظمیٰ کے لیے مسجد شکر بجا لاوے بعد دو رکعت تہجد مسجد کے۔ معن۔ پھر اگر وقت کا زمریفہ ہو
 تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ معن۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو اس طرح کہ منہ
 قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدیون کی طرف سجدا ہو اگر آؤںے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہو اور یہ اگر چہ غلط
 ہو لیکن اپنی نظر ادب بھی رکھے اور تمام ادب میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ اسلام علیک یا خیر خلق اللہ اسلام
 علیک یا خیر من جمع خلقہ اسلام علیک یا حبیب اللہ اسلام علیک یا سید ولد آدم۔ د۔ السلام علیک یا خاتم النبیین اسلام
 علیک یا رحمة العالمین۔ معن۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا اله الا اللہ و اللہ الا اللہ و محمد
 اکبر و محمد و رسول اللہ یا رسول اللہ انک بلغت الرسالة و اذیت الامانة و صحت الائمة و کشفتم الغمض و انزلت النور و انزلت
 افضل ما فی دنیا عن امته۔ پھر جناب ہاری تعالیٰ جل شانہ میں دعا کرے اللہ اعط سیدنا جہدک و رسولک محمد الا وسیلۃ فی فیضک
 و الدرجۃ الرفیعۃ و انجنتہ مقام محمود الذی وعدہ اکبر ذوق الفضل العظیم۔ د۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ
 صلوة کی دعا کرے اللہ صل علی سیدنا و مولانا عبدک و رسولک محمد و آلہ کا صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ۔ پھر دہلے و سیکرے
 م۔ پھر آنحضرت صلعم کے کوسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقع میں دعا ہے حسن ایمان و اس پر خاتمہ و غیر
 ہر۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے۔ د۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرے غرض کہ
 دعا و وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامہ۔ ملاوے۔ معن۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو حضور میں اس کے
 نام سے پہنچاؤ۔ معن۔ عمر بن عبد العزیز نے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور یسعت صالحین میں سے ایک جامع کے
 فرمایا کہ اس موقع حضور میں جہا تک ممکن ہو در بند لگاؤ۔ اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز
 مختصر ادا کرے۔ معن۔ مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کر سکتا شاید کہ ہی زبان بند ہوتی
 سے اوجب مناجات بحسب باوجودہ و لکن لسان المؤمنین یکنس۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغناء نہیں لیکن گھٹکاروں
 کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے۔ اللہ صل علی سیدنا و مولانا محمد و آلہ و وجہ صلوة طیبۃ ناکبہ عد و خلقک و رضا فیک و ذوق عرشک
 و مداد کلماتک۔ و اللہ اعلم۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابو بکر نے
 سلام کرے اسلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ اسلام علیک یا صاحبہ و ثانیۃ فی الخاتمہ اسلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الخاتمہ
 و ایضہ علی الاسرار جزاک اللہ عن امیر المؤمنین و افضل ما فی الدنیا و الدین۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام
 کرے اسلام علیک یا امیر المؤمنین اسلام علیک یا من اعز اللہ بالاسلام و المسلمین جزاک اللہ عن امیر المؤمنین و افضل ما فی الدنیا و الدین۔ پھر ادب کے ساتھ
 بعد حمد و ثناء اور دعا و دعاؤں کے جس میں حاجتیں ہوں گے جگہ اجاب کو نہ بولے آئینہ بر ختم کرے یا سوا۔ پھر جب تک قیام بسر
 ہو شش کوئے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور رفتہ رفتہ انجمنہ میں کثرت سے درود دعا کرتا رہے۔ بیع الفرقہ۔ جہاں سے
 ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جسکے پھر سے قبل چاند کے ہونگے۔ کافی الحدیث۔ سرور مذہب جاکر

لئے ہزاروں سے پچاس ہزار تک دعاؤں کی کتاب

جواب

[illegible]

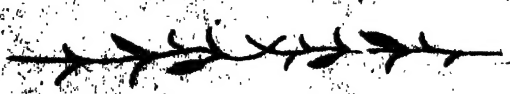
مصحح چونکہ دعا و سنت کے احکام میری زیر نظر تھے اور ہر ایک کی طرف سے اس کا اہتمام کیا گیا تھا۔
۱- اور اس وقت آسودہ کاجاری جہاں نشان قبول ہو چکا تھا وہاں پر بھی اس کے ساتھ ہی رہا۔
بجز فراق سے حسرت کھا کر روزگار وادان سے داپس جو۔ واضح ہو کہ بعض بے نصیب اس سفر پیمائش کا سیر کرنے اور
آئندہ حرم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ غریبوں کو ایسی حرکت نہ چاہئے کہ وہ بار بار آدے اور آئندہ اپنے
کلمات کہنے میں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات وحیات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ عظیم غضب میں گرفتار
بے نصیب رہا لہذا باسرا من ذلک سائل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور
یہ چھوڑنا مقصدا ہے ادب اور فرمانبرداری پر ماحکم صلی علیہ وسلم نے لایزال السعاده من المؤمنین والمؤمنات والصلوة والسلام
علی حبیبہ خیر الخلق والکرم وجہ العین - (آداب رجوع) داپسی میں ہر بلندی پر تکبر کے اور حضرت سرور عالم صلعم سے
نابت ہو کہ نزدیک مدینہ منورہ پہونچکر فرماتے آجوں تا بچوں قابدون ساجدون حامدون صدق اللہ وعدہ و نعمہ
و شرم الاخطاب وعدہ - پس اقتدار یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیئی انک الاوجہ والحکم والیہ خر جدولی - اور جب وطن
ساخے ہو تو دعا کرے - اللهم رب السموات السبع والارضین السبع والاعلمین ورب الاشیاہین والاعلمین
رب الراح والحدید فانافک غیر بدہ القرینہ وخیر الہما وغیرا فیما نعوذ بک من شر ما یشر الیہا اسم جبل
الی فیما قرارا وارزقنا رزقا حسن - پھر اپنے اہل کے پاس آدمی مسجد سے جو آنکو آگاہ کرے اسکا چانک آنکے زمان داخل
نہ ہو جاوے اور نہ مات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے - پھر جب محلہ میں پہونچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دو گنا
پڑھے جب کہ وقت مکہ نہ ہو - پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے - اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے اس
وقت غلطی پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ داپس آیا - اور اگر بہر حال زندہ ہو حمد و شکر گزار ہے اور حیثہ جنگ
زندہ ہو ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوصاً ایسے قول و فعل سے نابت خوفناک رہے جو اعمال کر
مشادیئے ہیں اور صحیح بہرہ دار قبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین میں بہتر ہو جاوے سند شخص
ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی التتمیع زیادات من الترمیم عفا اللہ عنہ وجملہ من لواظم بفضل ذکرہ وجود الفضل العظیم
علی بابشار تدبر واللحم لمرتب العالمین - (ملفوظات) حج کبیرو گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد
کے - اور قاضی جیاض رحمہ نے کہا کہ اہل مسند نے اجماع کیا کہ کبار کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرآن ساقط ہونے کا کوئی
فائدہ نہیں اگرچہ فرضہ انہی مانند قصاصے قاذوف وغیرہ ہو - ہاں ادا سے فرضوں میں دیر کرنا وغیرہ محبت ہونگے - لباس کعبہ کو
مزید کہ پٹنا منع نہیں ہے آب زہرم سے استنجاء مکروہ ہے نہ غسل کرنا - حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ
جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لاتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن دونوں حرم کے احکام مختلف ہیں حتیٰ کہ حرم مدینہ
کا ردعت کا تنازعہ جو جائز میں نہ حرم کہ میں - اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں انا بحکمہ اکثر حدیث اب عامت
پر کمال اجتناب معصیت - واضح قول یہ کہ مدینہ سے کہ افضل ہے لیکن جقدر زمین مرقدہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم
سے ملی ہو وہ مطلقاً افضل ہے حتیٰ کہ بیت کعبہ وعرش و کرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی جیاض رحمہ اللہ مترجم کتاب کہ اسی پر
توسی دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علیم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہو - وصلى اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ
و صحباہ اجمعین واللحم لمرتب العالمین - یہ ریح الاول میں الدعا بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ ومن توفیق حق عہ تمام جماعت
ریح دوم اسی التزم سے پہلے بعد افاق ہو علی اللہ تعالیٰ التوکل وبہ الافعام ہو بقدر تقویٰ من حصول اختتام الی الی جسی ونعم البیض
ثم الرزح الاول بحمد اللہ سبحانہ وتیلوہ التانی بحسن توفیقہ

خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب میں الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہو کہ جسکی طبع دیا و مصلحت
 میں موجود نہیں اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کریں زیبا جو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائے اور کتاب ہاتھ میں
 ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل بعض نمونہ ہو۔ اول ترجمہ صلیح پچیس عام فہم زبان میں ہر استدعا کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم
 کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا علم ہو اور کیوں نہیں کہ ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے
 اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر عبور تھے ہیں مترجم عظام
 نے انکو ذیل بیان میں بجا ہر کر دیا۔ چارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں۔ جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی سے
 امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا و وہ علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جو ارجح۔ اس
 کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری
 رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شروح عقائد یسنی و رسالہ مولانا عبدالحق
 رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ جو۔ اردو میں اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا علیہ جم اصل کتاب جامعہ لوح کے ساتھ
 جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل
 گویا لب لباب شرح یعنی فتح القدر و تخریج زیلعی وغیرہ جو ششم ترجمہ ذیل میں جس حدیث سے استدلال ہو اسکی
 توضیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو، سہتم اگر ائمہ حدیث میں بابت التعلیق اختلاف ہوا تو جس راوی
 کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوتا کہ جن راویوں میں اتفاق ہو بمقامہ طول کلام نہ جس سے اصل مطلب سمجھنے
 میں پریشانی لاحق ہو یا ان کے اتفاق کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل و اذکار کی ضرورت ظاہر ہو حاصل یہ کہ حدیث میں
 دو موطن اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہو۔ دیگر ہیں اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف
 محل اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہ ہو کہ زیادہ تر انھیں کا افادہ مقصود
 جو ششم مسئلہ میں جو قیود میں صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کہ
 انکی معرفت و تحقیق ہر حق کی بعض علمائے فرمایا کہ فتاویٰ شمس المائید و امام سہبالی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی
 افادات ہیں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان
 پر دائر جو نہ سمجھ جو مسائل ہدایہ شریف میں منصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہیں
 حضرت مترجم علم فیض نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاویٰ شمس المائید و مشائخ و مسائل مذہب
 کو اصول معتبرہ معتدہ سے برہنہ کر دیا یعنی میں الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذیل دیکھو تو مسائل فقہ
 و فتاویٰ ہیں و ہم سب سے عمدہ صفت و کامل سعی تبلیغ یہ ہے کہ تذیل میں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی
 مسائل لیے جن پر فتویٰ ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ غویا اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ
 خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہیں صریح نام ہو اور کہیں رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض
 اختلاف و اد علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات میں اسکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو
 لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کتب نقلیہ میں کتب کوفہ و کتب
 پر التفات کیا گیا ہے

شرح شیعہ کلام	ع	شرح امام باقر	ع	فتح القدیر	ع	انوار اللمع	ع	موسم الامام	ع	شرح امام باقر	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع
مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع	مینی	ع

اور جامع فقہیں فتاویٰ عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاویٰ اسکے ہندوستان سے جو مسائل نقل کیے گئے ہیں جن
 اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور جو اور بدائع و تہذیب و فرائض وغیرہ فقہان کتب کتاب سب اسی فتاویٰ سے
 بے نظیر منقول ہیں لیکن کمال ہمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتویٰ جو اور جانتا چاہیے کہ فتویٰ کے علامات
 مانند اصح و صحیح و ارجح و محمول و مفتی بہ و غیرہ کے مقدمین مصرح ہیں۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں
 سیلحہ امام مصنف نے جو دلائل مضافہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق تھی لہٰذا اعتراض کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ
 سبیل اجتہاد میں تفاوت ہوتا کہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی طریقہ
 ہیں مستطاف امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون ثبوت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا
 اور امام ابو حنیفہ و مہر بدون اسکے حکم نکالتے ہیں تو لا محالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی
 تحقیق سے یہ کتاب اسم یا سنی حدیث اور دیگر مرغوب فقہان ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ
 میں اہل اسلام کو غار و زکوۃ و صوم و حج و عبادت حق کی مزید ضرورت ہو لہٰذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل پر ان فوائد
 کے الحاق سے مجلد ضخیم ہو گئی اور جن مجلدات میں مسائل و کالت و حدود و مکاتب وغیرہ ہیں انہیں زیادہ طول و عرض
 سے نہیں جو کہ بالفعل مسلمانوں کو انکی ضرورت نہیں ہو۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرط اس غرض سے وضع کئے کہ
 اہل اسلام صدق و دیانت سے یا بھی قضا یا کا فیصلہ موافق شریعت کر لیں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے
 حکام وقت کو کلفت نہ رہے اور جو دنیا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب فرائض
 مسائل میراث نہیں تھے لہٰذا حضرت مترجم عم فہم نے جلد چارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق
 سے مکملہ کر دیا الحمد للہ کہ اس کتاب بے نظیر و بے مثل کی جلد اول مطبع مشی نوکشتوریت پورہ پٹی و حکم عالی
 دہلیس با توقیر و امیر بے نظیر عالی بہت بلند اقبال بناب مشی پراگ ٹرانس صاحب خلیفہ جناب مشی اول کشتور
 صاحب با بقا یکینہ شہ باغی بصیرت و خوبی کتب ماہ ستمبر ۱۳۰۵ھ میسوری مطابق ماہ ربیع الثانی ۱۳۰۵ھ ہجری میں یاد اول
 طبع ہوئی اللہ تعالیٰ مقبول فرماوے حق تالیف
 محفوظ مطبع اودھ پٹنہ



[illegible]

کتاب رساله شیخیه در بیان احوال و عادات و عقاید
و حسن خلق و معجزات و کرامات و احوال و عادات
و عادات و عادات

رام چارین اورین مبادت۔

11

لہذا وہاں ہے عالمگیری۔ ہر جہاز جہاز کا کل درجہ۔

بہاء مع شرح المفاتیح - از سیب جلال الدین علی ہمدانی

معروف و مشهور شد و اول بار عبدالمین اس شمس خواند

ماں کے ہوتے ہوئے سب سے پہلے کے ہیں۔ بہر حال غلی۔

ایضا طحاوی و ابی یوسف علیہ السلام -

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم
موسمًا من موسمي القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

100

شهر قاهره - انعام صدره الشريفه على هذا

مجلسه اول



مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲

عبدالله بن محمد بن عبدالمطلب

مجلس شورای ملی

محمد ظاهر شاه غفر له ورحمة الله عليه

۱۰۰
 قریباً ۱۰۰۰
 ۱۰۰۰
 ۱۰۰۰

14

17

[illegible]

... 1941 ...

[illegible][illegible]

... ..

1950年10月1日

بسم الله الرحمن الرحيم

نفسه را در آن کمالی که در قلوب و جوارحه

بیانات فی احوال قرآن۔ سید محمد شفیع

میری دوست عزیز - علی علیہ السلام اس شخص کی

کتاب بنیادین فی ترویج نظامی عنایت علی شاد

بسم الله الرحمن الرحيم

100-443887-100

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ

أما في سنة ١٥٠٠

وہی ہے جو ان کے لئے ایک نیا دنیا کی بنیاد ڈال رہا ہے۔

100

فتح الغنیمہ مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی مطبوعہ غیر
 کتب احادیث عربی
 تیسرا الوصول الی احادیث جامع الاصول - از
 شیخ عبدالرحمن بن علی بنی معروف -
 جامع ترمذی - امام ابو عیسیٰ صحاح ستہ میں سے معروف
 مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -
 قسطلانی - شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح البخاری
 مسنی بارشاد الساری معروف بقسطلانی دس مجلدات میں پوری
 شرح خلاصہ -
 سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں ملا امام سلیمان
 بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -
 دلائل الخیرات - با ترجمہ فارسی و اسات مشہرہ و خواص
 و سار حسنہ معروف -
 تراذ السبیل الی الخیرۃ و السلبیل - ذخیرہ احادیث
 مولانا غلام یحییٰ -
 عناصر الخیرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب
 اردو بی نقطہ اردو کا مجموعہ -
 کتب تفاسیر فارسی
 تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ متعارف متداول
 پوری تفسیر خوشخط -
 تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ ملا معین ہروی در تصوف
 کتب حدیث
 اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا محمد
 عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح
 مع ترجمہ -
 کتب تفاسیر اردو
 تفسیر قادری - ترجمہ اردو تفسیر حسینی مترجمہ مولوی
 محمد الدین صاحب کابل دو جلد میں -
 تفسیر زیاد الاخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن
 کی کمال عہدگی سے کابل چار جلد میں از مولوی عبدالسلام
 تفسیر سورہ فاتحہ - مسنی بہ تحفہ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -
 تفسیر سورہ یوسف - سے مصرعہ از مولوی اشرف علی
 ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -
 پنجسورہ مترجم - با ترجمہ اردو -
 کتب حدیث اردو
 مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا
 محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلد میں -
 ایضاً - حسب مراتب بالا - مطبوعہ ۱۳۲۷ھ -
 تحفۃ الاخیار - ترجمہ اردو مشارق الانوار مترجمہ
 مولوی خرم علی -
 ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ
 مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -
 کتب اخلاق عربی
 احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ درجہ کی
 کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی -
 کتب تصوف فارسی
 انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی
 کلمۃ الحق - از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از مولانا
 در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -
 مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ
 مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ -
 مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -
 مطلع الانوار نظم از طوطی ہندامیر خسرو دہلوی تجشی مولانا
 ابوالحسن فرید آبادی -
 حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ انس نامہ تجشی جدید -
 کیمیا - سخاوت - از امام غزالی رح معروف و متداول
 ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در بیان بیعت صالحین
 از ملا معین الدین -
 مطالب رشیدی - از حضرت شاہ تراب علی قلندر قدس سرہ
 نقیحات الانس - مع سلسلۃ الذہب از ملا عبدالرحمن جانی

U.0504